

# Las emociones en la Edad Media

(miedo/valentía - amor/odio - felicidad/tristeza - ira - aversión)



Susana B. Violante

Coordinadora

Las emociones en la Edad Media: miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira, aversión / Julián Barenstein ... [et al.]; compilado por Susana Beatriz Violante; coordinación general de Susana Beatriz Violante; editado por Susana Beatriz Violante; prólogo de Susana Beatriz Violante. - 1a ed - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-973-2

1. Filosofía. 2. Ética. 3. Historia. I. Barenstein, Julián II. Violante, Susana Beatriz, comp. III. Violante, Susana Beatriz, coord. IV. Violante, Susana Beatriz, ed. V. Violante, Susana Beatriz, prolog.

CDD 180

Avales:

Universidad Nacional de Mar del Plata – Facultad de Humanidades – Departamento de Filosofía  
– Cátedra Filosofía Medieval – Grupo de Investigación “Δίκαιόν ἐστὶ ἐμέ”

RLFM – Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

CIEsE – Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos

Imagen de tapa: “La jonction de mains des deux époux” Symbole du mariage religieux. Troyes. Médiathèque, Innocent IV. *Apparat sur les décrétales de Grégoire IX*, ms 89, fol. 216. France, s. XIV.

Diagramación de tapa: Victoria Libertad Martínez Larrañaga

**COMISIÓN ACADÉMICA**

**Revisora de los escritos**

*Jorge Ayala (España)*

*Silvia Contaldo (Brasil)*

*Ricardo Da Costa (Brasil)*

*João Lupi (Brasil)*

*Gregorio Piaia (Italia)*

*Paula Pico Estrada (Argentina)*

*Rafael Ramón Guerrero (España)*

*Maria Leonor Xavier (Portugal)*

## ÍNDICE

<i>Susana Violante</i>	
<b>Presentación</b>	<b>6</b>
<b>Artículos</b>	<b>10</b>
<i>Julián Barenstein</i>	
Es mejor que Dios se enoje. Lactancio explica la ira de Dios contra los epicúreos y estoicos	<b>11</b>
<i>Nicolás Martínez Sáez</i>	
La eutrapelia. Recepción en los primeros cristianos y en los Padres de la Iglesia	<b>20</b>
<i>Luis Fernando Benítez Arias</i>	
La <i>Acedia</i> . Experiencia personal y comunitaria	<b>33</b>
<i>Gerardo Rodríguez</i>	
Por qué debemos rechazar a los judíos según Agobardo de Lyon	<b>50</b>
<i>Celina Ana Lértora Mendoza</i>	
El temor sobre un evento futuro como causa del estado de necesidad. Una cuestión escolástica	<b>66</b>
<i>Nicolás Lázaro</i>	
La ira y sus especies en el comentario de Cayetano a <i>S. Th.</i> I-II, q. 46, a. 8	<b>84</b>
<i>Carlos Tafarelo Leme</i>	
As paixões da alma em Santo Tomás de Aquino: uma breve leitura a partir da concepção tomasiana de ser humano	<b>93</b>
<i>Luisa Fernanda Ripa</i>	
Algunas emociones en Tomás y lo que hoy pueden darnos que pensar	<b>110</b>
<i>Manuel Alejandro Serra-Pérez</i>	
Impacto moral de las <i>passiones animae</i> (emociones) en Tomás de Aquino	<b>126</b>
<i>Beatriz Reyes Oribe</i>	
Notas sobre la doctrina de Avicena presente en la <i>Summa de anima</i> de Juan de La Rochelle a propósito de las potencias motivas sensibles	<b>141</b>
<i>Alberto O. Asla</i>	
El miedo en el Libro I de la <i>Historia ecclesiastica gentis Anglorum</i> de Beda el Venerable	<b>161</b>
<i>María Estrella</i>	

La representación del sufrimiento en cuatro elegías anglosajonas	<b>173</b>
<i>Liliana Swiderski</i>	
Gentileza y dulzura del sentimiento amoroso: Guido Guinizzelli en Dante Alighieri	<b>189</b>
<i>Alejandra Da Cruz y Juan Cruz Zariello Villar</i>	
La representación del amor y del juego en <i>Le jeu de Robin et Marion</i> , de Adam de la Halle (c. 1283)	<b>204</b>
<i>Mariana Blanco</i>	
El temor ante la muerte y su imagen macabra en dos piezas teatrales del siglo XV: <i>De morte prologus</i> (Anónimo, Polonia) y <i>The Summoning of Everyman</i> (Anónimo, Inglaterra)	<b>217</b>
<i>Jazmín Rial y Anabella Valeo</i>	
Voces y espacios del discurso amoroso en <i>Le Chevalier de la Charrette</i> , de Chrétien de Troyes	<b>236</b>
<i>Ernesto M. Román Navone</i>	
<i>Sine culpa et causa</i> : sobre la despedida de las virtudes en el <i>Espejo de las almas simples</i> de Margarita Porete	<b>253</b>
<i>Silvana Filippi</i>	
Meister Eckhart: <i>apatheia</i> cristiana y <i>Gelassenheit</i>	<b>270</b>
<i>Saulo Matias Dourado</i>	
Alegria e <i>Abgescheidenheit</i> em Mestre Eckhart	<b>282</b>
<i>Susana Beatriz Violante</i>	
Tres ejemplos de emociones: Agustín de Hipona; Otloh de San Emeramo y Christine de Pizan	<b>297</b>
<i>Mariano Gabriel Pacheco</i>	
Christine de Pizán y la problematización de los límites de género en relatos del <i>Libro de la Mutación de Fortuna</i> y el <i>Libro de la Ciudad de las Damas</i>	<b>315</b>
<i>Ana Leticia Adami</i>	
Matrizes retóricas na distinção entre prazer e afecção em Lorenzo Valla	<b>332</b>
<i>Marcone Costa Cerqueira</i>	
O temor e o desejo na perspectiva política de Nicolau Maquiavel	<b>345</b>
<b>Sobre los autores</b>	<b>360</b>
<b>Código de barras ISBN</b>	<b>363</b>

## PRESENTACIÓN

*Susana Beatriz Violante*

La presente obra es el resultado de la convocatoria que realizamos a las *IV Jornadas de Filosofía Medieval Francis P. Kennedy y Coloquio argentino 2020* de la RLFM sobre el tema “*Las emociones en la Edad Media*” –desde el neoplatonismo hasta Maquiavelo– a partir de la inquietud por conocer cómo fue padecerlas o gozarlas en aquellos siglos a través de la expresión escrita, la literatura; las obras pictóricas expresada en las iluminaciones, en los muros de las catedrales, Iglesias, en los Beatos; en la música; en los relatos históricos que nos permiten constatar cómo ellas alteraban las percepciones de los seres humanos al punto que fue imprescindible analizarlas. A su vez, nos posibilita indagar en las modificaciones de los infaltables juicios de valor sobre, por ejemplo, la manifestación del miedo, la valentía, el amor, el odio, la felicidad, la tristeza u otras.

Para tratar el tema de las emociones nos reunimos durante dos días: 27 y 28 de noviembre de 2020, de modo virtual –dejamos constancia que continuamos padeciendo la pandemia de COVID19–, situación que nos permitió, a partir de la experiencia en eventos anteriores realizados por la RLFM, tener la certeza que lo podíamos hacer con buenos resultados y, sobre todo, contar con la presencia de colegas extranjeros que, de otro modo, tal vez no hubiesen podido asistir.

Lamentablemente no siempre el ser humano ha podido poner en ‘relato’ sus ‘emociones’, carecemos de los gestos y expresiones de los rostros que suelen manifestarlas de un modo diferente a las palabras. Muchas veces nos generan ‘extrañeza’ los comportamientos de las personas, no las comprendemos porque se alejan del parámetro que socialmente hemos construido, adoptado, erigido como lo esperable, ‘normal’ en la expresión de una ‘emoción’ y juzgamos a esas personas de ‘exageradas’ o ‘insensibles’ y nos preguntamos si corresponde elaborar esos juicios de valor sobre la expresión de una ‘emoción’. ¿Corresponde aplicar una norma sobre ellas? ¿Habría ‘emociones virtuosas’ y otras ‘reprochables’? ¿Tal vez fuese el intento de aplicación de este modo de valorar el que nos provoca la pérdida de salud en el cuerpo-alma al ‘contener’ las emociones? ¿Existe relación entre ‘virtud’ y ‘placer’ o ‘gozo’? ¿Las emociones hacen ‘bueno’ o ‘malo’ al ser humano? ¿O tal vez tenga que ver con la contención de emociones que provocan reacciones ‘socialmente indeseables’ porque involucran, negativamente, a otros seres humanos?

Contenemos (reprimimos) nuestras emociones, posiblemente, para que no se trasluzca un sufrimiento o una alegría, no siempre podemos compartirlas con las personas más queridas o, siquiera, con nosotros mismos, las mantenemos ocultas, encarceladas en una celdilla de nuestra psique (robándole la imagen a Agustín de Hipona). Tal vez sean estos algunos motivos por los que nos propusimos estudiarlas, porque las leemos en otros pensadores y pensadoras para tratar de intuir si, al hablar de ellas, el sujeto que filosofa se refiere al sí propio o a la manifestación observada y realiza un análisis descriptivo. ¿Qué elementos emotivos se ponen en juego en los y las filósofos? ¿Podemos arriesgarnos en la afirmación de que todas las personas ‘reprimimos’ algunas de nuestras emociones y por ello las analizamos en ‘otros’? Muchas veces el ser humano se siente emocionalmente ‘atascado’ no sabe y/o no puede expresar esas

emociones contenidas, por diferentes razones, en diversos momentos de una vida, esa especie de enjaulamiento de las emociones, nos lleva a experimentar una ‘carga’, nos invade una profunda inquietud, una angustia, culpa, depresión, frustración, que no siempre soportamos ni comprendemos cómo nos afecta negativamente y, no solo a nuestras relaciones con los demás sino también con nosotros mismos, por esto y mucho más, ‘experimentar’ y ‘expresar’ ‘emociones’ es necesario y útil para re-conocer-nos.

En este libro el lector encontrará variados acercamientos a las emociones vividas y/o analizadas por variados autores y autoras de uno de los periodos más extensos, diversos y complejos de la historia de las mentalidades filosóficas.

En los resúmenes que anteceden a cada uno de los artículos, en castellano, portugués e inglés, podrán acceder a los temas y autores que han sido analizados en los artículos; no obstante, aquí brindaremos una sucinta enumeración: Las emociones expresadas en los primeros siglos Tardoantigüedad – Patrística: la *ira Dei* negada por estoicos y epicúreos, que sostenían la concepción de una divinidad más bien impasible, a quienes Lactancio –a partir de sus lecturas de Lucrecio, Séneca y Cicerón– atacará para dar cuenta “del carácter pedagógico de la ira de Dios”. La ‘ira’ es tratada en general y en Dios.

Las pasiones del alma, Tomás de Aquino: Tomás de Vio y su postura sobre la ‘ira’ al comentar las tres especies asignadas a ella por Tomás de Aquino. Asimismo, hallaremos un análisis sobre la ‘teoría de los afectos’ realizada por Tomás, basada en Aristóteles y la tradición filosófico-teológica anterior a él. Cómo “las minuciosas consideraciones tomistas sobre algunas de las emociones pueden darnos qué pensar en este tercer decenio del siglo XXI” al recuperar algunas de sus afirmaciones sobre la felicidad, el miedo, la esperanza, la alegría, la tristeza, la ira y la concordia; mediando entre los textos tomistas y las urgencias actuales, una tesis de Mandrioni. Continuando con el pensamiento del aquinate, se dedica un artículo “al impacto moral de las *passiones animae* (emociones) y se procura ofrecer una traducción de sus enseñanzas a través de la vida cotidiana, del acompañamiento terapéutico y espiritual, que es el campo de acción donde éstas repercuten.

La experiencia del “miedo que fue, es y continúa siendo una de las emociones más visibles y dúctiles de la humanidad. El miedo como herramienta para lograr un fin determinado o el miedo como paralizador para impedir algo”, en el análisis que realiza el monje anglosajón, Beda el Venerable. La experiencia del temor, dolor y odio y los matices que adquiere en los poemas denominados “elegías anglosajonas” que comienzan a dar voz a la “expresión del sentimiento”. La interpretación de Borges de estas elegías refiere la “soledad y la melancolía”. O en Guido Guinizzelli que “exalta la nueva aristocracia del espíritu en la que ‘Amor’ se refugia”; la tensión entre amor y religiosidad al “considerar a la mujer como mensajera del amor divino y fuente de virtud”. Dante Alighieri retoma esos postulados y se erige como continuador y cima de una peculiar concepción del Amor, a partir de la figura de Guido Guinizzelli. También se analiza, en el s. XIII, *Le jeu de Robin et Marion*, un relato que explora los modos del *pathos* atendiendo a su relación con la cortesía, la valentía y la cobardía.

La muerte, junto a las emociones que provoca, no podía estar ausente y es tratada en varios artículos desde distintas perspectivas. Las grandes calamidades que azotaban a la sociedad europea (peste, guerra, hambrunas), sumadas a la inquietud provocada por la llegada del Juicio Final, cuya iconografía se difundió con especial énfasis en este período. Las vinculaciones que pueden establecerse entre “el temor como estado



anímico ('pasión') y su visualización como causa razonable (y a veces exculpatoria) de ciertas acciones posteriores, que entran en el ámbito de lo moral y de lo jurídico". El caso del "estado de necesidad" como "antecedente legitimador de acciones que, sin este supuesto, serían inmorales y/o ilegales y susceptibles de rechazo y castigo", mostrando que, también, es una construcción escolástica. La cuestión del "*primum vivere* como un retorno a la moral biologicista de Aristóteles y las dificultades del giro *areteico*". El problema acerca de la "actitud correcta que se debe adoptar para el descanso del alma frente a las fatigas cotidianas" partiendo de los argumentos de Aristóteles "al exponer la virtud de la *eutrapelia* o del juego como un término medio entre un defecto y un exceso" y cómo lo predicaban Taciano, Tertuliano, Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona. También leemos sobre Agobardo de Lyon, siglo IX, quien en varias de "sus cartas señala las razones por las cuáles debemos rechazar y excluir a los judíos". "Un autor pasional, en quien las emociones desempeñan un papel fundamental, incluso por sobre sus argumentaciones", para ilustrar a sus contemporáneos y tratar de incidir en las decisiones políticas, sociales y teológicas tomadas en tiempos de Luis del Piadoso.

La configuración de los discursos amorosos presentes en la lírica, el teatro y el Amor cortés en el *roman Le Chevalier de la Charrette*, de Chrétien de Troyes, hacen referencia a las relaciones adúlteras y motivaciones opuestas: Razón y Amor, lealtad y deshonor y la manifestación de los sentimientos. La mística y la "despedida de las virtudes" es analizada en el tratado mistagógico escrito por Margarita Porete *El espejo de las almas simples anonadas que sólo moran en querer y deseo de amor*. La *apatheia* o ausencia de pasiones que, aun siendo un modo de vida pregonado por algunas corrientes de la filosofía griega, es analizado en la noción de *Gelassenheit* acuñada por Johannes Eckhart, y que difiere de la *apatheia* enunciada por los griegos. En este autor, el término 'desapego' es interior, es una meta del hombre para alcanzar en el tiempo el modelo de Dios en la eternidad, la libertad perfecta: *Abgeschiedenheit*. El pensamiento del Maestro Eckhart es analizado como una "alegría errante", por describir al hombre sin un camino definido y, por tanto, en la alegría de la apertura y la plenitud ya que Dios, desborda y da fruto de su ser en el alma humana. Nuestro libro no carece del vínculo entre los ámbitos árabes y cristianos, en este caso hallaremos el análisis de "la fuente aviceniana en el desarrollo de Juan de La Rochelle sobre las virtudes motivas sensibles".

A partir de las experiencias vividas con las emociones, se han seleccionado algunos relatos de pensadores medievales: Agustín de Hipona, cuando narra la experiencia ante la muerte del amigo, la madre y el hijo; Otloh de San Emeramo, cuando relata su hesitación y "enfermedad de la locura" y, por último, las emociones expresadas en el Renacimiento: Christine de Pizan, en su respuesta al sentimiento de culpa y desvalorización que le provocan un productivo enojo junto a otras tres historias narradas por Christine de Pizán en diversas obras, desafiando los límites del binarismo de género. Se busca elucidar cómo Christine modificó una situación de injusticia epistémica donde las mujeres no eran consideradas sujetos capaces de conocimiento y autonomía y el rol que tienen las emociones en el camino que atraviesan las protagonistas. Para culminar en el siglo XV con el redescubrimiento de Lucrecio que implicó un retorno al epicureísmo en los autores humanistas, por ejemplo, en Lorenzo Valla quien analiza emociones como el temor y el deseo. Así mismo el pensamiento político de Nicolás Maquiavelo quien afirma: "Ciertamente, en todas las épocas lo que acontece en el mundo tiene similitud con lo ya ocurrido. Esto proviene del hecho de que, siendo todas



las cosas humanas tratadas por personas que tienen y tendrán siempre las mismas pasiones, no pueden dejar de presentar los mismos resultados” (Discurso. III, 43).

Entonces ¿hay continuidad o ruptura entre las distintas tradiciones de pensamiento y en la expresión de las emociones?

\*\*\*

Agradecemos a los y las colegas de Brasil, España, Colombia y Argentina que se interesaron en la problemática de las *emociones*, manteniendo activa la reflexión sobre un tema tan complejo y compartiendo sus investigaciones en nuestro espacio al elaborar tan valiosos artículos. Todos ellos han sido evaluados por la comisión académica compuesta por los Doctores y Doctoras Jorge Ayala (España); Silvia Contaldo (Brasil); Ricardo Da Costa (Brasil); João Lupi (Brasil); Gregorio Piaia (Italia); Paula Pico Estrada (Argentina); Rafael Ramón Guerrero (España); Maria Leonor Xavier (Portugal), permitiéndonos, de este modo, la publicación del presente *libro*.

\*\*\*

Agradezco especialmente a los miembros de la cátedra *Filosofía Medieval* de UNMDP: Victoria Libertad Martínez Larrañaga, Mariano Gabriel Pacheco, Nicolás Martínez Sáez y Ernesto Román, quienes me acompañaron en la realización del Coloquio y Jornadas y en la edición de este libro.

## **ARTÍCULOS**

**Es mejor que Dios se enoje**

**Lactancio explica la ira de Dios contra los epicúreos y estoicos**

**Melhor Deus ficar bravo**

**Lactantius explica a ira de Deus contra os epicureus e estóicos**

**It is better if God gets angry**

**Lactantius explains the wrath of God against the Epicureans and  
Stoics**

*Julián Barenstein*

### **Resumen**

En *De ira Dei* encontramos abundantes argumentos contra las sectas filosóficas más afianzadas en el mundo romano, a saber, el estoicismo y el epicureísmo, en especial contra este último. Tanto estoicos como epicúreos, aunque con diversos argumentos y estrategias, habían defendido la concepción de una divinidad más bien impasible; Lactancio arremeterá contra ellos para dar cuenta, entre otras cosas, del carácter pedagógico de la ira de Dios. A los fines de probar esto, nuestro trabajo está dividido en tres partes. En la primera damos cuenta, de manera sucinta y esquemática, del problema de la ira en general y la de Dios y sus alcances en el mundo cristiano. En el segundo, abordamos la concepción de la divinidad propuesta por los estoicos y los epicúreos tal como lo entiende el propio Lactancio, a saber, especialmente a partir de sus lecturas de Lucrecio (*De rerum natura*), Séneca (*De ira*) y Cicerón (*De natura deorum*, *Disputationes Tusculanae*, *De legibus*). En la tercera, por último, damos cuenta de su postura, entendida como respuesta a las posiciones filosóficas helenísticas.

**Palabras Clave:** Apologética – Lactancio – epicureísmo – estoicismo – ira divina.

### **Resumo**

Em *De ira Dei* encontramos argumentos abundantes contra as seitas filosóficas mais estabelecidas no mundo romano, a saber, o estoicismo e o epicurismo, e especialmente contra o último. Tanto os estóicos quanto os epicureus, embora com vários argumentos e estratégias, haviam defendido a concepção de uma divindade bastante impassível; Lactantius irá atacá-los para explicar, entre outras coisas, a natureza pedagógica da ira de Deus. Para fins de teste, nosso

trabalho está dividido em três partes. No primeiro, damos um relato sucinto e esquemático do problema da raiva em geral e de Deus e seu alcance no mundo cristão. Na segunda, abordamos a concepção de divindade proposta pelos estóicos e epicureus tal como entendida pelo próprio Lactânio, a saber, especialmente a partir de suas leituras de Lucrecio (*De rerum natura*), Sêneca (*De ira*) e Cícero (*De natura deorum*, *Disputationes Tusculanae*, *De legibus*). Na terceira, por fim, damos conta de sua posição, entendida como uma resposta às posições filosóficas helenísticas.

**Palavras-chave:** Apologética – Lactantius – Epicurismo – Estoicismo – ira divina.

### Abstract

In *De ira Dei* I find several arguments against the most entrenched philosophical sects in the Roman world, namely Stoicism and Epicureanism, and especially against the latter. Both Stoics and Epicureans, although with different arguments and strategies, had defended the conception of an impassive divinity; Lactantius will attack them to account, among other things, for the pedagogical nature of God's wrath. For the purposes of testing this, my paper is divided into three parts. In the first, I give a succinct and schematic account of the problem of wrath in general and that of God and its scope in the Christian world. In the second, I address the conception of divinity exposed by Stoics and Epicureans as understood by Lactantius himself, namely, especially from his readings of Lucretius (*De rerum natura*), Seneca (*De ira*) and Cicero (*De natura deorum*, *Disputationes Tusculanae*, *De legibus*). In the third, finally, I give an account of his position, understood as a response to Hellenistic philosophical positions.

**Key-words:** Apologetics – Lactantius – Epicureanism – Stoicism – divine wrath.

\*\*\*

### Introducción

Desde Gregorio magno (*Mor. in Job*, XXXI, 45) a esta parte, si no desde antes, explicar por qué y cómo puede Dios airarse ha sido un problema para muchos autores cristianos. Por mencionar sólo algunos casos, podríamos referirnos a las celebérrimas especulaciones de Agustín (*Civ. Dei.*, IX) y Tomás (*ST I-II* q. 24 a2) sobre este asunto, empero nos interesa aquí exponer las de un autor que los antecede: Lucio Cecilio Firmiano Lactancio (245-325), más conocido como Lactancio, sin más. Nuestro autor pertenece, pues, a la 'etapa heroica' del cristianismo: habiendo transcurrido su existencia en medio de las persecuciones y el clima hostil de África romanizada, llegó a ver la conversión de Constantino para morir significativamente en 325, año en el que habría de celebrarse el primer concilio ecuménico de la Iglesia católica. Nos detendremos, pues, en su opúsculo *De ira Dei* (aunque nos referiremos eventualmente a sus otras obras, *De Opificio Dei*, *De mortibus persecutorum* y a la monumental *Divinarum Institutionum Libri VII*). La originalidad del tratado de Lactancio acerca de

la ira de Dios se vislumbra a partir de dos consideraciones: 1) la mayoría de los autores cristianos, anteriores y posteriores a él, se apoyan –al describir la ira de Dios– en los solos testimonios de las Escrituras y 2) lo hacen desde y en el marco de una postura cristiana a ultranza, i.e., la de un cristiano que se refiere a otros cristianos. El punto de vista de Lactancio excede, y con creces, estos dos límites, él no se basa sólo en los testimonios bíblicos ni se dirige sólo a los cristianos, y ello –según pensamos– a causa del carácter apologético de su producción. Así las cosas, en *De ira Dei* encontramos abundantes argumentos contra las sectas filosóficas más afianzadas en el mundo romano, a saber, el estoicismo y el epicureísmo y, en especial, contra este último. Para decirlo con pocas palabras, tanto estoicos como epicúreos, aunque con diversos argumentos y estrategias, habían defendido la concepción de una divinidad impasible; Lactancio arremeterá contra ellos para dar cuenta, entre otras cosas, del carácter pedagógico de la ira de Dios<sup>1</sup>. A los fines de probar esto, nuestro trabajo está dividido en tres partes. En la primera damos cuenta, de manera sucinta y esquemática, del problema de la ira en general y la de Dios y sus alcances en el mundo cristiano. En el segundo, abordamos la concepción de la divinidad propuesta por los estoicos y los epicúreos tal como lo entiende el propio Lactancio, a saber, especialmente a partir de sus lecturas de Lucrecio (*De rerum natura*), Séneca (*De ira*) y Cicerón (*De natura deorum, Disputationes Tusculanae, De legibus*). En la tercera, por último, damos cuenta de su postura, entendida como respuesta a las objeciones filosóficas.

### **1. Hacia el problema de la ira de Dios en Lactancio.**

La ira es una pasión que tiene un status privilegiado en la cultura antigua, si es que así podemos considerarlo. Los filósofos paganos más importantes advierten una y otra vez contra su poder destructor que entraña y, sin duda alguna, Séneca en su *De ira* es por demás explícito sobre el tema. Al comienzo de esta obra, dedicada a su hermano Novatus y dividida en tres libros de extensión desigual, el filósofo estoico pasa lista a todos los perjuicios que trae para el género humano:

...verás carnicerías y envenenamientos, mutuas acusaciones de reos y destrucciones de ciudades, extinciones de pueblos enteros y las cabezas de sus príncipes subastadas al mejor postor, antorchas lanzadas sobre los techos

---

<sup>1</sup> Cf. *De ira Dei*, 20.2-3.

e incendios no limitados a las murallas sino relucientes con llama hostil por enormes extensiones de tierras [...] los cimientos apenas reconocibles de ciudades famosísimas, la ira los derrumbó [...] paisajes desérticos [...] la ira los desoló...<sup>2</sup>

La ira es, pues, la peor de todas las pasiones que puede sufrir –valga la redundancia– un ser humano, puesto que donde las demás apenas se muestran (*apparent*), ésta todo lo contamina (*eminet*)<sup>3</sup>.

Si uno no se convence con las primeras elucubraciones de Séneca, en vano puede seguir leyendo el resto de la obra: los ejemplos tomados de textos históricos, mitológicos y de la propia experiencia se repiten sin solución de continuidad para conformar una suerte de *crescendo* que termina, por poco, espantando al lector, cuyo único resguardo es, al parecer, la *ἀπόθεια* estoica.

Nos hemos detenido en este texto porque si Lactancio alude a otras obras de autores paganos, el *De ira* senequiano es omnipresente en su opúsculo<sup>4</sup>, y ello por dos motivos: primero, porque si bien ya Epicuro y Zenón de Citio se habían referido indirectamente al tema de la ira, es Séneca el primero en dedicarle un tratado completo y, segundo, porque aunque Lactancio da cuenta de poseer conocimientos de la lengua y de la cultura griega, su formación retórica y después, filosófica y teológica, está circunscrita a la lengua latina y a la cultura romana.

Ahora bien, la ira, en tanto que una pasión propiamente humana entraña consecuencias terribles. Si hemos de adjudicar esa misma pasión a Dios, tal como hace Lactancio siguiendo de cerca el texto bíblico, la cuestión se vuelve mucho más espinosa, porque ¿Cómo podría Dios airarse? ¿Por qué podría airarse? ¿Se trataría de un mismo tipo de ira? Y en todo caso ¿Qué es Dios y qué cualidades se le deben atribuir? Es por esta pregunta por donde comienza el *De ira Dei* y la respuesta de Lactancio se construye, como enseguida veremos, sobre la crítica a epicúreos y estoicos.

## 2. Dios, de acuerdo con los epicúreos y los estoicos.

---

<sup>2</sup>Videbis caedes ac venena et reorum mutuas sordes et urbium clades et totarum exitia gentium et principum sub civil hasta capita venalia et subiectas tectis faces nec intra moenia coercitos ignes sed ingentia spatia regionum hostili flamma relucentia [...] nobilissimarum civitatum fundamenta vix notabilia: has ira deiecit [...] solitudines per multa milia sine habitatore desertas: has ira exhaustit. (SÉNECA, *De ira*, II.1-2).

<sup>3</sup> Cf. *De ira*, I.7.

<sup>4</sup> A modo de ejemplo compárese *De ira*, III.3, 3 y *De ira Dei*, V.3.

Antes de entrar en materia se debe tener en cuenta que, a pesar de que los menciona, Lactancio no ataca a los platónicos ni a los aristotélicos. Ello se debe, en nuestra opinión, a que epicureísmo y estoicismo son las dos sectas filosóficas más extendidas en el mundo romano<sup>5</sup> en el que escribe y, más aun, aquellas que representan los mayores peligros para el cristianismo naciente<sup>6</sup>.

Epicuro, tantas veces considerado ateo, nunca negó la existencia de los dioses. Antes bien, estos no eran para él otra cosa que un modelo a seguir. En efecto, el objeto último de su filosofía –como el de toda la ‘filosofía helenística’– no era otro que la *αὐτάρκεια* o autosuficiencia y él entendía que ésta sólo se podía alcanzar por medio de la *ἀταραξία*, término que designa un estado en el que el alma se encuentra literalmente ‘sin perturbaciones’, en una suerte de placer constante o *καταστηματικός*. La *ἀταραξία* es, pues, un estado de felicidad (*εὐδαιμονία*) en el que nada se necesita: ni el hambre ni la sed ni el cansancio nos afectan. En este estado se encuentran los dioses de manera permanente y es por ello que pueden oficiar de modelo de vida. La cuestión es –y aquí está el problema para Lactancio– que, si los dioses viven una vida enteramente feliz y sin mengua ¿por qué van a dignarse a bajar su vista hacia nosotros, míseros mortales? En otras palabras: a los dioses, siempre según Epicuro, no les interesan en lo más mínimo los asuntos humanos, es absurdo entonces acudir a los templos buscando su favor o su perdón. Y es que son indiferentes respecto de los asuntos humanos porque no tienen nuestras mismas pasiones: dado que son incapaces de hacer el bien o el mal, debemos vivir una vida *como si* no hubiera dioses, puesto que ni se aíran con nosotros ni les inspiramos compasión. Este argumento que hemos reconstruido, Lactancio no lo lee directamente de las obras de Epicuro sino del compendio de esta doctrina que hace Cicerón en su célebre *De natura deorum*, una obra en la que el Arpinate muestra cierto desprecio por la filosofía del Jardín<sup>7</sup>. Empero nuestro autor saca una conclusión extra: negar la incidencia de la divinidad en los asuntos humanos es negar la propia existencia

---

<sup>5</sup> Cf. MAS TORRES, Salvador, (2018), *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*, Madrid, UNED, esp. pp. 11-40; también cf. MAS TORRES, SALVADOR, (2006), *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*, Valencia, Tirant Lo Blanch, esp. caps. IV y V; SEDLEY, David, (2009), “Epicureanism in the Roman Republic” en WARREN, James (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 29-45; ERLER, Michael, (2009), “Epicureanism in the Roman Empire” en WARREN, James (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism...*, pp. 46-64; y LONG, Anthony, (1984 (1975)) *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza, esp. pp. 225-237.

<sup>6</sup> Es dable tener en cuenta que Lactancio había atacado estas dos escuelas también en sus *Institutiones divinae*, especialmente en el libro III.

<sup>7</sup> Cf. *De natura deorum*, I. 43-56 y 115-124.



de Dios<sup>8</sup> y pensar que todo sucede por azar<sup>9</sup>, y esto es inaceptable porque niega el plan divino, cosa que ya había defendido, p.e., en *De opificio Dei*<sup>10</sup>.

El caso de los estoicos es diferente. Ellos sostienen una concepción racional de la realidad, es decir, una tal, según la cual está gobernada por una razón universal a la que llaman *Λόγος*, y a la que identifican con la providencia divina, cosa que el propio Lactancio sostenía en *De mortibus persecutorum* y en los *Divinarum Institutionum Libri*<sup>11</sup>. Dios, entonces, de acuerdo con la escuela estoica, está presente en la realidad, actúa, la ordena, la guía, le da una teleología<sup>12</sup>. En términos éticos esto implica que los seres humanos tenemos la obligación de acoplarnos a esa providencia a la que, aunque no podamos conocerla, debemos aceptarla racionalmente, puesto que poseemos una parte, aunque mínima, de ese *Λόγος*. La *ἀπάθεια*, a saber, la capacidad de no ser afectado por aquello que no se puede controlar, es el estado anímico ideal para el estoico y cumple la misma función que la *ἀταραξία* entre los epicúreos: asegurar la *αὐτάρκεια* y, por tanto, la felicidad o *εὐδαιμονία*. A la luz de esta concepción, mucho más cercana a la del cristianismo, Dios es el autor de todo bien, pero no puede hacer el mal, ni mucho menos airarse<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf.: Hucusque peruenit sapientis hominis disputatio, cetera quae sequuntur obticuit: scilicet quia nec cura sit in eo nec prouidentia, ergo nec cogitationem aliquam nec sensum in eo esse ullum; quo efficitur ut non sit omnino. Ita cum gradatim descendisset, in extremo gradu restitit, quia iam praecipitium uidebat. Sed quid prodest reticuisse ac periculum dissimulasse? Necessitas illum uel inuitum cadere coegit; dixit enim quod noluit, quia argumentum sic ordinauit ut ad illud quod deuitabat necessario deueniret. Vides igitur quo perueniat, ira sublata et deo adempta. Denique aut nullus id credit aut admodum pauci, et quidem scelerati ac mali, qui sperant peccatis suis inpunitatem. Quod si et hoc falsum esse inuenitur, nec iram in deo esse nec gratiam, ueniamus ad illud quod tertio loco positum est. (*De ira Dei*, 4.13-15).

<sup>9</sup> En el candor de su argumentación Lactancio asume, erróneamente, que la concepción de una naturaleza atomística en Lucrecio, Epicuro, Leucipo y Demócrito es idéntica. A diferencia de los últimos, Epicuro introduce un nuevo elemento en la teoría atomista, a saber, el *clinamen*. Se trata del movimiento espontáneo de los átomos, uno tal que los saca, por así decir, del determinismo absoluto al que se veían restringidos en los términos de Leucipo y Demócrito. (Cf. a modo de ejemplo, *De ira Dei*, 10.16, 10.33, 10.47; sobre este tema ha trabajado Cyril Bailey en una ya clásica investigación: BAILEY, Cyril, (1964 (1928)), *The Greek Atomists and Epicurus*, New York, Russell & Russell).

<sup>10</sup> Cf. *De opificio Dei*, 2.1-10 et passim.

<sup>11</sup> Cf. *De mortibus persecutorum*, 1.7 et passim y *Divinarum Institutionum Libri VII*, esp. libro VII. Ver también, COLEMAN, Anthony, (2017), *Lactantius and the Doctrine of Providence*, Gorgias Press, USA, pp. 61ss.

<sup>12</sup> Cf. *De ira Dei*, 5.1.

<sup>13</sup> Cf.: Faurabilis admodum ac popularis oratio non cadere in deum hanc animi pusillitatem ut ab ullo se laesum putet, qui laedi non potest, ut quieta illa et sancta maiestas concitetur perturbetur insaniat, quod est terrenae fragilitatis; iram enim commotionem mentis esse ac perturbationem, quae sit a deo aliena. Quod si hominem quoque, qui modo sit sapiens et grauis, ira non deceat, siquidem cum in animum cuiusque incidit, uelut saeua tempestas tantos excitet fluctus ut statum mentis inmutet, ardescant oculi, tremat os, lingua titubet, dentes concrepent, alternis uultum maculet nunc suffusus rubor nunc pallor albescens, quanto magis deum non deceat tam foeda mutatio! (*De ira Dei*, 5.2-3)

En resumen, todo el asunto reformulado en términos lactancianos se resuelve así: los epicúreos niegan la *gratia* y la *ira* de Dios (y esto es negar la existencia de Dios), los estoicos afirman sólo la *gratia divina* pero niegan su *ira* (y esto es afirmar la existencia de Dios, pero también atribuirle a Él características erróneas). Aquí, no está de más decirlo, con *gratia* se significan todos los bienes divinos que recaen sobre los hombres y con *ira*, todos los males que tienen el mismo origen<sup>14</sup>.

### 3. Pero Dios se enoja, y con razón.

Más allá de las críticas contra el epicureísmo y el estoicismo que esgrime también en las *Divinarum Institutionum Libri VII*, los argumentos que utiliza Lactancio en *De ira Dei* para explicar la gracia y la ira de Dios en contra estas sectas filosóficas se pueden leer como una consecuencia lógica de las elucubraciones de su *De opificio Dei*. Así las cosas, aunque en el texto señorea una concepción negativa del ser humano, considera al hombre como el rey de las criaturas, etc., pero alega que lo que lo distingue del resto de la Creación es no el hecho de ser racional ni risible sino el poder de percibir la fuerza y potestad divinas<sup>15</sup>. Esto hace que la religión –y debemos entender la ‘religión verdadera’– resulte absolutamente necesaria, pues de ella procede el verdadero conocimiento de la divinidad<sup>16</sup>. Más aun, la ira de Dios asegura la cohesión social y la continuidad de la religión en tanto institución: “¿Cómo -se pregunta- se podría sostener y conservar la propia religión sin el miedo? Porque, en efecto, lo que no se teme, se desprecia, y lo que se desprecia, no se honra”<sup>17</sup>. Se trata de una actitud que no volveremos a encontrar tan descarnadamente hasta los tiempos de Hobbes: si Dios no reprimiera nuestros deseos con la justicia, los seres humanos viviríamos en el asesinato y en la impiedad<sup>18</sup>: “¿Qué puede ser más atroz, qué puede ser más cruel que el hombre, si una vez eliminado un miedo superior, pudiese engañar o despreciar el vigor de las leyes?”<sup>19</sup>. El temor de Dios asegura, pues, la cohesión social. Este temor resultaría

---

<sup>14</sup> Cf. *De ira Dei*, 4.1-15, 5.1-17.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, 7.6. En referencia a la última afirmación, Lactancio sigue de cerca a Cicerón, cf. *De legibus*, I.24.

<sup>16</sup> Cf. *De ira Dei*, 7.15.

<sup>17</sup> “...quomodo religio ipsa sine metu teneri aut custodiri potest? Quod enim non metuitur, contemnitur, quod contemnitur, utique non colitur”. (*De ira Dei*, 8.7)

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, 12.2. Sobre este punto ver DEPALMA DIGEZER, Elizabeth, (2000), *The Making of a Christian Empire. Lactantius & Rome*, Ithaca-London, Cornell University Press, pp. 64ss.

<sup>19</sup> Quid erit homine truculentius, quid inmitius, si dempto metu superiore uim legum aut fallere potuerit aut contemnere? (*De ira Dei*, 12.4)

extinguido si el hombre se convenciera de que Dios está privado de ira<sup>20</sup>. Y más todavía: si no existiera el mal no se podría sostener que somos animales racionales<sup>21</sup> puesto que así al ser humano se le quitaría la sabiduría<sup>22</sup>: “a menos que conozcamos el mal, no podemos conocer el bien”<sup>23</sup> y esto –alega– no lo vio Epicuro ni ningún otro de su escuela. Es, pues, necesario que Dios se mueva hacia las dos partes: a la gracia a causa de la justicia de los hombres y hacia la ira, cuando observa los hombres son injustos<sup>24</sup>.

Empero también son vanas las razones de quienes no admiten que Dios se enfurezca pero sí que muestre su favor, porque esto –sigue el autor del *De ira Dei*– no puede suceder sin la ira<sup>25</sup>. La cuestión es que Lactancio asume que amar el bien implica odiar el mal, como si se tratara de dos caras de la misma moneda. No obstante Dios está libre, sí, de muchos sentimientos: de la pasión, temor, avaricia, tristeza y envidia, entre otros, porque son sentimientos de vicios<sup>26</sup>. Pero el desentenderse de los crímenes, lejos de ser un vicio es más propio de la crueldad que de la piedad y, por tanto, de la injusticia<sup>27</sup>. Los estoicos, pues, que atribuyen a Dios solo la gracia, no han visto –sostiene Lactancio– que hay una ira justa y otra injusta. La ira injusta es identificada como una suerte de *furor* mientras que la ira justa no es sino una “corrección de los vicios”. Así es puesto que los pecados no se pueden ‘vengar’ sin ira.

Resta aclarar por qué Dios se enfurece mientras que prohíbe al hombre que se enfurezca. La cuestión es que la ira del hombre es injusta y se funda en un impulso temporal, mientras que Dios no se enfurece por nada pasajero. Asimismo, porque su ira es eterna y perfecta su virtud, Dios nunca se aíra con alguien que no lo merezca<sup>28</sup>, y su ira permanece eternamente si no es aplacada con la reforma de las costumbres. Así las cosas, Dios puede hacer el bien y puede dañar o herir. En Dios hay, pues, *gratia e ira*.

Consciente de las contradicciones de su punto de vista, Lactancio agrega una cláusula *ad hoc*: finaliza sus especulaciones alegando que la ira humana no está totalmente

---

<sup>20</sup> Cf. *Ibíd.*, 12.5.

<sup>21</sup> Cf. *Ibíd.*, 12.16.

<sup>22</sup> Cf. *Ibíd.*, 12.19.

<sup>23</sup> “Si tollantur mala, tolli pariter sapientiam nec ulla in homine uirtutis remanere uestigia, cuius ratio in sustinenda et superanda malorum acerbitate consistit”. (*De ira Dei*, 13.24)

<sup>24</sup> Cf. *Ibíd.*, 15.5.

<sup>25</sup> Cf. *Ibíd.*, 16.6.

<sup>26</sup> Cf. *Ibíd.*, 16.7.

<sup>27</sup> Cf. *Ibíd.*, 17.10.

<sup>28</sup> Cf. *Ibíd.*, 21.1-2.

prohibida puesto que tiene su origen en el hígado<sup>29</sup>, en una clara alusión a la antropología hipocrática<sup>30</sup>, y dado que el ser humano es una hechura divina, en este nada hay en vano, i.e., algunas veces, parece, el hombre también puede airarse justamente.

## Conclusión

A lo largo de nuestro recorrido hemos presentado esquemáticamente las especulaciones acerca de la ira en el mundo cristiano y pagano para dar cuenta, primero, de la forma en que Lactancio lee las filosofías epicúrea y estoica y, segundo, de las críticas que efectúa a esas filosofías sobre sus respectivas posturas ante la posibilidad de que Dios pueda airarse. En términos generales, la ira de Dios se justificaría, según Lactancio, por tres motivos: (1) la ira divina es necesaria para la cohesión social, (2) para sostener la religión y (3) porque siempre es justa. En el primer caso, Dios representa, en última instancia, el fundamento de la autoridad civil: el miedo a la ira divina es condición del respeto a las leyes. En el segundo y, por extensión, Dios es el fundamento de la autoridad religiosa, i.e., el miedo a su ira asegura la permanencia de la religión, de donde procedería el conocimiento que tenemos de la divinidad; y este conocimiento es lo que nos distingue de todos los demás seres que pueblan el mundo. En el tercero, a la luz de la infinita y eterna justicia de Dios y a diferencia de la ira propiamente humana, la ira divina siempre es justa. Así pues, contra los epicúreos, que sostenían que Dios no se entremezclaba en los asuntos humanos y contra los estoicos, que sostenían que Dios era el autor de todo bien o *gratia* pero no del mal o *ira*, Lactancio afirma que en Dios se dan las dos cosas: *gratia* e *ira* no son, a la luz de sus pensamientos, sino dos caras de una misma moneda. Finalmente, en el candor de su argumentación, el autor del *De ira Dei* se ve llevado a realizar una concesión ulterior: el hombre, en tanto que hechura divina, tiene en sí, corporalmente, el germen de la ira, en el hígado, por consiguiente, es evidente que puede airarse, aunque sólo en ocasiones, con justicia. Para esclarecer este último punto debemos entrar de lleno en la antropología lactanciana, pero esto es parte de otro trabajo.

---

<sup>29</sup> Cf.: “Sed tamen non ita se res habet. Nam si omnino prohiberet irasci, ipse quodammodo reprehensor opificii sui fuisset, qui a principio iram iecori hominis indidisset, siquidem creditur causa huius commotionis in umore fellis contineri” (*De ira Dei*, 21.4). También cf. (*De opificio Dei*, 14.4).

<sup>30</sup> Como es sabido, en la antropología hipocrática se considera la existencia de cuatro humores en el cuerpo humano, uno de ellos es el responsable de la ira, la bilis, secretada por el hígado.

## *La eutrapelia*

### **Recepción en los primeros cristianos y en los Padres de la Iglesia**

## *The eutrapelia*

### **Reception in the first Christians and in the Church Fathers**

## *A eutrapelia*

### **Recepção nos primeiros Cristãos e nos Padres da Igreja**

*Nicolás Martínez Sáez*

#### **Resumen**

Aristóteles ha planteado el problema acerca de la actitud correcta que se debe adoptar para el descanso del alma frente a las fatigas cotidianas. Así entonces, ofrece una respuesta al exponer la virtud de la *eutrapelia* o del juego como un término medio entre un defecto y un exceso.

En el mundo grecorromano, el juego se destaca en primer plano y el carácter lúdico de la sociedad se manifiesta en el ‘pan y circo’ que pedía el público a las autoridades políticas. Los Padres de la Iglesia fueron muy críticos con los juegos y los espectáculos romanos que contrastaban con el cariz de seriedad con que se predicaba el *kerigma* cristiano. Esto se manifiesta en algunas expresiones que encontramos en Taciano, Tertuliano, Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona.

Cuando Jerónimo trabaja sobre los textos sagrados griegos el término *eutrapelia* es traducido por el término peyorativo *scurrilitas* que significa algo así como “chiste o dicho grosero”. En esta evolución semántica se denota este cambio de actitud respecto al concepto griego y donde el juego es considerado algo peligroso y ofensivo hacia Dios. Esta aversión hacia el juego constituye una invariante durante varios siglos dentro de la cultura occidental cristiana que tendrá que esperar hasta fines del siglo XII y principios del XIII para iniciar un proceso de revisión y cambio hacia una actitud más favorable hacia juego.

**Palabras clave:** Aristóteles – *Eutrapelia* – Juegos – Padres de la Iglesia – Cristianismo.

#### **Resumo**

Aristoteles levantou o problema sobre a atitude correta a adotar para o resto da alma diante do cansaço diário. Assim, ele oferece uma resposta expondo a virtude da *eutrapelia* ou do jogo como meio-termo entre o defeito e o excesso.

No mundo greco-romano, o jogo ganha destaque e o caráter lúdico da sociedade se manifesta no pão e no circo que o público pede às autoridades políticas. Os Padres da Igreja eram muito críticos dos jogos e espetáculos romanos, o que contrastava com o olhar sério com o qual o querigma cristão era pregado. Isso se manifesta em algumas expressões que encontramos em Taciano, Tertuliano, João Crisóstomo, Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona.

Quando Jerónimo trabalha nos textos sagrados gregos, o termo *eutrapelia* é traduzido pelo termo pejorativo *scurrilitas*, que passaria a significar algo como “piada ou rudeza”. Nesta evolução semântica esta mudança de atitude é denotada com respeito ao conceito grego e onde o jogo é considerado algo perigoso e ofensivo para com Deus. Esta aversão ao jogo constitui uma invariante durante vários séculos na cultura cristã ocidental que terá de esperar até ao final do século 12 e início do século 13 para iniciar um processo de revisão e mudança para uma atitude mais favorável ao jogo.

**Palavras chave:** Aristoteles – *Eutrapelia* – Jogos – Padres da Igreja – Cristianismo.

### Abstract

Aristotle has proposed the problem about the right attitude to adopt for the rest of the soul in the face of daily fatigue. Thus then, he offers an answer by exposing the virtue of *eutrapelia* or play as a middle ground between a defect and an excess.

In the Greco-Roman world, the game stands out in the foreground and the playful nature of society is manifested in the bread and circuses that the public asked the political authorities. Church Fathers were very critical of Roman games and spectacles, which contrasted with the serious look with which the Christian kerygma was preached. This is manifested in some expressions that we find in Tatian, Tertullian, John Chrysostom, Ambrose of Milan and Augustine of Hippo.

When Jerome works on the Greek sacred texts, the term *eutrapelia* is translated by the pejorative term *scurrilitas*, which would come to mean something like “joke or rude saying”. In this semantic evolution this change of attitude is denoted with respect to the Greek concept and where the game is considered something dangerous and offensive towards God. This aversion to game constitutes an invariant for several centuries within Christian Western culture that will have to wait until the end of the 12th century and the beginning of the 13th century to initiate a process of revision and change towards a more favorable attitude to game.

**Keywords:** Aristotle – *Eutrapelia* – Games – Church Fathers – Christianity.

\*\*\*

## I. Introducción

Aristóteles ha planteado el problema acerca de la actitud correcta que se debe adoptar para el descanso del alma frente a las fatigas cotidianas. Así, entonces, ofrece una respuesta al exponer la virtud de la *eutrapelia* o del juego como un término medio entre

un defecto y un exceso. Tanto en la *Ética Eudemia* como en la *Ética Nicomaquea*, el estagirita aborda el problema del juego como un problema del orden ético.

En el mundo grecorromano, el juego se destaca en primer plano y el carácter lúdico de la sociedad se manifiesta en el *pan y circo* que pedía el público a las autoridades políticas. Los Padres de la Iglesia fueron muy críticos con los juegos y los espectáculos romanos que contrastaban con el cariz de seriedad con que se predicaba el *kerigma* cristiano. Así pues, consideraron a los juegos como formas de idolatrar al Demonio y encontramos numerosas expresiones, en este sentido, en figuras como Taciano, Tertuliano, Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona.

Cuando Jerónimo trabaja sobre los textos sagrados griegos el término *eutrapelia* es traducido por el término peyorativo *scurrilitas* que significa algo así como “chiste o dicho grosero” Jerónimo sigue el sentido peyorativo que le asigna Pablo de Tarso al término *eutrapelia* y, en esta evolución semántica, se denota el cambio de actitud respecto al concepto aristotélico ya que el juego es considerado, para los cristianos de los primeros siglos, algo peligroso y ofensivo hacia Dios.

La aversión hacia el juego constituye una invariante durante varios siglos dentro de la cultura occidental cristiana que tendrá que esperar hasta finales del siglo XII y principios del XIII para iniciar un proceso de revisión y cambio hacia una actitud más favorable hacia el juego. En el ámbito filosófico, esto se reflejará en las obras de Alberto Magno y Tomás de Aquino quienes recuperarán la virtud de la *eutrapelia* como una virtud social donde el juego encuentra coordenadas para pensarse como actividad no pecaminosa y hasta necesaria. La centralidad del juego en el mundo occidental cristiano quedará establecida a partir del *Libro de los juegos de Axedrez, Dados e Tablas* (1283) del rey Alfonso X que tendrá una gran influencia para pensar a los juegos no solamente como nobles distracciones sino como ciencia, arte e imagen del mundo.

## **II. El planteamiento del problema en Aristóteles**

La ética de Aristóteles tiene su origen en la sabiduría colectiva del quehacer humano para remontarse desde allí hacia los principios inteligibles de la moralidad<sup>1</sup>. También es

---

<sup>1</sup> Cf. ROSS, D. W., *Aristóteles* (Trad. Diego F. Pró), Charcas, Buenos Aires, 1981, p. 227.



una parte de la política que es, a su vez, la ciencia práctica suprema<sup>2</sup> y toda la propuesta ética aristotélica presenta un carácter teleológico debido a que la moralidad consiste en que las acciones deben estar orientadas hacia el bien del hombre. De esta manera, quien determina lo que es el bien para el hombre es la ciencia política<sup>3</sup>. Aristóteles considera que la vida contemplativa, dentro del tiempo de ocio [*scholé*], es el fin más elevado de la vida humana que consiste en cierta actividad del alma de acuerdo a la virtud<sup>4</sup>. Esta es la *eudaimonía*, que traducimos muchas veces como ‘bienestar’ o ‘felicidad’ y que está acompañada, necesariamente, de placer y requiere de cierta prosperidad en bienes externos<sup>5</sup>. Así pues, Aristóteles diferencia dos tipos de virtudes: las “virtudes éticas” que proceden de la costumbre y las “virtudes dianoéticas” que se originan en la enseñanza. Las virtudes éticas son modos de ser del alma que nos disponen a tender hacia el término medio en las acciones, palabras y pasiones frente a dos vicios, uno por exceso y otro por defecto<sup>6</sup>. De esta manera, ocio, felicidad y virtud forman parte de los conceptos nodales que estructuran la ética del estagirita.

En *Ética Nicomaquea*, Aristóteles expresa que “Se cree, también que la felicidad radica en el ocio, estamos no ociosos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz”<sup>7</sup>. Así entonces, ¿qué significa en boca de Aristóteles la expresión “estamos no ociosos”? Josef Pieper, analiza directamente este término en griego y, advierte, que “estar no ocioso” [*ascholía*] es una palabra negativa que tenían los griegos para la actividad laboral cotidiana, es decir, para el trabajo y, la misma situación, se repite en latín con el término *neg-otium*<sup>8</sup>.

Así, entonces, en el “estar no ocioso” se suceden tanto momentos de trabajo para la subsistencia como momentos de descanso. Como señala Aristóteles no refiere al trabajo que hacen los esclavos –y que priva de ‘ocio’ a la mente– sino al que realizan los hombres libres para la subsistencia de su familia<sup>9</sup>. Así entonces, en el descanso [*anápausis*] que sucede y precede al tiempo de trabajo y que es necesario para la vida

---

<sup>2</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* 1, 1094a 19-27.

<sup>3</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* 5, 1094 a1-b11.

<sup>4</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* 1, 1098a 15-20.

<sup>5</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* 1, 1099a-1099b.

<sup>6</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* 2, 1106b 5-10.

<sup>7</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* 10, 7 1177b 4.

<sup>8</sup> Cf. PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual* (Trad. A. Masegosa, M. Salcedo, L. Ortega & R. Cercós), Ediciones Rialp, Madrid, 1970, p. 13.

<sup>9</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política* 1137b 5-20.

humana es donde encontramos el tiempo para los juegos [*paidiē*]. El planteo no aparece tan claro en la *Ética Nicomaquea* como en la *Política*:

Pero si esto es imposible [el que el juego sea el fin de la vida], y más bien hay que practicar los juegos en medio de los trabajos (pues el trabajo fatigoso necesita descanso, y el juego es para descansar, mientras el trabajo va acompañado de fatiga y esfuerzo), por eso hay que introducir juegos vigilando el momento oportuno de su uso, con la intención de aplicarlos como una medicina, ya que el movimiento anímico que producen es un relajamiento, y mediante este placer se produce el descanso. El ocio, en cambio, parece contener en sí mismo el placer, la felicidad y la vida dichosa. Pero esto no pertenece a los que trabajan sino a los que disfrutan el ocio, ya que el que trabaja lo hace con vistas a un fin que no posee, mientras que la felicidad es un fin, la cual, a juicio de todos los hombres, no va acompañada de dolor, sino de placer<sup>10</sup>.

A partir del pasaje anterior, es posible preguntar cuáles son las implicancias de la aplicación de los juegos como medicina [*pharmakeía*]. La respuesta de Aristóteles es el análisis de la virtud ética a la que llama con el nombre de *eutrapelia*, término habitualmente traducido al español como ‘agudeza’ o ‘gracia’.

El análisis de la *eutrapelia* aparece en sus dos obras éticas. En *Ética Eudemia*, Aristóteles aborda la *eutrapelia* como un modo de ser ético, laudable e intermedio entre la grosería y la bufonería:

La gracia [*eutrapelia*] es también un término medio y, el gracioso [*eutrapelo*], se encuentra entre el rudo e intratable [*ágraikos*] y el bufón [*bomólochos*]. [...] El primero no acepta nada risible, o difícilmente; el otro, fácilmente y con gusto<sup>11</sup>.

Curiosamente en la *Ética Eudemia*, Aristóteles considera que este modo de ser intermedio no es virtud porque no implica una elección sino que es más bien una pasión<sup>12</sup>. Sin embargo, en *Ética Nicomaquea*, el estagirita identifica la *eutrapelia* con una virtud ética que emerge dentro de los momentos de descanso en la vida social humana. Así entonces, Aristóteles afirma la importancia de la distracción con juegos [*diagoge metà paidias*]<sup>13</sup> donde se da una relación social y, por lo tanto, existe un comportamiento que es el correcto. El filósofo identifica a este comportamiento con el del hombre gracioso o ingenioso [*eutrapelo*] frente, por un lado, a los que se exceden

---

<sup>10</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política* 8, 1137b 38-43 y 1338a 5-7.

<sup>11</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* 3, 7 1234a 4-9.

<sup>12</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* 3, 7 1234a 25-30.

<sup>13</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* 4, 1127b 32-34.

como los bufones vulgares y, por otro lado, a los que no dicen nada para provocar risa molestándose por todo:

El que es gracioso [*eutrapelo*] y libre se comportará como si él mismo fuera su propia ley. Tal es el término medio ya sea llamado hombre de tacto o ingenioso. El bufón, por otra parte, es víctima de su bromear y no se respetará a sí mismo ni a los demás, sí puede hacer reír, aun diciendo cosas que ningún hombre de buen gusto diría y algunas que ni siquiera escucharía. El patán es un inútil para estas relaciones sociales, pues no contribuye a ellas y todo lo lleva mal; y el descanso y la diversión parecen ser indispensables para la vida<sup>14</sup>.

En síntesis, observamos que la virtud de la *eutrapelia* es la respuesta aristotélica para un modo de vivir que naturalmente incluye a la risa y al sentido de la oportunidad y que no responde a una regla o norma universal sino que es la ‘prudencia’ del hombre libre la que puede distinguir entre algo con gracia o algo ofensivo. El *eutrapelo* sabe cómo, cuándo, en qué medida y con qué jugar durante los descansos. La *eutrapelia* se convierte, con Aristóteles, en una virtud clave para la buena sociabilidad y convivencia humana.

Es importante advertir que este tiempo de descanso y juegos no se identifica con el ocio griego ya que éste último es la verdadera ocupación humana donde radica la felicidad, actividad esforzada que consiste en la contemplación y es la antítesis del trabajo-descanso. Como observa Johan Huizinga, el uso del término griego *paidiá* no se limitaba a la esfera del juego infantil sino que con sus derivados podía designar todas las formas de juego, hasta las más altas y santas. Así pues, a todas estas palabras se las vinculaba a las expresiones de contento, alegría y despreocupación<sup>15</sup> y es, en estas significaciones, en las cuales el cristianismo encontrará el origen pecaminoso del juego.

### III. La actitud anti-lúdica en los Padres de la Iglesia

En el mundo grecorromano, el juego se destaca en primer plano y, el carácter lúdico de la sociedad, se manifiesta en el *pan y circo* que pedía el público a las autoridades políticas. Sin embargo, los primeros cristianos identifican a los juegos y espectáculos del circo con las costumbres paganas y, por lo tanto, los condenan. De esta manera, la

---

<sup>14</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* 4, 1128a 31-34.

<sup>15</sup> Cf. HUIZINGA, J., *Homo ludens* (Trad. Eugenio Imaz), Madrid, Alianza, 2007, pp. 47-48.

prohibición de los juegos estaba basada en la consigna central del cristianismo: la antítesis entre Dios y el Demonio al cual se idolatra en las diferentes prácticas lúdicas.

Por un lado, entre los Padres griegos destaca Taciano (120-180 d.C.), apologeta anti-griego que se manifiesta contrario a los espectáculos de circo y al teatro. Considera que los ricos romanos se entregan al ocio mientras los gladiadores se venden a éstos para ser matados<sup>16</sup>. A su turno, Juan Crisóstomo (347-407 d.C.), Padre de la Iglesia de Oriente, es quien niega más radicalmente al juego [*paidié*] vinculándolo directamente al demonio:

Pero hay hombres tan locos que, aun habiendo oído estas palabras, todavía dicen: ‘¡Lejos de mí el derramar lágrimas! ¡Concédame Dios que esté siempre en risas y juegos!’ ¿Puede haber cosa más infantil? No es Dios quien concede el juego, sino el diablo<sup>17</sup>.

Así entonces, Crisóstomo delinea los límites de las prácticas que pueden llevar a cabo los buenos hombres cristianos al sostener que “No hay cosa tan ajena al varón cristiano, y tan fuera de lo que se profesa, como buscar recreaciones, entretenimientos y deleites”<sup>18</sup>. Finalmente, afirma:

No es nuestro, ni de nuestra profesión, reír siempre, chacotear siempre, regalarnos, y burlar, deleitarnos y entretenernos, ello es más propio del demonio, que de los que son llamados al camino de la eterna salvación<sup>19</sup>.

Por otro lado, entre los Padres latinos, Tertuliano (160-220 d.C.) es apologeta, maestro en teología moral y ascética y uno de los más críticos de las costumbres del mundo romano. Por ese motivo, escribe un tratado polémico titulado *De spectaculis* donde condena los juegos y espectáculos que promueven el culto al emperador o están bajo la protección de los dioses romanos<sup>20</sup>. Así entonces, Tertuliano señala el origen pecaminoso de las diferentes prácticas lúdicas con que los romanos se divierten:

Común es, pues, el origen de los juegos de cada clase, comunes son sus denominaciones como comunes son sus causas. E igualmente es necesario que tengan preparativos comunes sobre el pecado de la idolatría general y de su fundadora<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. TACIANO, *Discurso contra los griegos* 23.

<sup>17</sup> Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía 6 sobre el Evangelio de san Mateo*.

<sup>18</sup> Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía 1 sobre la epístola de san Pablo*.

<sup>19</sup> Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía 7 sobre el capítulo 2 de san Mateo*.

<sup>20</sup> Cf. TERTULIANO, *De spectaculis* 5, 1-6.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.* 7, 1.

Al ser la idolatría la esencia del juego, el espectáculo dedicado a honrar dioses es una ofensa contra el Dios único y los gestos lascivos y entrega apasionada al juego es una actividad donde perder el alma y alejarse de la Iglesia<sup>22</sup>.

Huizinga señala que ningún análisis biológico explica la intensidad del juego y en la capacidad suya de “hacer perder la cabeza” es donde radica la esencia del juego<sup>23</sup>. Así pues, para los apologistas, precisamente en esa afición inmoderada radicaba el problema del juego debido a que el hombre cristiano no podía entregarse y servir a dos Señores. El pasaje evangélico indica esto mismo ya que al servir a dos Señores necesariamente se menospreciará a uno y se amará a otro. Tertuliano cita este fragmento de *Mateo* 6, 24-34 para luego proponer algunas preguntas:

Ciertamente no faltan también otros testimonios de aquellos que participando de los espectáculos del diablo quedaron privados del Señor. Pues nadie puede servir a dos señores. ¿Qué hay de común entre la luz del día y las tinieblas?, ¿qué entre la vida y la muerte?<sup>24</sup>

La misma actitud anti-lúdica se repite en uno de los Padres de la Iglesia latina y maestro de Agustín de Hipona, Ambrosio de Milán (340-397 d.C.) quien, por su influencia, logra que el emperador Teodosio I prohíba los Juegos Olímpicos en el año 393 por considerarlos paganos. Así pues, tomando la cita del *Evangelio de Lucas* donde se afirma: “¡Ay de los que reís ahora! porque tendréis aflicción y llanto”<sup>25</sup>, Ambrosio identifica las risas con los juegos para concluir que todo juego debe ser evitado: “El Señor dice: ‘Ay de vosotros que reís, porque lloraréis’. Creo que hay que prescindir no sólo de los excesos, sino de todos los juegos”<sup>26</sup>.

Su discípulo, Agustín de Hipona, también sigue la línea condenatoria cuando relata en sus *Confesiones* los pecados de la niñez y cómo el juego, particularmente, los espectáculos y los juegos de pelota, se oponía a los planes educativos de sus mayores:

Señor Dios mío, pecaba obrando contra los mandatos de mis padres y de aquellos maestros. Pues podía más tarde usar bien las letras que los míos,

---

<sup>22</sup> Cf. LEÓN, M. A. B.; HENRÍQUEZ, G. S. & Torrado, C. V., *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*, Ediciones clásicas, Madrid, 2001, pp. 96-98.

<sup>23</sup> Cf. HUIZINGA, J., *Homo ludens...*, p. 13.

<sup>24</sup> Cf. TERTULIANO, *De spectaculis*, 26, 4.

<sup>25</sup> Cf. *LC.* 6, 25.

<sup>26</sup> Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *De Officiis* 1.

con la intención que fuese, querían que aprendiera. No era por elegir algo mejor por lo que desobedecía, sino por amor al juego<sup>27</sup>.

Además, en *Confesiones*, Agustín explica cómo la locura de los juegos circenses hacía perder la cabeza a su amigo Alipio, a quien corrigió no conscientemente sino por intermedio de Dios<sup>28</sup>.

#### IV. Las traducciones del término *eutrapelia* en el mundo cristiano

Ahora bien, esta actitud anti-lúdica que advertimos expresada en los Padres de la Iglesia tiene su correlato en la evolución semántica del término *eutrapelia* que pasará de tener un significado positivo y virtuoso en Aristóteles a otro peyorativo y vicioso dentro del cristianismo primitivo. De esta manera, en el ámbito del lenguaje se refleja este cambio de actitud frente al juego y en la *Epístola a los efesios*, Pablo de Tarso utiliza el término griego para exhortar a los efesios a vivir una vida de buen cristiano y, de esta manera, poder participar de la herencia de Cristo y de Dios:

La fornicación, y toda impureza o codicia, ni siquiera se mencione entre vosotros, como conviene a los santos. Lo mismo de la grosería, las necedades o las chocarrerías [*eutrapelia*], cosas que no están bien; sino más bien, acciones de gracias. Porque tened entendido que ningún fornicario o impuro o codicioso –que es ser idólatra– participará en la herencia del Reino de Cristo y de Dios<sup>29</sup>.

Pablo utiliza el término griego *eutrapelia* como sinónimo de ‘broma’ o ‘chocarrería’, tal como se traduce en la *Biblia de Jerusalén*. La Real Academia Española, en su primera acepción, señala que chocarrería es un “chiste o dicho grosero” y en una segunda acepción, en desuso, lo define como sinónimo de ‘fullería’, es decir, como trampa en el juego. Así pues, observamos que en la época en que Pablo redacta la epístola, el término *eutrapelia* tal como fue desarrollado por Aristóteles, ya no tiene el mismo significado. Por lo tanto, no nos es posible encontrar a la *eutrapelia* dentro de la moralidad y el ascetismo del cristianismo primitivo. En este sentido, Hugo Rahner advierte que, más allá de la traducción que podamos hacer, el término *eutrapelia* que utiliza Pablo tiene un sentido peyorativo que se demuestra al ponerse en disyunción con otros términos

---

<sup>27</sup> Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* 1, 9, 15.

<sup>28</sup> Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* 6, 7, 12.

<sup>29</sup> Cf. *EF.* 5, 3-5

vinculados con lo que no está bien que haga el hombre cristiano<sup>30</sup>. Tal razón se debe a que, en la tardoantigüedad, el término había perdido matices y adquirido otros sentidos confundiéndose con el término griego *bomolochia* o bufonería. De esta manera, cuando se hacía referencia a un hombre *eutrapelo* se lo pensaba como alguien charlatán y despreciable.

Entre los Padres de la Iglesia griega, Clemente de Alejandría (150-216) utiliza también el término *eutrapelia* en el mismo sentido de Pablo cuando en su obra *El Pedagogo* exhorta a los cristianos a vivir sin bromas, causa de querellas, batallas y odios: “Por eso aplaudo al Apóstol [Pablo] cuando exhorta a no dejar escapar expresiones de mofa [*eutrapela*] o impertinentes”<sup>31</sup>.

La lengua griega fue, hasta el siglo IV, la lengua de la liturgia en Roma y a partir del pontificado del papa Dámaso (360-382) se produce la latinización completa y definitiva<sup>32</sup>. La traducción del término griego *eutrapelia* por el término latino peyorativo *scurrilitas* es consecuencia del trabajo del secretario privado de Dámaso y también entusiasta de Tertuliano, Jerónimo de Estridón (340-420 d.C.), quien revisara la Biblia latina dando como resultado la conocida *Vulgata*. En términos generales *scurrilitas* refería al vicio de los actores de teatro<sup>33</sup>. Así entonces, siguiendo al espíritu helénico paulino y a los Padres, Jerónimo recoge el significado bíblico e interpreta a la *eutrapelia* como incompatible con el ideal de vida santo que participa del sacrificio de Cristo y está en contraste con las prácticas de los hombres paganos.

La traducción de Jerónimo está exigida por la dicotomía entre la vida seria y el juego/pecado que se presenta en la conciencia propia del cristianismo. Así entonces, Jerónimo habla de burlón [*scurra*] que corresponde al griego bufón [*bomolochos*] y de esta manera suprime el sentido del término medio aristotélico para identificarlo con su exceso. Asimismo, podemos afirmar que, con Jerónimo, culmina un giro lingüístico iniciado por los primeros cristianos y que tendrá como consecuencia el olvido de la virtud de la *eutrapelia* dentro de la cultura occidental cristiana. En consecuencia, la

---

<sup>30</sup> Cf. RAHNER, H., *Man at play* (Trad. B. Battershaw & E. Quinn), New York, Herder and Herder, 1967, p. 96.

<sup>31</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* 2, 7, 3.

<sup>32</sup> Cf. LEÓN, M. A. B.; HENRÍQUEZ, G. S. & Torrado, C. V., *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo...*, p. 93.

<sup>33</sup> Cf. TORRADO, C. V. & JANOT, J. B., “Sobre la *eutrapelia*, o la virtud del juego. Moralidad, historia y educación”, *Bordón*, 65, 1, 2013, pp. 47-58.



actitud anti-lúdica será favorecida por esta práctica discursiva que prevalecerá durante varios siglos.

Ahora bien, recién en el siglo XII y en el occidente latino, se prepara un terreno histórico y social propicio para la posibilidad de introducir el juego dentro de la vida cristiana: el ámbito ocioso de la corte, la adopción de formas lúdicas en la Universidad, la vida juguetona de los goliardos y los juegos del amor cortés invitan a pensar un tiempo donde el juego pasa a primer plano y donde la vida de los hombres y mujeres medievales se juega, muchas veces, al margen de los establecidos y fijos órdenes sociales. Sin embargo, no será hasta la llegada de las obras de Aristóteles al mundo latinófono por parte de los filósofos árabes, al trabajo de los traductores de Toledo y a las propuestas de Alberto Magno (1199-1280) y Tomás de Aquino (1225-1274), que la *eutrapelia* será restaurada y recuperada dentro ámbito del discurso filosófico. Así entonces, la exégesis teológica cristiana debió lidiar con toda una tradición de condena, censuras y recelos hacia la risa y los juegos. Por un lado, Alberto Magno recupera la idea de que la *eutrapelia* contribuye a la felicidad y que es una virtud social<sup>34</sup>. Por otro lado, en la interpretación de Tomás de Aquino, la virtud aristotélica es pensada como una increpación pero no en el sentido de una contumelia o insulto para deshorrar a alguien sino como una expresión que busca corrección, diversión o chanza y que emerge siempre y cuando se observen las condiciones debidas. Así pues, Tomás sostiene que, en estos casos, no es posible hablar de pecado<sup>35</sup> y define con mayor alcance al concepto aristotélico de *eutrapelia*. Ésta es la virtud que se ocupa no solamente de la conversación ingeniosa o graciosa, que considera al *eutrapélico* como aquel que convierte dichos o hechos en motivo de recreo, sino que es la virtud del juego que es, a su vez, alegría y deleite del alma<sup>36</sup>.

De esta manera, el problema filosófico del juego es recuperado a partir de la dimensión aristotélica de la virtud y, Tomás, intenta distinguir prácticas lúdicas moralmente correctas de aquellas pecaminosas. Afirma que, por un lado, habrá pecado por exceso de juego cuando las acciones jocosas sobrepasen la norma de la razón, es decir, cuando haya pasión por el juego o también cuando no existan las circunstancias debidas para tales acciones y, por otro lado, habrá pecado por defecto cuando no se profiera ni un

---

<sup>34</sup> Cf. ALBERTO MAGNO, *Ethica* 4, t. 3, c. 5, n. 103 y *Super Ethica* 4, l. 15, n. 346.

<sup>35</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 2, 2. c. 72 a. 2.

<sup>36</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 2, 2. c. 168 a. 2.

chiste ni se consiga que los demás bromeen. Sin embargo, intentando compensar el desequilibrio entre Aristóteles y las manifestaciones condenatorias de los Padres de la Iglesia, Tomás considera que la falta de juego es menos viciosa que su exceso<sup>37</sup>. Por lo tanto, sigue la huella de Aristóteles en su preocupación de no confundir al *eutrapelo* con el bufón y a los Padres de la Iglesia en la consideración pecaminosa de determinadas prácticas lúdicas que ofenden a otros injusta y groseramente por exceso.

## V. Conclusiones

Aristóteles observa al juego como una práctica virtuosa que analiza desde el nombre de *eutrapelia*, una correcta forma de distraerse con juegos frente a quienes se toman la vida con una actitud demasiado seria y solemne y ante aquellos que se burlan groseramente de todo.

Al oponerse a muchas costumbres y prácticas lúdicas del mundo grecorromano, los primeros cristianos y Padres de la Iglesia señalan el origen pecaminoso del juego y lo vinculan con el mismo Demonio. El correlato de estas condenas aparece en la evolución semántica del término griego *eutrapelia* que adquiere un sentido negativo en el mensaje de Pablo y de los primeros cristianos. Finalmente, la situación queda reflejada por el hecho lingüístico de la traducción de este término por el latino *scurrilitas* en la *Vulgata* cristalizando, de esta manera, su significado peyorativo.

A finales del siglo XII y principios del XIII, el juego vuelve a ser parte de la vida de hombres y mujeres medievales y Alberto Magno y Tomás de Aquino son quienes recuperan, en el ámbito filosófico, a la virtud de la *eutrapelia* que había sido elaborada previamente por Aristóteles. Así entonces, podemos afirmar que, en el siglo XIII, gracias a la llegada de la filosofía greco-árabe al mundo latinófono, se reintroduce el problema del juego en el horizonte cultural del occidente cristiano. Ya no serán, necesariamente, el llanto y las aflicciones las emociones que orienten la vida del ‘buen cristiano’ sino que la alegría, las risas y el deleite del alma, le serán permitidos a partir de las prácticas lúdicas que no son simplemente dispositivos de socialización sino también facilitadoras de representaciones artísticas y científicas del mundo.

---

<sup>37</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 2, 2. c. 168 a. 1-4.

Quizás no tenga poca relevancia simbólica afirmar que, con la entrada de la filosofía griega que permite a estos filósofos recuperar y valorizar al concepto de *eutrapelia*, penetra también el *Shatranj* o Ajedrez, un juego que es mucho más que un juego de tablero, es arte, ciencia, entretenimiento e imagen del mundo. Así entonces, continuando una tradición árabe de interpretación alegórica del ajedrez, el rey Alfonso X le dedicará al mismo la mayor parte de su obra denominada *Libro de los juegos de Axedrez, Dados e Tablas* (1283) donde ofrecerá una interpretación militar y estratégica. Así entonces, el rey inaugurará, en occidente, un amplio, fecundo y variado abanico de representaciones imaginarias alrededor del juego, que llegarán hasta nuestros días.

**La Acedia**  
**Experiencia personal y comunitaria**

**A Acedia**  
**Experiência pessoal e comunitária**

**Acedia**  
**Personal and community experience**

**Fray Luis Fernando Benítez Arias OFM**

**Resumen**

En la actualidad la vida consagrada está llamada a ser resignificada y, en ese sentido, a sostener la pasión y el gusto por las cosas del Señor, los bienes espirituales. Lo contrario es la *acedia* o en términos actuales el *burnout*. Ahora bien, en la Teología los actos morales son personales y tienen a un sujeto como protagonista, sin embargo, en el caso de la *acedia* o la tristeza, a este acto moral hay posibilidad de plantearlo en el medioevo como una emoción, en términos comunitarios, en la Teología Moral. Por eso el problema de este escrito es la presentación de la tristeza o *acedia*, en su primer sentido personal y luego en sentido comunitario.

El desarrollo de este tema reclama una ubicación de la *acedia* en la Edad Media y su vinculación a la Teología Moral como un acto moral.

1. *Acedia* en la Edad Media
2. Teología Moral
3. Acto moral interior individual o comunitario
4. Conclusión

**Palabras clave:** acidez – *acedia* – tristeza – bienes espirituales – vicios – pereza – ociosidad

**Resumo**

Atualmente a vida consagrada é chamada a ressignificar-se e, neste sentido, a sustentar a paixão e o gosto pelas coisas do Senhor, os bens espirituais. O oposto é *azia* ou, em termos atuais, *burnout*. Agora, na Teologia, os atos morais são pessoais e têm um sujeito como protagonista, porém, no caso de *azia* ou tristeza, esse ato moral, existe a possibilidade de colocá-lo na época medieval, como uma emoção, em termos. comunidade, em Teologia Moral. É por isso que o problema deste escrito é a apresentação de tristeza ou *azia*, no primeiro sentido pessoal e depois no sentido comunitário.

O desenvolvimento desse tema reivindica uma localização da acédia na Idade Média e sua ligação com a Teologia Moral como um ato moral.

1. *Acedia* na Idade Média
2. Teologia Moral
3. Ato moral interior individual ou comunitário
4. Conclusão

**Palavras-chave:** *azia* – tristeza – bens espirituais – vícios – preguiça – ociosidade

### Abstract

At present consecrated life is called to be resignified and, in this sense, to sustain the passion and the taste for the things of the Lord, the spiritual goods. The opposite is *heartburn* (*acedia*) or in current terms *burnout*. Now, in Theology, moral acts are personal and have a subject as the protagonist, however, in the case of heartburn or sadness, this moral act, there is the possibility of posing it in the Middle Ages, as an emotion, in terms community, in Moral Theology. That is why the problem of this writing is the presentation of sadness or *heartburn*, in the first personal sense and then in a community sense.

The development of this theme claims a location of the *heartburn* in the Middle Ages and its link to Moral Theology as a moral act.

1. *Heartburn* (*acedia*) in the Middle Ages
2. Moral Theology
3. Individual or community interior moral act
4. Conclusion

**Keywords:** *heartburn* – sadness – spiritual goods – vices – laziness – idleness

\*\*\*

## 1. Introducción

Definiendo este término '*acedia*' nos encontramos con una dificultad puesto que, desde el latín, el español e incluyendo el francés, se nota el caminar para poder llegar a su acepción en español. Los términos 'indiferencia' o 'desagrado' atinan a su significación. La *acedia* se presenta cercana etimológicamente a los términos acidez, trastornos estomacales, gases etc. Una primera aproximación medieval muestra la desazón, la insatisfacción personal por los bienes espirituales, es San Juan Damasceno quien la identifica con la tristeza: *tristitia*, la depresión del ánimo de quien nada le agrada. La tristeza apesadumbra al sujeto para continuar y alcanzar los bienes espirituales. La *acedia* se relaciona igualmente con la frialdad. Es lo contrario a *gaudium*. El vínculo de esta tristeza hacia los bienes espirituales la ubican en un primer momento en la vida monástica; el alma se debilita por la tristeza al punto de caer en la indiferencia. Aunque ella se interioriza, en el orden espiritual sin embargo se exterioriza y esto la convierte en un acto moral. Como acto moral, la *acedia* o tristeza se expresa en el disgusto por la oración, la vida en la celda, el desprecio por los hermanos, la somnolencia, indolencia,

el deseo de traslados y se opone a la caridad, viéndola así como un acto moral. Los caminos para llegar a esta emoción son la pusilanimidad, la indolencia en el cumplimiento de los preceptos. Estos caminos desatan la envidia y la rabia personal por no poder alcanzar estos bienes espirituales y divagar por las cuestiones ilegales, deshonestas; esas divagaciones encauzan a la curiosidad, el mucho hablar y el desasosiego. Todo ello es una expresión de la inestabilidad del alma. La *acedia* o tristeza frena la quietud o el *otium* el *actus quietativus* y va acompañada por la pereza: *pigritia* así como la ociosidad: *otiositas*. La falta de sensibilidad es notoria en este tipo de emoción.

## 2. La *acedia* en la Edad Media

El tema de la *acedia* fue descrito por el monje Evagrio de Ponto (345-399). Los tratados: *Tratado Práctico* y *Contra los Pensamientos Malignos*, dan testimonio de su estudio por este estado de vida. Para este autor, la *acedia* es instigación del demonio quien refresca y reproduce pensamientos, acciones, conductas del pasado, generando alteraciones corporales y espirituales. Definitivamente esta emoción de la *acedia* proviene de los deseos. Este Padre de la Iglesia invita al monje a desplegar su libertad para detener esos avatares del demonio, pues si la causa no es del monje, sí dependen de él el progreso de esos pensamientos y la superación de estos. El tratamiento de la *acedia* por Evagrio de Ponto, uno de los Padres del Desierto griegos, ingresado posteriormente en el *corpus* teológico-psicológico-espiritual del cristianismo para ser seguidos sus pasos, por otros Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos. El término *akhdia* fue traducido por san Jerónimo (347-420) en la *Vulgata* como *taedium* aburrimiento, tedio y *maeror* tristeza profunda. La *acedia* evagriana se incluiría posteriormente junto al resto de pensamientos perversos o desordenados *logismoi* –gula, avaricia, pereza, tristeza, lujuria, ira, vanidad y orgullo– en el listado de los siete pecados capitales de Gregorio Magno (540-604): pereza –que integraría *acedia* y tristeza–, gula, avaricia, lujuria, ira, soberbia –que integraría vanidad y orgullo– y envidia. En el s. XIII, la *acedia* “comienza a estudiarse nuevamente luego de un vacío de varios siglos” y será asumida por la escolástica como *tristitia aggravans*, acepción que le diera Burgundio de Pisa (1110-1193), traductor de las obras de los Padres griegos al latín, a partir de la caracterización como aflicción (acoj.) que tomó, a su vez, del *De Fide Orthodoxa* de Juan

Damasceno (676-749). En este contexto, la *acedia* o tristeza amenaza la vida cultural y divertida; ella como tristeza se vincula al bien espiritual y éste es un bien divino como dice Tomás de Aquino<sup>1</sup>.

Esta contextualización medieval tiene un antecedente griego. Allí se nota cómo la *acedia* es el cuidado por los fallecidos, puesto que la forma de atender al cuidado de los difuntos es reflejo de la vida de los vivientes. Está en juego la salud de los habitantes de la población y el manejo de las enfermedades. Vemos pues como el sentido y la significación de la vida del deudo pasa por el cuidado de los difuntos y la protección de los restantes miembros de la familia y población. Lo contrario de todo lo dicho es el descuido y el abandono de sí mismo de frente a los difuntos y una forma de caer en la desidia o la pérdida de sentido de su propia identidad.

Dentro de esta contextualización medieval es necesario, para el entendimiento del tema abordado, el acercamiento a la palabra práctica, muy presente en los tratados espirituales medievales y como escenario en el cual debemos ubicar el asunto de la *acedia*. Para Evagrio de Ponto, el cristianismo es una doctrina fundada sobre la práctica, la física y la teología. Son tres grados de la vida espiritual desprendidos de la triada aportada por Lucio Anneo Séneca<sup>2</sup>. En el *Tratado Práctico* el término aparece en los cien capítulos. En el capítulo 78 la define a su amigo y hermano Anatolios como: “el método espiritual que purifica la parte apasionada del alma”<sup>3</sup>. El fin es la impassibilidad, la *apatheia* como un estado del alma en la contemplación, la vía a la *gnostiké*. El término práctico es reconocido en la historia de la filosofía en Aristóteles, cuando habla de las ciencias de orden contemplativo y aquellas de orden práctico. Además de esos órdenes, *praktikós* es en Aristóteles la acción como actividad política.

La vía bipartita *praktikós-gnostikós*, los autores la remontan a los análisis platónicos por la ciencia política. Política, 258e-259c<sup>4</sup> este concepto que venimos analizando pasó de las esferas intelectuales, lógicas, sociales y prácticas al orden moral y religioso gracias a los trabajos de Philon de Alejandría. Es una vía en la búsqueda de Dios. Siguiendo la

---

<sup>1</sup> AQUINO, Tomás, (1997), *Summa Theologiae* IIa, IIIae, q. 35 a. 3, Paris, Cerf, p. 136-152: “tristitia de bono spiritualis in quantum bonum divinum est”

<sup>2</sup> GUILLOMONT, C, (1971), *Evagre Pontique. Le Traité Pratique*, tome I, Paris, Sources Chrétiennes 170, p. 39.

<sup>3</sup> GUILLOMONT, C, (1971), *Evagre Pontique. Le Traité Pratique*, tome II, Paris, Sources Chrétiennes 170, p. 667.

<sup>4</sup> GUILLOMONT, C, (1971), *Evagre Pontique. Le Traité Pratique*, tome I, Paris, Sources Chrétiennes 170, p. 40.

veta de Philon en la cual la contemplación sigue a las buenas obras y rectas, es en este sentido que Evagrio va a asumir la significación de *praktikós*<sup>5</sup>. En la historia de este concepto, Gregorio Nazianzo va a dar un gran aporte al establecer que no es posible una vida filosófica al margen de la vida comunitaria y no es posible una vida comunitaria sin una vida de filosofía práctica. La vida práctica es en ella misma suficiente para la vida monástica. Para Evagrio, la vida práctica va unida a la vida contemplativa, la vida *hesychia* o la vida de la calma, reposo, tranquilidad, inmóvil y firme. Este estado de vida implica en el monje la renuncia a todos los quehaceres del mundo y las actividades y funciones dentro de la Iglesia, diferente de Gregorio Nazianzo quien da a los ministros de la iglesia el carácter de llevar una vida práctica. Esta última clase de vida es en Evagrio la búsqueda permanente de la *hesychia* o tranquilidad en el monje, siendo ella una característica de la vida dedicada a la ciencia de Dios. Todo está dirigido a este fin como lo dice en el capítulo 32<sup>6</sup> contra la vanagloria del conocimiento y de la ostentación en la adquisición del conocimiento, así previene este Padre de la Iglesia. De esta forma el término *praktikós* aparece bajo la mirada de ser técnico. La vida práctica y la vida gnóstica confluyen en aquella búsqueda de la ciencia de Dios. Para ello es urgente alcanzar la impassibilidad en la parte apasionada del alma. Esta se libera de la vista, del oído y de la palabra, para no tener más que el corazón, fruto de la *hesychia* en el desierto. Esta guarda del corazón es un término que cobra mucha importancia en la vida monástica y en los manuales de los Padres de la Iglesia quienes instituyen con sus escritos esta *forma vitae*. El alma en su movimiento vinculado con el pensamiento cae en los vicios, de ahí su relación con el demonio, de los cuales uno es el de la *acedia*. Ella como *acedia* es un demonio pesante correspondiendo con las horas más tórridas del día, transcurso que somete el alma a pensamientos propios a la satisfacción de deseos, como la comida, el sexo, los lugares, ciertas personas. Todo ello se alimenta con los ojos y los oídos fijos en las cosas detenidas por el calor y toda esa quietud, lugar y personas le suscitan tristeza y pereza<sup>7</sup>. En esas condiciones es buscador de consuelo. Se recogen esas experiencias descritas en el término *logismoi*. Este trabajo, por su extensión, no nos da la oportunidad de desarrollar la idea del demonio como aquella

---

<sup>5</sup> GUILLOMONT, C, (1971), *Evagre Pontique. Le Traité Pratique*, tome I, Paris, Sources Chrétiennes 170, p. 45.

<sup>6</sup> GUILLOMONT, C, (1971), *Evagre Pontique. Le Traité Pratique*, tome II, Paris, Sources Chrétiennes 170, p. 575.

<sup>7</sup> GUILLOMONT, C, (1971), *Evagre Pontique. Le Traité Pratique*, tome II, Paris, Sources Chrétiennes 170, p. 523.



realidad detrás de todo. En todo ser humano pecador hay un satán, va a ser el pensamiento ejemplar en esta época medieval<sup>8</sup>. Para un mayor entendimiento y ubicación de la *acedia* en los *logismoi* expuestos por Evagrio de Ponto en su *Tratado Práctico*, vale la pena señalar el conjunto de estos. Ellos son: la glotonería, la fornicación, la avaricia, la tristeza, la cólera, el demonio de la *acedia*, el pensamiento en la vanagloria y el demonio del orgullo. Estos vicios o pensamientos o demonios: los *logismoi* se ubican en el *Tratado Práctico* en los capítulos VII al XIV. Al parecer de los estudios sobre el tema el título original es: “contra los pensamientos de...”<sup>9</sup> recogidos en una obra llamada: *Antirrhético*.

Para Evagrio, después de muchas miradas por los especialistas en este tema en las traducciones del término *praktikós*, éste se va a referir a la práctica de las virtudes. Ellas son principalmente: la fe, el temor de Dios, la abstinencia, la perseverancia y la esperanza, ésta última sigue a la caridad en el camino a la ciencia natural que conduce a la teología y por último la visión beatífica. El fruto principal de las virtudes es la impassibilidad. De esta relación podemos decir que la caridad, la práctica y la impassibilidad se presentan en esta armonía del alma. El esquema desarrollado por Evagrio es una consecuencia de la idea de su época, la cual rezaba que todas las virtudes se siguen las unas a las otras. Este resultado en Evagrio es el fruto de la organización sistémica y escolar de varios elementos esparcidos encontrados por él desde la obra de Orígenes hasta sus días. En esta literatura sobre la *acedia* en Evagrio de Ponto, el monje es comparado a un soldado en pie de lucha contra los demonios, sobre todo: *daemonio meridiano*. Es la perseverancia la virtud opuesta a ese vicio de la *acedia*.

La historia de esta emoción nos muestra que la *acedia* fuese sólo referida a la vida monástica, sin embargo, los datos esclarecen la extensión y la capacidad de superación de los muros de los monasterios. Del claustro pasó a la vida urbana cotidiana: el *homo Viator*. El itinerario medieval de la *acedia* es mucho más amplio. Lo que es común en la descripción de la *acedia* es la tristeza y la desesperación. Hay una presencia de la displicencia, el sentimiento negativo e ira. Esta tristeza desafía la excelencia propia de la vida de quien sigue a Dios, con ello se pone en riesgo el destino a la vida divina o la

---

<sup>8</sup> GUILLOMONT, C. (1971), *Evagre Pontique. Le Traité Pratique*, tome I, Paris, Sources Chrétiennes 170, pp. 59-60.

<sup>9</sup> GUILLOMONT, C. (1971), *Evagre Pontique. Le Traité Pratique*, tome I, Paris, Sources Chrétiennes 170, p. 65.

fiesta litúrgica, la quietud festiva. Lo contrario de la *acedia* es levantarse, exaltar y alegrarse por las cosas de Dios y los bienes espirituales. La vida del espíritu con su entusiasmo y alegría, contrasta con la torpeza y la pereza, como figura en el libro: *El Nombre de la Rosa*.

La incapacidad por el reposo espiritual arrastra al sujeto al activismo y todo adviene un sobre trabajo. Dicho activismo se expresa también en los juegos de diversión y comprende también la parte intelectual o el estudio, lo lúdico en general.

En este contexto el mismo trabajo se toma como una realidad ligada a la *acedia*, de ahí, la necesidad en la Edad Media de elaborar una ‘Teología del trabajo’ en el afán de impedir su naturaleza como un medio para contrarrestar la *acedia* o la tristeza. Vemos cómo la *acedia* es una tergiversación del sentido del trabajo, juego, culto. La consecuencia de estas visiones es la desarmonía y el desacuerdo con el otro, incluyendo a Dios. La quietud de la mente como lo expresa Tomás de Aquino es la sacrificada con esta emoción de la tristeza<sup>10</sup>. El trabajo para los monjes adviene una práctica comunitaria vista desde la historia de la economía como una economía productiva opuesta al activismo como esa *acedia* paralizante de toda producción. La vida monacal da al trabajo el sentido ascético, desde el culto es la celebración gozosa de la sabiduría en su labor. Esta visión favorable del trabajo se destaca en la *Vita Antoni* en la cual se narra que el santo trabajaba sentado y entraba en éxtasis y en contemplación, suspirando mucho<sup>11</sup>.

El trabajo juntamente con la oración, la meditación sobre la muerte, la esperanza, son propuestas de superación de este tipo de emoción. Esto se mide por el producto, el fruto de ese trabajo. Sin embargo, hay testimonios que el sobre-trabajo o hacer cosas más allá de lo que se puede, así se trate de obras buenas, es faltar al discernimiento y esto conlleva a la turbulencia de la *akhdia*. Esta imagen del santo da pie para afirmar que la *acedia* no es una emoción exclusivamente de la interioridad o de la psiquis de la persona solitaria. Esta última sentencia es ya una aproximación al problema formulado en este escrito. La mirada es comunitaria, involucrando el ambiente social, encontrada por el anacoreta al romper con la vida urbana y ruidosa. La ruptura es amplia en su radio por quien se entrega a la vida eremítica. Esta *forma vitae* suscita las críticas de quienes

---

<sup>10</sup> AQUINO, Tomás, (1971), *Summa Theologiae* IIa IIae q. 35 a. 3 ad.1: “quies mentis in Deo”

<sup>11</sup> FORTHOMME, Bernard, (2000), *De l'acédie monastique*, Paris, Institut d'Édition Sanofi, p. 27.

no ven en la ‘solitariedad’ una solución a los problemas del entorno. En la *acedia* la visión se enreda con los *logismoi* (la imaginación) cayendo en la frialdad espiritual; una consecuencia de esta visión es el tiempo duradero de las cosas, reflejando la cronicidad del ‘acto acédico’. Es importante señalar que el tema de la *acedia* en la Edad Media va ligado a las posturas físicas como el ‘sentimiento acedioso’. Los lugares atrayentes, seductores para desplegar esos pensamientos de *acedia*, influyen en el posicionamiento físico, alimentado por la pereza, la frustración, el desgano, la pesantez por vivir los compromisos asumidos. El lugar ayuda al escape.

En la obra de San Buenaventura encontramos la palabra: *infatigabiliter* para designar la búsqueda infatigable del reposo, descanso, quietud. Este sobre-trabajo hace parte de la oración en momento de aridez y sequedad permanente<sup>12</sup>. La fijación se da en términos terrestres o la constancia, la disciplina expresada en el monje en su celda. El reposo, la quietud, propia del culto, se ve amenazada por la imagen del trabajador y del ser humano lúdico, del entretenimiento. El juego cultural (liturgia) dominical es una expresión de la radicalidad teológica encaminada a la experiencia de Dios y sus bienes espirituales. En este espacio se vivencia la fluidez profunda, interrumpida por la intemperancia o la pérdida de fuerza para alcanzar lo prometido. En la Teología moral medieval –que desarrollaremos en el párrafo 2– esa experiencia es llamada: pusilanimidad como una especie de *acedia*. Esta emoción como un acto moral es una forma de buscar la tranquilidad con respecto a la llamada de Dios a los bienes espirituales. Es lo contrario a la quietud de la mente. La calma sin la paz divina es una “detestación de los bienes divinos”<sup>13</sup>. Desde la Teología Moral, los autores presentan la desazón, la tristeza y el desánimo espiritual; ellos vinculan la tibieza del alma como una causa de la *acedia*. Hoy en día este panorama es explicado desde la psiquiatría como lo indica la obra de L. Laumonier, *La Thérapeutique des péchés capitaux*, 1922. Así, el estudio de la *acedia* volverá a experimentar un renovado interés en el s. XX, siendo abordada desde distintos puntos de vista –histórico, literario, filológico, filosófico, espiritual, teológico, psicológico–, generando un abultado *corpus* de investigación. El diablo hace su aparición en las obras de los autores medievales, presentándolo como el agente de los *logismos* como origen de la pereza, la desidia, la apatía. La consecuencia de esta conducta, en términos morales, es la vileza, el miedo, el temor, el desprecio, la

---

<sup>12</sup> FORTHOMME, Bernard, (2000), *De l’acédie monastique*, Paris, Institut d’Edition Sanofi, p. 31.

<sup>13</sup> FORTHOMME, Bernard, (2000), *De l’acédie monastique*, Paris, Institut d’Edition Sanofi, p. 34

vulgaridad. La *deilia* es, en definitiva, la timidez como esa desmotivación para emprender las acciones a favor de los bienes espirituales.

El temperamento depresivo genera en el sujeto la inconstancia, la apatía. Los autores consideran que la *acedia* o *tristitia*, después de Casiano, es un acto devorador de la vida consagrada y una presencia permanente de pecado. La relación *tristitia* o *acedia* viene en su relación desde el siglo XII. De una forma ilustrativa, la *acedia* o la *tristitia* es referenciada tanto en la teología en la Edad Media como en la psiquiatría en la actualidad; en ambos campos del saber dicha emoción es fruto del deseo. La *acedia* en la mirada medieval es la manifestación del desánimo de cara al movimiento. Aquí vale señalar la visión dinámica del ser, como se resalta en la *Física* de Aristóteles y esta visión se imprime en la comprensión del dinamismo de la vida; es la cobardía frente a las acciones difíciles en el cumplimiento de las promesas realizadas y el dinamismo de la vida; es la cobardía frente a las acciones difíciles en el cumplimiento de las promesas realizadas, la procrastinación permanente del deber; es el temor de atravesar el desierto, el dolor propio del esmero en la realización de los deberes asumidos. También acompaña esta emoción el esfuerzo desmedido para responder a lo prometido. La imagen de los pies inflamados (Deuteronomio 8,4) es recurrente en la literatura medieval entorno a la pusilanimidad, la pesantez desalentadora, entorpecedora del paso. La nostalgia acompaña esta emoción puesto que no se da con claridad y disposición alcanzar lo prometido y experimentar la inadaptación, obligando al exilio forzoso. La decepción es enorme y es tan cruel como el exilio; se tiene la sensación de la tierra de la deportación. Se camina en esta situación como en la sequedad desértica, yendo entre dos cortes el de la tierra y el del cielo. En este orden de ideas vale la pena anotar que en el pensamiento de Viktor Frankl<sup>14</sup> se propone permanentemente buscar el sentido y significado a la vida; la vida sin ese sentido desata ciertas situaciones en la persona como la neurosis.

A parte de Evagrio de Ponto, en la historia de los estudios del concepto de *acedia*, se hace también mención a Juan Casiano (360-435) quien afirma que de frente a la *acedia*, el monje debe permanecer en la celda, comprometido con su vocación. Este monje llamado Cassiano, vivió en Marsella al margen del siglo como buen y elocuente

---

<sup>14</sup> GARCÍA ALANDETE, Joaquín, (2020), “Acedia y vacío existencial: Evagrio de Ponto y Viktor Frankl en diálogo, en *Scripta Theologica, Valencia*, Universidad Católica de Valencia, vol. 52, 2020, pp. 313-350.

escritor. La tarea mencionada arriba se logra con silencio y concentrando todos los pensamientos en Dios. Este autor es reconocido como quien tradujo el término griego al término latino: “espíritu de *acedia*”<sup>15</sup> Juan Cassiano toma la pieza maestra de Evagrio de Ponto sobre los *logismoi* y así estos dos autores forman parte de la gran tradición ascética. En el caso de Juan Cassiano debemos acceder a la obra *Institutiones Cenobitas* en los capítulos del V al XII para ver toda esta doctrina propia de los vicios, demonios, espíritus, pensamientos, *logismoi*. En esta obra los vicios son ocho por eso la obra lleva como título completo: “*De Institutis Coenobiorum et de octo vitiorum*”. Este Padre de la Iglesia traduce *logismoi* por *vitii* y habla de una lucha contra los principales ocho vicios<sup>16</sup>, resalta el uso del término *spiritu*; al parecer de entre los autores, este Padre de la Iglesia conoce el *Tratado Práctico* de Evagrio de Ponto.

Juan Cassiano es conocido por el método de las “Conferencias” por las cuales realizaba el acompañamiento o la dirección espiritual. Esto aparece como ordenado en la Regla de Pacomio. Las “Conferencias” obedecen a los últimos años de vida de Juan Cassiano y es el resultado de sus experiencias en los recorridos hechos para visitar a los monjes en sus monasterios. En estos escritos se resalta la perfección en la vida de los monjes. El modelo de esa vida es la vida monástica egipcia. Cabe señalar que en los estudios críticos de la obra de Juan Cassiano se resalta como *De Institutis* es para el hombre interno *anachoretarum vita* y ‘Confesiones’ es para el hombre externo “exteriores hominis”.

Los esfuerzos de este autor medieval se reflejan en el deseo de aportar a los monjes herramientas para identificar los vicios y poder superarlos. Por eso la primera técnica *praktikós* es conocer la naturaleza de sus faltas y la forma de curarse de ellas y la segunda técnica es descubrir el orden de las virtudes (identificar los vicios) para poder acceder a la perfección<sup>17</sup>. De este depende la perfección y el conocimiento espiritual. El conocimiento práctico es variado. Es importante resaltar que, dentro de las “Conferencias”, la 14 es clave dentro del proyecto de vida del monje de acuerdo con

---

<sup>15</sup> WALY, Robert D, (2007), “Before Depression: The Medieval Vice of Acedia”, en *Psychiatry*, New York, Guilford Publications, 70, 1, 2007, pp. 30-51

<sup>16</sup> GUILLOMONT, C, (1971), *Evagre Pontique. Le Traité Pratique*, tome I, Paris, Sources Chrétiennes 170, p. 66: “adversus octo principalia vitia” De spiritu: gastrimargiae, fornicationis, philarggiae, irae, tristitiae, acediae, cenodoxiae, superbiae.

<sup>17</sup> CASIDAY, A.M.C, (2007), *Tradition and Theology in St John Cassian*, Oxford, University Press, p. 243: “Nam primus eius est modus, ut omnium natura vitiorum et curationis ratio cognoscatur. Secundus, ut ita discernatur ordo virtutum earumque perfectione mens nostra formetur”.

Juan Cassiano. En ella, el autor pone la encarnación como la base de todo esfuerzo humano para superar aquello que lo aparta de las cosas de Dios, las cosas buenas, como es la *acedia*. La encarnación es vista como realidad para contemplar. Desde la teología esa técnica o *praktikós* busca reconocer en la Sagrada Escritura los textos favorables para el monje en el reconocimiento de Cristo como Dios y amarlo, alabarlo adorarlo. En este punto vale la pena aludir a Platón quien, en el Filebo 62b, se pregunta si un hombre dedicado a las cosas divinas está puesto en el mismo rango que aquel dedicado a las cosas humanas.

## 2. Algunas consideraciones acerca de la Teología Moral

Ante todo, la definición de Teología Moral en la Edad Media es la parte de la Teología que considera los actos humanos en orden a la consecución de la vida de beatitud eterna<sup>18</sup>. La Teología Moral distinguía la tristeza secular o *tristitia saeculi*, expresada en los humores negros y la melancolía; la pereza o *pigritia* y la indevoción o *indevotio*. Esta identificación de la pereza con la *otiositas*, es encontrado en el *Scarapsus de Pirminio*<sup>19</sup>. Es importante resaltar que en la obra de San Alfonso María de Liguori se ubica esta clasificación. A este listado se agrega aquella sobre los tipos de *acedia*, a saber: natural o la asociada a la melancolía e incluso es acompañada por actitudes de torpeza; la moral reveladora del incumplimiento de los deberes prometidos y, la más referenciada en la Teología Moral es aquella *acedia* vinculada con la tristeza o *tristitia* en relación con los bienes espirituales y divinos. Esta identificación de la *acedia* con la tristeza es el argumento para ubicar este vicio en la Teología Moral. En este orden de ideas vale la pena agregar que la Teología Moral distingue la *acedia* natural o vinculada con la melancolía o ese carácter flemático. La *acedia* moral o aquella ligada con la insatisfacción en el cumplimiento de los preceptos y promesas; ésta es propiamente un tipo de *acedia* ligada a la moral como un acto. Este carácter de acto moral realizado libremente es una nota propia de la declaración de la *acedia* como un pecado. En la moral cristiana hay un uso constante de imágenes y metáforas para referirse a la *acedia* como una “enfermedad del alma”. El otro tipo de *acedia* es la *tristitia* o tristeza, la cual

---

<sup>18</sup> FORTHOMME, Bernard, (2000), *De l'acédie monastique*, Paris, Institut d'Édition Sanofi, p. 235: “Theologia moralis definiri potest: illa pars quae considerat actus humanus in ordine ad beatitudinem supernatulem consequendam”.

<sup>19</sup> PERETÓ RIVAS, Rubén, (2011), “Acedia y trabajo. El justo equilibrio”, en *Cauriensia*, Cáceres, Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, VI, 2011, pp. 333-344.

toca los bienes espirituales y divinos. De acuerdo con lo dicho, hay en la *acedia* un modo contrario a la caridad, aunque no repugna contra la caridad; ella afecta particularmente el fervor. El autor Forthomme citando a Ferraris Lucius, *Prompta Bibliotheca canonica, jurídica, moralis, theologica, necnon ascetica*, polémica, rubrica, histórica, Bologne, 1746 manifiesta que en todo esto la Teología involucra a la consciencia para declararlo un acto moral. La *acedia* forma parte de la casuística como se encuentra en el catálogo de casos prácticos de gula, ira y *acedia*. Ella comprende la torpeza como figura en la tradición evagriana y casiana, el llamado: “demonio del mediodía”, generador de fastidio *fastidium* en el trabajo, tedio *taedium* en las cosas espirituales y el desgano por hacer el bien<sup>20</sup>. Los conceptos de teofobia, *teofuga* y *cosípeta* definen este sentimiento expresado<sup>21</sup>. Definitivamente, como se dijo más arriba, el remedio es la *labor Christi* o el trabajo en el nombre de Cristo; el trabajo como forma de evitar la ociosidad, el origen de todos los vicios. Así es asumida por la Teología Moral. Su relación con esta disciplina teológica la señala como falta de la salud en el alma. También es asociada, la *acedia*, con el “demonio del medio día”.

La inclusión de la *acedia* dentro de la lista de los vicios se da desde el siglo VII en un Manual Penitencial conocido como “Penitencial de Cummean”<sup>22</sup>.

Vale la pena precisar en esta parte de este trabajo, que Tomás de Aquino distingue los síntomas, presentados más arriba, de la *acedia* en sí misma<sup>23</sup>. Para él la *acedia* es un pecado mortal, puesto que es contrario a la caridad, como lo señala en *De Mal, quaestio XI*, para su superación, él propone la voluntad como una vía indispensable. La persona del sacerdote es importante en la superación de este vicio, además, se complementa con la separación de la persona afectada juntamente con agua y pan. El sacerdote, de acuerdo con los manuales penitenciales, invita a la oración, meditación, disciplina, prácticas devocionales. La ayuda es tanto en las relaciones con Dios como con los otros. En este orden de ideas el discernimiento basado en la consciencia de su salud

---

<sup>20</sup> FORTHOMME, Bernard, (2000), *De l'acédie monastique*, Paris, Institut d'Édition Sanofi, p. 238: “solet circa meridian vel ob solis ardorem, vel ob sumptam refectionem” ... “acedia igitur est torpor mentis bona spiritualia inchoare abhorrentis, et inchoata perficere fastidientis”.

<sup>21</sup> GARCÍA ALANDETE, Joaquín, (2020), “Acedia y vacío existencial: Evagrio de Ponto y Viktor Frankl en diálogo, en *Scripta Theologica, Valencia*, Universidad Católica de Valencia, vol. 52, 2020, pp. 313-350.

<sup>22</sup> DALY, Robert D, (2007), “Before Depression: The Medieval Vice of Acedia”, en *Psichiatry*, New York, Guilford Publications, 70, 1, pp. 30-51.

<sup>23</sup> LYNCH, Chloe, (2020), “Don't give up hope: continuing in friendship with God amidst acedia”, en *Paternoster Periodicals, ERT*, 44:2, 2020, pp. 126-140.

psicológica y su comportamiento es importante como ese reconocimiento personal de vía al cambio. Esto muestra el grado de responsabilidad en quienes han hecho compromisos de vida. La recuperación moral se acompaña con la seguridad psicológica, siendo esto una lectura más contemporánea de este vicio. Vemos con estas consideraciones como, tanto el ministro de la penitencia como la penitencia misma, advienen aspectos relevantes en este proceso de sanación del alma de la persona afectada. Esto es ilustrado con el título dado a los ministros de la penitencia: “físicos del alma”<sup>24</sup>. La ayuda penitencial es posible cuando el penitente permite que el ministro entre en el *ortus bonae voluntatis* en su corazón<sup>25</sup>.

### 3. Acto moral interior individual o comunitario

En una de las descripciones Evagrio de Ponto describe el estado de un monje en su celda quien ve pasar muy lentamente el tiempo y, como la caridad comunitaria ya no se vivencia, puesto que, ante la desesperación personal e individual del monje, no ve la ayuda de la comunidad. La caridad se ha ido. La *acedia* pecaminosa, o implicando la voluntad y la deliberación, constituye una vinculación con la torpeza espiritual y la tristeza por los bienes espirituales y divinos conducente a la “delectación tardía” cuya estructura temporal es el presente. La pereza, como se trató en el punto anterior, es un pecado que, aunque individual, se diferencia de la pereza colectiva o general, encontrada en cada pecado.

Meditar sobre la muerte, como lo propone tanto Evagrio de Ponto como Juan Casiano, para el monje en su celda, es una invitación a canalizar los pensamientos y a disponer del cuerpo para la consecución de la vida mental; esto en términos de vida comunitaria es saber convivir con los demás puesto que la celda es tanto el espacio físico como aquella vida asumida y a la cual ‘me comprometí en comunidad’. Las consideraciones comunitarias sobre la *acedia* no pueden hacer olvidar la sola sensualidad de la carne de cada persona.

De la autocomprensión ontológica pre-reflexiva se pasa una comprensión existencial comunitaria. La comunidad es clave en la vida de aquellos que no desean escapar de sí

---

<sup>24</sup> DALY, Robert D, (2007), “Before Depression: The Medieval Vice of Acedia”, en *Psychiatry*, 70, 1, pp. 30-51 (p. 40).

<sup>25</sup> CHADWICK, Owen, (1950), *John Cassian. A study in primitive monasticism*, Cambridge, p, 127.



mismos, ni de los demás, ni del mundo, ni de Dios, es la superación de los falsos valores. La relación consigo mismo comienza en la relación comunitaria. La *acedia* como fatiga, desánimo, *burnout*, agotamiento y desasosiego, es una experiencia tanto social como comunitaria si hacemos caso a los estudios actuales sobre el asunto. La *acedia* en la actualidad está relacionada con la filosofía moral, la moral religiosa, la antropología filosófica. En ella está la frustración y la pérdida de sentido existencial.

Para los estudiosos de estos temas, la amistad con Dios juega un papel importante en la recuperación de la alegría y el sentido de la vida. Este es el bien más grande a nivel humano. Si la *acedia* es aquello completamente opuesto a la caridad, se dimensiona así su afectación a la comunidad; la caridad vista como un don grande de parte de Dios a los seres humanos, se torna en un camino de recuperación y de encuentro consigo mismo y con los demás, así como con Dios. Dios tomando la iniciativa imprime ese carácter de benevolencia y afección como consecuencias de la comunicación de Dios, la comunicación es preponderante en estas consideraciones sobre la *acedia*.

La benevolencia es la búsqueda permanente de los bienes de Dios en las otras personas así las necesidades de los demás son las más. La unidad proporcionada por esta cercanía y encuentro con los demás conlleva la afección vivida en la relación con los otros. Para que todo lo dicho sea pecado en el sentido cristiano del término como ruptura, debe ser asumido por la razón, que ella como la voluntad, consientan su realización. La tristeza de la voluntad invade la parte del apetito intelectual. La pasión se dirige entonces hacia aquello contrario al bien, opta por el desorden; se ha dicho más arriba como ese *taedium operandi* caracteriza este desorden o esa pasión mal encauzada, la falta de motivación para que toda actividad tenga un nivel espiritual. El compromiso de una comunidad por los bienes espirituales y divinos ayuda a reconducir la vida de quien vive en un estado de *acedia*. Reordenar la vida hacia la amistad con Dios implica la intervención de la comunidad. La dilección y la afección son vivencias comunitarias. En este aspecto vale la pena establecer cómo un trabajo contrario a la voluntad de la persona es una fuente de tristeza o de *acedia*.

En esta participación de la comunidad, en la vida de quien vive la *acedia*, la búsqueda común de la esperanza es una vía obligada de transitar. La esperanza es la ‘voluntariedad’ para esperar y no entregarse ante la lucha por la realización de los bienes espirituales. La lucha se hace comunitaria y ésta última con sus narrativas,

imágenes, recursos y pensamientos ayudan a reorientar la vida. Con estas ayudas podemos volver a restablecer los andamiajes de la vida personal y comunitaria. El gusto y el amor por las cosas que nos hablan de Dios despierta el enamoramiento por los bienes espirituales y divinos. La pérdida de fe y esperanza no es una realidad personal, hace falta visualizar este problema en términos comunitarios. La *acedia* en el marco de la comunidad es vista por la Comunidad de Qumrán en la cual, “el relajamiento del ideal de la comunidad es comparable al monje que vencido por el demonio de la *acedia* cesa de perseverar en la celda, en ambos casos, la virtud opuesta es la perseverancia”<sup>26</sup>. El aburrimiento personal y colectivo es visto en la actualidad como un vicio burgués cuya raíz es la *acedia*. Para algunos autores, la *acedia* es un vicio enfriador del alma y por eso la consecuencia es la indiferencia hacia el reconocimiento de la dignidad del otro y de uno mismo<sup>27</sup>. Con estas referencias se propone una práctica comunitaria acompañando el proceso de erradicación de la *acedia*<sup>28</sup>. El proceso pasa igualmente por el respeto y la reverencia por el cuerpo del otro, indicando así uno de los valores de las relaciones fraternas. Al parecer de los estudiosos de estos temas, la referencia espiritual en la omnipotencia (el objeto bueno) ayuda al reconocimiento de sí mismo y a la apertura de la subjetividad hacia los otros<sup>29</sup>. Una ayuda para este tipo de emociones es la palabra, la exhortación, tanto escrita como oral, además, revenir sobre aquellas personas del pasado que han superado esta situación, son estrategias sugeridas tanto por Evagrio de Ponto como por Juan Cassiano. Algo de esto se dijo más arriba. Podemos complementar que estos dos autores señalan la valentía *andreia* y la paciencia *hypomené* como vías ejemplares para la superación de la *acedia*<sup>30</sup>. Como dijimos más arriba el sentarse acompaña la postura de quien está en el trabajo hacendoso con lo cual se ayuda para alejarse de la *acedia*, es el recogimiento espiritual de la persona para la unión con Dios.

Es de notar que hoy en día el asunto ha pasado a ser parte del campo de la psicología moral, pues su abordaje es tomado por la relación establecida entre la responsabilidad y

---

<sup>26</sup> GUILLOMONT, C, (1971), *Evagre Pontique. Le Traité Pratique*, tome I, Paris, Sources Chrétiennes 170, p. 77.

<sup>27</sup> HUTTER, Reinhard, (2012), “Pornography and acedia”, en *Nova et Vetera*, North Carolina, Duke University Divinity School, 10, 4, pp. 901-907.

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 906.

<sup>29</sup> LA MOTHE, Ryan, (2007), “An analysis of Acedia”, en *Pastoral Psycho*, Springer Science and Business Media, 56, pp. 15-30.

<sup>30</sup> PERETÓ RIVAS, Rubén, (2011), “Acedia y trabajo. El justo equilibrio”, en *Cauriensia*, Cáceres, Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, VI, pp. 333-344.

el carácter de la persona. De igual forma, los interesados en este tema ven la importancia de las religiones y espiritualidades en la resolución de estos casos. Las consideraciones sobre la *acedia* para personas distintas de los monjes remontan a los tratados de Alcuino quien dirige su reflexión a un laico, alguien fuera del monasterio; asistimos a una especie de exclaustación del asunto<sup>31</sup>. La incapacidad actual del reposo, del descanso cultural y espiritual en el ser humano contemporáneo se marida con el activismo y la exageración en el trabajo, restando tiempo y posibilidades para el tiempo libre<sup>32</sup>. El significado de la vida hoy en día es la actividad. El trabajo adviene esencia del ser humano, por eso, el exceso de trabajo es otra forma de *acedia*. *Esto vir*: ese hombre es una jaculatoria acompañando al ser acedioso cuando sus pensamientos *logismoi* lo acechan. En el desequilibrio la enfermedad se agudiza. La falta de actividad genera aquel sentimiento de “el *martillo infatigabiliter*”. Entre los monjes de la Edad Media la imagen de la mujer va a representar ese mundo de la actividad, de la vida hacendosa exterior a la cual el monje ha renunciado. Ella es la atracción por la vida activa, profesional, el *nec-otium*; la salida de sí mismo. Giorgio Agamben, comentando el significado de la *acedia*, ve cómo la ética capitalista contemporánea despoja a la *acedia* de su original sentido y la denomina pecado a los ojos del capitalismo y la actividad esclavizante<sup>33</sup>.

Ahora bien, en el carácter comunitario con respecto a la *acedia*, es notorio cómo la paciencia, señalada más arriba, es una posibilidad de relación con el otro, la alteridad; en esa relación hay una reconfiguración del tiempo, de ese modo, algo puede acontecer con el otro sin control o manipulación<sup>34</sup>. Esto suscita un nacer para el otro, un advenimiento capaz de superar el ahora como una prolongación única y exclusiva de mi yo. El otro despierta, en esta apertura de mi yo, un acto de obediencia o de escucha.

#### 4. Conclusión

---

<sup>31</sup> PERETÓ RIVAS, Rubén, (2011), “Acedia y trabajo. El justo equilibrio”, en *Cauriensia*, Cáceres, Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, VI, pp. 333-344

<sup>32</sup> FOTHOMME, Bernard, (2000), *De l'acédie monastique*, Paris, Institut d'Édition Sanofi, pp. 19-48

<sup>33</sup> ROVALETTI, María Lucrecia, PALLARES, Martín, (2014), “La acedia como forma de malestar en la sociedad actual”, en *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, Sao Paulo, Associação Universitaria de Pesquisa, 17, 1, pp. 51-68.

<sup>34</sup> ROVALETTI, María Lucrecia, PALLARES, Martín, (2014), “La acedia como forma de malestar en la sociedad actual”, en *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, Sao Paulo, Associação Universitaria de Pesquisa, 17, 1, pp. 51-68.

A manera de conclusión, presentaremos una visión más reciente de este tema, en términos de la investigación contemporánea, el asunto desarrollado corresponde a la situación del *burnout*. Cada ocupación presupone la consecución de logros y objetivos. Ellos son en ocasiones muy demandantes y exigentes lo cual en el tiempo se tornan como algo pesante y tedioso. Una explicación de esta conducta es la acumulación de fatigas, frustraciones, fracasos, etc. Este quemarse por el trabajo o cansancio profesional, desgaste, es llamado con el término inglés: *burnout*. Esto va acompañado de cansancio físico y emocional, despersonalización, baja autoestima. Las consecuencias sobre los demás es muy negativa y por eso es visto hoy en día como un problema social por los resultados en las vidas de los demás.

Como historia del término, él proviene de la jerga de los deportistas, sobre todo, anglosajones quienes se expresan así para decir: “estoy quemado”. Fue el doctor Herbert Freudenberger en 1974 quien lo emplea para designar el estado de ánimo para aquellas personas comprometidas con la vida de las otras en el servicio. Este comportamiento de vida es catalogado como una patología, un trastorno social<sup>35</sup>. Hay una característica de este síndrome que no se encuentra en la emoción de la *acedia* y es el hecho de ver que este síndrome llega por pensar y cargar los problemas de los otros; es el caso contrario de la *acedia* monacal medieval. Además, en la actualidad este síndrome viene del estado de *stress* laboral crónico. Recordemos que en la exposición sobre la *acedia* en la Edad Media con la ayuda de Evagrio de Ponto, el trabajo en exceso también es una forma de *acedia*, perturba el cumplimiento y el alcance de los compromisos y objetivos en la vida. De acuerdo con todo lo anterior el síndrome de *burnout* es el producto de la confluencia de factores personales, sociales y laborales.

En la Edad Media el asunto de la *acedia* estaba relacionado con la teología moral, en la actualidad el asunto del síndrome del *burnout* es vinculado a la ética del autocuidado como algo formulado desde la antigüedad y cuyo fin es el alcance de los propósitos de la vida. El autocuidado tiene que ver con la interioridad. La razón de ser de este autocuidado es la fragilidad pues el ser humano es ontológicamente vulnerable; partir de la propia fragilidad humana para cuidar la vida y la salud.

---

<sup>35</sup> LÓPEZ DE MÉZERVILLE, Helena (2012), *Sacerdocio y burn out. El desgaste en la vida sacerdotal*, Bogotá, San Pablo, p. 40.

## **Por qué debemos rechazar a los judíos según Agobardo de Lyon**

## **Por que devemos rejeitar os judeus de acordo com Agobardo de Lyon**

## **Why should we repudiate the Jews according to Agobard of Lyon**

*Gerardo Rodríguez*

### **Resumen**

Agobardo de Lyon (c.779-840) escribe, a comienzos del siglo noveno, una serie de cartas en las que señala las razones por las cuáles debemos rechazar y excluir a los judíos, incluso del bautismo. Su escritura nos revela un autor pasional, en donde las emociones desempeñan un papel fundamental, incluso por sobre sus argumentaciones, muchas veces contradictorias y sin demasiado sustento doctrinal, pese a que recurre a las Sagradas Escrituras, a los Padres de la Iglesia, a las disposiciones legales y conciliares para ilustrar a sus contemporáneos y tratar de incidir en las decisiones políticas, sociales y teológicas tomadas en tiempos de Luis el Piadoso.

Un aspecto fundamental de la actividad episcopal de Agobardo fue la lucha contra la influencia judía en la sociedad de su tiempo, que van desde las tradicionales y difundidas condenas por usureros, magos, traidores y sacrílegos a la gran causa por él defendida relativa a si es posible o no el bautismo de los esclavos de los judíos. El obispo consideraba que no podría negarse el deseo de salvación del alma a los siervos. Y, dado que estos quedarían libres al convertirse al cristianismo, pues un judío no podría poseer esclavos cristianos, proponía una indemnización a modo de rescate por ellos, para que sus dueños no vieran dañados sus intereses económicos.

**Palabras clave:** Agobardo de Lyon – Luis el Piadoso – carolingios – judíos – bautismo

### **Resumo**

Agobardo de Lyon (c.779-840) escreveu, no início do século IX, uma série de cartas nas quais indicava as razões pelas quais devemos rejeitar e excluir os judeus, mesmo do batismo. A sua escrita revela um autor apaixonado, onde as emoções desempenham um papel fundamental, mesmo sobre os seus argumentos, muitas vezes contraditórios e sem muito apoio doutrinal, apesar de recorrer às Sagradas Escrituras, aos Padres da Igreja, aos disposições legais e conciliares para iluminar seus contemporâneos e tentar influenciar as decisões políticas, sociais e teológicas tomadas na época de Luis el Piadoso.

Um aspecto fundamental da atividade episcopal de Agobardo foi a luta contra a influência judaica na sociedade de seu tempo, que vai desde as condenações tradicionais e generalizadas de usurários, mágicos, traidores e sacrílegos até a grande causa que defendeu em relação ao possível ou não o batismo dos escravos dos judeus. O bispo considerou que o desejo de salvação da alma não poderia ser negado aos servos. E, uma vez que estes seriam gratuitos quando se convertessem ao cristianismo, uma vez que um judeu não poderia possuir escravos cristãos, ele

propôs uma compensação como resgate por eles, para que seus proprietários não vissem seus interesses econômicos prejudicados.

**Palavras chave:** Agobardo de Lyon – Luís, o Piedoso – Carolíngios – Judeus – Batismo

### Summary

Agobard of Lyon (c.779-840) wrote, at the beginning of the 9th century, a series of letters in which he indicated the reasons why we should reject and exclude Jews, even from baptism. His writing reveals a passionate author, where emotions play a fundamental role, even over his arguments, often contradictory and without much doctrinal support, despite the fact that he resorts to the Holy Scriptures, the Church Fathers, the legal and conciliar provisions to enlighten his contemporaries and try to influence the political, social and theological decisions taken in the time of Louis the Pious.

A fundamental aspect of Agobardo's episcopal activity was the fight against Jewish influence in the society of his time, ranging from the traditional and widespread condemnations by usurers, magicians, traitors and sacrilegious to the great cause he defended relative to whether the baptism of Jewish slaves is or is not possible. The bishop considered that the desire for soul salvation could not be denied to the servants. And, because these would be free when they converted to Christianity, since a Jew could not own Christian slaves, he proposed a compensation as.

**Keywords:** Agobard of Lyon – Louis the Pious – Carolingians – Jews – Baptism

\*\*\*

### Presentación

Agobardo de Lyon (c.779-840)<sup>1</sup>, pertenece al círculo de escritores y poetas cercanos al poder carolingio, opositor al emperador Luis y condenado, por ello a cumplir la dura pena del exilio. Al redactar sus obras, realiza una sobrevaloración de la figura de Carlomagno como forma de exaltación del pasado inmediato y condena de los tiempos presentes, representados en la discutida figura de Ludovico Pío y las guerras civiles generadas durante su reinado, lo que amerita incluirlo como un fiel representante de la poesía de carácter político de época carolingia<sup>2</sup>.

Escribe, en el primer cuarto del siglo noveno, cinco epístolas destinadas a señalar las razones por las cuáles los judíos deben ser rechazados y excluidos de la comunidad. Su escritura revela un autor pasional, en la que las emociones desempeñan un papel

---

<sup>1</sup> Una reciente síntesis sobre su vida, obra y contexto del autor puede verse en: BOUGARD, François, CHARANSONNET, Alexis y ISAÏA, Marie-Céline (dirs.) (2019), *Lyon dans l'Europe carolingienne: Autour d'Agobard (816-840)*, Turnhout, Brepols.

<sup>2</sup> GODMAN, Peter (1986), *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, Oxford University Press, pp.68-106.

fundamental, incluso por sobre sus argumentaciones, muchas veces contradictorias y carentes de sustento doctrinal.

En esta oportunidad propongo un análisis de las justificaciones de Agobardo en contra de los judíos, a partir de las consideraciones que Liliana Pégolo, Esteban Noce y Rodrigo Laham Cohen<sup>3</sup> realizan en relación al antijudaísmo que caracteriza el discurso cristiano durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. Si bien ha sido entendido desde dos perspectivas alternativas: ya sea como consecuencia de un conflicto empírico entre las comunidades cristiana y judía o como necesidad intrínseca del cristianismo en procura de legitimar, mediante la denigración de la religión hebrea y de sus adherentes, su apartamiento de la matriz judaica originaria, resulta importante, para una adecuada comprensión del fenómeno, llamar la atención sobre el lugar que, en la determinación de las características de tal discurso, corresponde a factores no siempre tenidos en cuenta, como ser el género literario en que la comunicación se plasma y el rol social desempeñado por su autor. A fin de refrendar tal hipótesis, toman en consideración el modo en que tres intelectuales cristianos de los siglos IV a VII –Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileya y Gregorio Magno– presentaron al colectivo judío en sus obras.

Las cartas seleccionadas de Agobardo<sup>4</sup> son las siguientes:

- *Sobre el bautismo de los esclavos de los judíos – De baptismo mancipiorum Iudaeroum*, 822-823. Considerado uno de los primeros escritos en relación a esta temática<sup>5</sup>, esta carta está dirigida a los abades Adalardo, Helisacaro y Wala, residentes en el palacio, en la que consulta si resulta lícito negarles el bautismo a los esclavos de los judíos.
- *Contra un precepto impío relativo al bautismo de los judíos – Contra praeceptum impium de baptismo Iudaicorum mancipiorum*, c.826. Epístola dirigida al archicapellán Hilduino y al abad Wala, en la cual insiste en las cuestiones relativas a por qué deben denegarse el bautismo a los judíos.

---

<sup>3</sup> PÉGOLO, Liliana, NOCE, Esteban y LAHAM COHEN, Rodrigo (2013), “El impacto del género literario y del rol social del emisor en el discurso antijudío (siglos IV a VII): Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileya y Gregorio Magno”, en *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, N°24, pp.153-175.

<sup>4</sup> AGOBARDO (2021 en prensa), *Cartas*, edición e introducción de ASLA, Alberto y RODRÍGUEZ, Gerardo, traducción de DOMÍNGUEZ, Carlos, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.

<sup>5</sup> BLUMENKRANZ, Bernhard (2007), *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Préface de DAHAN, Gilbert, París y Lovaina, Peeters. La 1ª edición es de 1963.

- *Sobre la insolencia de los judíos – De insolentia Iudaeorum*, 826-827. Carta dirigida al emperador, en la cual le exhorta tomar medidas contra el nefando y altivo pueblo de los judíos, que sigue esclavizando en regiones de Hispania y la Galia a muchos cristianos.
- *Sobre los errores y las supersticiones de los judíos – De Iudaicis superstitionibus et erroribus*, 826-827. Carta dirigida junto con Bernardo, arzobispo de Vienne y Eaof, obispo de Chalón, al emperador, en la que brindan testimonios relativos a las supersticiones y los errores de los judíos.
- *Sobre la abstención del banquete y la compañía de los judíos – De cauendo conuictu et societate Iudaica*, 827-828. Carta a Nibridio, obispo de Narbona, en la que exhorta a los cristianos a no vincularse con los judíos, tanto por razones de índole económico-social como religiosa.

### **Los judíos de la Antigüedad tardía a la Alta Edad Media**

En los últimos treinta años, la historiografía ha retomado el debate en torno a la problemática de las relaciones entre cristianos y judíos durante la Edad Media. Los historiadores abandonaron la perspectiva que tradicionalmente se mantuvo respecto de la búsqueda de los inicios del antisemitismo europeo y de considerar a los judíos como “el pueblo perseguido”, tal como afirmaba Robert Moore en los años ochenta<sup>6</sup>. Si bien sus consideraciones han sido rebatidas y el concepto de “sociedad persecutoria” señalado como una visión ‘caricaturesca’ de la realidad social, sus planteamientos revitalizaron el debate y la producción historiográfica en torno a las relaciones entre los cristianos y judíos, a partir de renovados conceptos tales como ‘actitudes hacia’ y ‘convivencia con’, para hacer referencia a las relaciones entre las diferentes comunidades religiosas en el continuo proceso de construcción social de las identidades<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> MOORE, Robert (2007), *Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, Blackwell. La 1ª edición es de 1987.

<sup>7</sup> FRASSETTO, Michael (ed.) (2007), *Christian Attitudes Toward the Jews in the Middle Ages: A Casebook*, Nueva York y Londres, Routledge.



Es por ello que antes de comenzar con el análisis propiamente dicho de Agobardo, me referiré brevemente a algunos momentos claves de esta relación entre ambos grupos<sup>8</sup>.

Entre los siglos II y III, la polémica entre los judíos y las nuevas comunidades cristianas comenzó a tomar un tono violento, dado que, para los cristianos, los judíos eran incapaces de entender el sentido verdadero y profundo de sus propias escrituras que anunciaban la llegada, pasión y resurrección de Cristo, dando inicio a una retórica del odio y la acusación, particularmente una, aquella que afirmaba que los judíos eran culpables del crimen de deicidio.

En el siglo IV, a partir de Juan Crisóstomo, la teología cristiana condenó para siempre a los judíos como pueblo deicida, constituyéndose sus ocho *Sermones contra judíos* (386) en basamento del futuro antisemitismo cristiano. Su predicación tenía por objeto que los cristianos se alejaran de los judíos: la sinagoga se transformó en un prostíbulo, un teatro, un refugio de ladrones, una guarida de bestias salvajes, la morada del demonio y los judíos pasaron a ser considerados cerdos dominados por sus instintos y vicios. Abandonados por Dios y presas del diablo, los judíos se convirtieron en los asesinos de Cristo.

En el siglo V, Agustín de Hipona, ofreció una mirada que resultó fundamental para comprender la hostilidad hacia los judíos a partir de ese momento: el judaísmo se había corrompido progresivamente, hasta convertirse en adoradores de Satanás; los que habían sido los hijos privilegiados de Dios se habían vuelto hijos del demonio. Sobre esas gentes ávidas y groseras, sin cesar preocupados por los goces materiales y sus hijos, pesa la maldición que han atraído y aceptado matando al Mesías. Es el pueblo que no puede entender las escrituras, sino sólo de manera carnal, detenidos en la superficie de la letra.

Agustín es el autor de lo que algunos autores llaman la doctrina del pueblo testigo, si los judíos que han rechazado creer en Cristo, sobrevivían aún –a pesar de la maldición divina– era porque resultaba necesario que sobreviviesen: Dios así lo había querido en su sobrenatural sabiduría; subsisten para atestiguar sobre la verdad cristiana, atestiguan con sus libros y con su Dispersión lo equivocado de su doctrina y la verdad cristiana.

---

<sup>8</sup> Sigo en este breve recorrido a ROZAT DUPEYRON, Guy (2000), “Identidad y alteridades. El Occidente medieval y sus ‘otros’”, en *Desacatos. Revistas de Ciencias Sociales*, N°4, pp.1-26.

Durante los siglos siguientes, tanto en los concilios como en las decisiones imperiales se podrá notar la misma inspiración antijudía, las mismas fórmulas para designar a la religión judía y a los judíos: “superstición abominable”, “doctrina perversa”, “secta bestial e impía”, “reuniones sacrílegas”, “gente con los sentidos tapados, de nombre asqueroso e innoble, que contaminan todo lo que tocan”, entre otras muchas.

La primera ley antijudía es del año 315: el proselitismo judaico se volvió criminal. En 409 se estableció la pena capital para todo judío que convirtiera a algún cristiano. Aunque la religión judía seguía siendo religión lícita, dado que seguía prohibido tanto destruir las sinagogas como confiscarlas para ser transformadas en iglesias, se prohibió reparar las existentes o construir nuevas sinagogas sin autorización oficial.

En el aspecto económico, las condiciones de los judíos fueron empeorando, llegando a ser incluso cada vez más precaria. Se obligó, por ejemplo, a los propietarios judíos a abandonar el agro, que durante siglos había sido su sostén, prohibiendo que un judío pudiera tener un esclavo cristiano.

En el aspecto político, fueron excluidos de la administración imperial, después de todas las funciones públicas y, finalmente, se les prohibió pertenecer al ejército.

En el aspecto social, en 397 la iglesia les retiró el derecho de asilo; ya ésta había prohibido las uniones mixtas y establecido la pena de muerte para el judío que desposara a una cristiana. Finalmente, el judío que gozaba de un estatuto privilegiado en el imperio romano, cayó en la situación de ciudadano de segunda.

Este rápido recorrido de las relaciones entre la iglesia y la sinagoga no da toda la medida de la complejidad de esas relaciones durante los primeros siglos de la era cristiana ni tampoco de la resistencia, a esa reducción social, por parte de los propios judíos, ni de la subsistencia de relaciones estrechas entre judíos y cristianos en la vida cotidiana, si consideramos lo reiterativo de las condenas desde el púlpito y la reiterada promulgación de las leyes de segregación social antijudías.

Las actitudes temprano medievales estaban también influenciadas por el legado de la Antigüedad y la tradición de la ley romana, que entregaba a los judíos protecciones especiales que les aseguraban la identidad religiosa y cultural. Aunque la legislación imperial, tras la conversión de Constantino, impuso restricciones progresivas sobre los

judíos, al igual que los decretos eclesiales, éstos gozaron de una relativa paz y prosperidad en el seno de la sociedad europea.

Durante los primeros siglos medievales, los judíos mantuvieron buenas relaciones con los cristianos, en parte por el señalado legado cultural romano, como prueban las menciones que de ellos hacen Gregorio de Tours y las acciones del Papa Gregorio el Grande que prohibió la conversión forzada de judíos y la restitución de los daños que se realizaren a las sinagogas.

### **Los judíos en el contexto carolingio: Agobardo**

En tiempos carolingios, tanto en los reinados de Pipino el Breve como de Carlomagno, la legislación los protegía, permitiéndoles tomar parte en el comercio de corta y larga distancia; Luis el Piadoso, incluso, les permitió participar en la administración real y creó un cargo dedicado exclusivamente a la supervisión de los asuntos de judíos, que velaba, al mismo tiempo, de evitar que éstos fueren maltratados. Bajo su reinado, los judíos tenían pleno derecho a vivir según su credo, estuvo prohibido molestarlos y calumniarlos, tocar sus bienes e incluso presionarlos para que sus esclavos obtuviesen la libertad. En los pleitos entre cristianos y judíos había igualdad de testigos de cada lado, multa de 10 libras de oro por la muerte de un judío o por provocar el asesinato, entre otras similares.

En este contexto debe situarse la airada respuesta de algunos miembros del alto clero, entre ellos Agobardo. Pero, a pesar del apoyo de algunos miembros del clero a la posición expresada por el obispo de Lyon, primó la convivencia y el mantenimiento del *status quo*.

Agobardo se preocupa mucho por las demasiado buenas relaciones existentes entre judíos y cristianos, llegando éstos a preferir escuchar las enseñanzas de los rabinos porque hablan mejor que sus sacerdotes. La tolerancia imperial permite que la comunidad judía de Lyon resista a la voluntad episcopal:

Los judíos manifiestan un cierto precepto, que se glorían de que les ha sido dado por el emperador, en el que se dispone que nadie puede bautizar a un esclavo judío sin la expresa voluntad de su dueño. Por mi parte no creo de

ninguna manera que una sentencia tan contraria a la regla eclesiástica haya procedido del cristianísimo y piadosísimo emperador<sup>9</sup>.

Como indiqué en el fragmento anterior, el obispo escribía a la corte, carta tras carta, fingiendo creer que esa tolerancia no podía ser obra de un rey cristiano tan piadoso y, en especial, en cuestiones tan sensibles como las relativas al bautismo, en particular de los esclavos de los judíos:

y es saber qué decisión tomar con respecto a los esclavos gentiles de los judíos. Ellos los compraron y los mantuvieron de modo que están entre nosotros y aprendieron nuestra lengua. Escuchan hablar de la fe, ven las celebraciones y las solemnidades. Se sienten movidos al amor del cristianismo y desean hacerse miembros de Cristo en el cuerpo de la iglesia. Acuden a la iglesia pidiendo el bautismo. La pregunta es si debemos negárselo o dárselo cuando es posible<sup>10</sup>.

La tensión creciente en torno a este tema, tan importante para la época, puede seguirse en los muy bien documentados y sugerentes libros de Jeremy Cohen<sup>11</sup>, Abigail Firey<sup>12</sup> y Owen Phelan<sup>13</sup>.

Cohen ofrece un amplio abanico de documentación, desde Gregorio el Grande al tomismo del siglo XIV, prestando especial atención a Agobardo y sus luchas contra los enemigos de la unidad del cristianismo<sup>14</sup>. Habla de su testimonio como de una estridente voz anti-judía en épocas de Ludovico Pío. A diferencia de Gregorio el Grande y de Isidoro de Sevilla, que realizan exposiciones ordenadas y argumentadas teológicamente, los textos de este autor se leen teniendo en cuenta los clamores sociales y políticos de su tiempo.

Firey estudia lo que ocurre en Europa occidental, entre comienzos del siglo VIII y fines del siglo IX, en relación a las interacciones religiosas, a nivel social, jurídico y relativo a la circulación de las ideas, prestando especial atención a la confesión como mecanismo de control y sometimiento al poder jurídico-legal y penitencial carolingio.

---

<sup>9</sup> AGOBARDO, *Contra un precepto impío...*

<sup>10</sup> AGOBARDO, *Sobre el bautismo...*

<sup>11</sup> COHEN, Jeremy (1999), *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press.

<sup>12</sup> FIREY, Abigail (2009), *A Contrite Heart. Prosecution and Redemption in the Carolingian Empire*, Leiden, Brill.

<sup>13</sup> PHELAN, Owen (2014), *The Formation of Christian Europe: The Carolingians, Baptism, and the "Imperium Christianum"*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press.

<sup>14</sup> COHEN (1999), pp.123-146.

Phelan considera que uno de los principios fundamentales en torno a los cuales se estructura la cristiandad europea en época carolingia se relaciona con la instauración y difusión del bautismo. Para él, a través de la puesta en práctica de este sacramento, las autoridades carolingias difunden ideales que resultan tanto religiosos como políticos y permiten consolidar su visión de imperio cristiano: una gran vastedad de pueblos diferentes unidos en el rito bautismal. Esta función ideológica, además de teológica del bautismo, es crucial para entender las discusiones, los textos y las puestas en escena del período.

Para Agobardo no hay duda de que los judíos son enemigos de Dios, aunque no pretende quitarles con violencia ni a sus esclavos ni a sus hijos. Las cuestiones relativas con el bautismo las aborda en dos epístolas, que abarcan el período 822 a 826: *Sobre el bautismo de los esclavos de los judíos* y *Contra un precepto impío relativo al bautismo de los judíos*. En ambas, le señala al emperador dos cuestiones.

La primera, referida a que el obrar de su persona en estos asuntos se aleja de los preceptos evangélicos: “Debemos considerar racionalmente si no es impío y cruel que aquellos de los gentiles que quieren llegarse hasta Cristo se vean impedidos de hacerlo por sus dueños carnales. No hay ningún dueño del alma humana sino solo el creador”<sup>15</sup> y

Bien conoce vuestra prudencia, tan amable a Dios, cómo desde un principio les fue ordenado a los apóstoles, sobre este tema, por la Verdad, habiéndoseles dicho en forma general y sin ninguna distinción de personas y sin ninguna excepción de condiciones: Id y enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Y, además: ‘Yendo por todo el mundo, predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, será salvo’. Ellos y todos los rectores eclesiásticos, con toda fe y constancia, no dudaron mínimamente en bautizar no solo a los esclavos de cualquier persona sino a las esposas y la progenie de emperador y cónsules, convirtiéndolos a la fe con la predicación y bautizándolos sin la licencia de nadie. Es fácil reconocer esto ya que se demuestra con más claridad que la de la luz en las cartas apostólicas<sup>16</sup>.

Esta defensa del bautismo de sustrato apostólico se refuerza con una explicación referida a la dualidad del hombre, interior y exterior, alma y cuerpo para justificar su postura a favor del bautismo de los esclavos de los judíos:

---

<sup>15</sup> AGOBARDO, *Sobre el bautismo...*

<sup>16</sup> AGOBARDO, *Contra un precepto impío...*

Por causa de los pecados, por un muy oculto y justo juicio de Dios, algunos fueron elevados a altos honores y otros oprimidos con el yugo de la servidumbre de modo que se estableció que los siervos prestasen ministerio corporal a sus señores, pero que el hombre interior, creado a su imagen, no estuviese sujeto a ningún otro hombre, a ningún ángel, a ninguna criatura, sino solo a Dios. Sobre esta servidumbre de la mente, que solo a él se le debe, estableció en la ley: Temerás al Señor tu Dios y a él solo servirás. El Apóstol enseña que ese hombre interior, independientemente de la diversidad de sexo, y condición, debe ser libre. Dice: ‘Habiéndoos despojado del viejo hombre con sus hechos, revestido del nuevo, el cual conforme a la imagen del que lo creó se va renovando hasta el conocimiento pleno, donde no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro ni escita, siervo ni libre, sino que Cristo es el todo, y en todos’<sup>17</sup>.

La segunda de las peticiones, se refiere a la necesidad de tomar una decisión rápida sobre este asunto, decisión que anticipa dejará siempre a algún sector descontento:

Si le negamos el bautismo a los judíos o sus esclavos que lo piden, temo la condenación divina. Si se lo damos, temo el castigo humano y daños para mi casa. Sobre esos daños y discordias no creí digno referirme en esta breve carta y por eso os envié un pequeño informe que os puede poner al tanto<sup>18</sup>

y

Si observo ese precepto, sin atender las reglas eclesiásticas, ofendo a Dios; si las sigo a estas, temo la indignación del emperador, principalmente cuando el maestro de los judíos infieles me amenaza constantemente con mandar enviados del palacio para juzgarme y castigarme<sup>19</sup>.

No resolver estas situaciones o en realidad no resolverlas de acuerdo con su criterio genera una sensación de enojo y tristeza, a manera individual y colectiva, que Agobardo expresa de estas maneras: “O sea que me retiré turbado, tomé mi camino en medio de la incertidumbre, llegué a casa confundido y permanecí afligido. Podría escribir sobre la causa de esta aflicción, pero temo causaros un disgusto”<sup>20</sup> y “Esto no solo me causa perturbación a mí, sino también a aquellos que fácilmente podrían convertirse a la fe. Cuán grave sea este impedimento lo podrá estimar vuestra prudencia”<sup>21</sup>.

¿Qué es lo que propone el obispo de Lyon?

Todo hombre es ciertamente criatura de Dios y en cada hombre, aunque sea esclavo la mayor porción la tiene el señor Dios, que lo creó en el útero, lo

<sup>17</sup> AGOBARDO, *Contra un precepto impío...*

<sup>18</sup> AGOBARDO, *Sobre el bautismo...*

<sup>19</sup> AGOBARDO, *Contra un precepto impío...*

<sup>20</sup> AGOBARDO, *Sobre el bautismo...*

<sup>21</sup> AGOBARDO, *Contra un precepto impío...*

sacó a la luz de esta vida, custodia esa vida otorgada, cuida su salud, y no aquel que pagó veinte o treinta sueldos para tener el servicio de su cuerpo. Y no hay quien dude que todo esclavo, que le debe a su dueño carnal el trabajo de los miembros de su cuerpo, la religión de su alma solo se la debe a su creador. Es por eso que todos los santos predicadores, socios de los apóstoles, que enseñan y bautizan a todas las gentes, no esperaron el permiso de los dueños carnales, para bautizar a los esclavos, sabiendo que los esclavos y los señores tienen un único señor en los cielos. Los bautizaron a todos y los consideraron a todos en un mismo cuerpo y enseñaron que todos eran hermanos entre sí e hijos de Dios, aceptando, sin embargo, que cada uno permaneciera en el lugar al que fue llamado, o por voluntad, sino por necesidad. Especialmente, los que pudieron ser libres. Y juzgo que también debe considerarse que si se estima que es una obra de piedad y digna de alabanza que el religioso emperador lleve sus armas contra las gentes que son ajenas al nombre de Cristo y, siendo victorioso, los someta a Cristo y los asocie a la religión ¿cómo pueden ser dejados de lado los que de entre ellos desean el bautismo? No decimos esto para que los judíos deban perder el dinero que invirtieron en ellos, sino que ofrecemos un valor de acuerdo a los estatutos de los anteriores y ellos no lo reciben juzgando que los favorece la magistratura del palacio más que a los que sostienen los argumentos anteriores<sup>22</sup>.

También señala que:

Ciertamente está establecido en los sagrados cánones que si alguno de ellos acude a pedir el bautismo si lo quiere el obispo o alguno de los fieles, tenga potestad de redimirlo (Ver lib. *De Jud. Superstit.*, cap. 6). Con gran placer deseamos hacer esto, solo rogando que tengan libre facultad de venir a la fe. No digo esto pensando que sus hijos o esclavos les han de ser arrebatados violentamente; solo rogando que a los que acuden a la fe desde la infidelidad no se les niegue la licencia<sup>23</sup>.

El obispo multiplica las prohibiciones, relativas a los judíos, como la de tener domésticos cristianos. prohíbe a los cristianos el comprar carne matada por judíos o vinos producidos por ellos, evidentemente, comer con ellos:

Has de saber que en el corriente año, cuando estuve recorriendo con la debida solicitud los pueblos de mi parroquia y, si me era dado encontrar algún desorden, tratando de corregirlo con la fuerza de la verdad, a todos les anuncié y ordené que, según la ley de Dios y los institutos de los santos cánones, como verdaderos cultores de la fe cristiana, debían mantenerse segregados, con toda diligencia, de cualquier sociedad con los gentiles; y no solo de los gentiles, que entre nosotros son muy pocos los que viven, sino

---

<sup>22</sup> AGOBARDO, *Sobre el bautismo...*

<sup>23</sup> AGOBARDO, *Contra un precepto impío...*

también de los judíos, que en nuestra ciudad y en algunas ciudades vecinas, parecen estar bastante difundidos<sup>24</sup>.

El conflicto llega a tal punto que se tiene que llamar a los *Missi*, los terribles funcionarios ejecutores de la voluntad del emperador, lo que fue un desastre para el obispo, que tuvo probablemente que esconderse o huir de la ciudad:

Vinieron Gerrico y Frederico, precedidos por Everardo, enviados vuestros, no como agentes en cuanto a todos los asuntos, sino con órdenes particulares. Se mostraron terribles con los cristianos y amables con los judíos, principalmente con los de Lyon. Aquí describieron una parte de la persecución contra la iglesia, simulando gemidos, suspiros y lágrimas. Esta persecución, que principalmente está dirigida contra mí, no la voy a describir totalmente, a no ser que vuestra clemencia solícitamente desee conocerla. Sin embargo, en cuanto es la iglesia de Cristo la que se ve dañada, si vuestra mansedumbre lo soporta, voy a sintetizarlo brevemente<sup>25</sup>.

Después de la partida de estos representantes imperiales el obispo reanuda su combate antijudío, denunciando que la perfidia judía tiene una larga historia, ya contada y condenada en las enseñanzas de los Padres de la Iglesia: “Estos son unos pocos detalles, piadosísimo señor, de entre muchos relativos a la perfidia de los judíos, a nuestras advertencias y al daño que sufre la cristiandad a manos de los judíos”<sup>26</sup>.

Pero rápidamente se mete con la política imperial de tolerancia, critica la influencia de los judíos en la corte y el derecho que han obtenido de construir nuevas sinagogas. Él que prohibió comprar vino producido por los judíos, ahora la corte les compraba en gran cantidad. Por otra parte, los judíos habían sido sustraídos a la autoridad episcopal, se cobijaban con cartas revestidas de vuestro sello de oro y donde se pueden leer palabras que no puedo considerar como auténticas. Para colmo, con objeto de permitir a los judíos acceder a los mercados, los *Missi* desplazan el día de mercado, fijado tradicionalmente el sábado para impedir la presencia judía.

El obispo afirma que esa situación alimentaba la creencia de que el emperador prefería a los judíos, lo que era un gran peligro para la fe. Saca de la literatura talmúdica y de ciertos *midraschim* sus ejemplos, interpretando groseramente las alegorías y parábolas contenidas tradicionalmente en esos textos. Apoyándose sobre los padres de la iglesia y particularmente en Ambrosio, concluye que los judíos debían ser rigurosamente

---

<sup>24</sup> AGOBARDO, *Sobre la abstención del banquete...*

<sup>25</sup> AGOBARDO, *Sobre la insolencia...*

<sup>26</sup> AGOBARDO, *Sobre la insolencia...*



segregados de la sociedad cristiana, cuyo contacto era la peor mancha para los cristianos. Anticristos, hijos del diablo, los judíos impíos ya habían sido condenados por Dios, todas las amenazas y maldiciones han sido confirmadas con respecto a la sinagoga.

Las maldiciones que pronunciaron contra ellos en los concilios no son más que reflejo de la maldición divina. En otra carta escrita al obispo de Narbona, ciudad del Mediterráneo franco, donde los judíos gozaban desde hacía siglos de cierta organización política autónoma, con un rey de los judíos, le pide que se una a su combate:

Sabiendo, por lo tanto, padre venerable, que todos los que están bajo la ley están bajo el maligno y tienen por vestidura la maldición, que entró en su interior como el agua y como el aceite en sus huesos, malditos en la ciudad, malditos en el campo, malditos en los ingresos, malditos en los egresos, maldito el fruto de su vientre, de su tierra de sus animales, malditas sus bodegas, sus graneros, sus almacenes, sus alimentos y los restos de sus alimentos; que ninguno de ellos pueda escapar de esta horriblemente cruel maldición de la ley. De los que no quieren recibir la predicación apostólica no solo ha de evitarse la compañía sino que se les ha de sacudir de los pies el polvo de sus casas de la ciudad. Tú permanece en la observancia de la ley divina, persistiendo en los institutos canónicos; contiene a los que puedas y atemoriza a los que puedas; no permitas que ninguno de los fieles te contamine con la compañía de esos malditos condenados. Transmíteles a tus coepiscopos y hermanos vecinos estas exhortaciones para que con un consensuado trabajo en común este gran mal sea eliminado de la iglesia de Cristo<sup>27</sup>.

En esta carta Agobardo está convencido de que este obispo se suma a su prédica, la soberbia judía será vencida incluso en contra del deseo imperial. Si en sus cartas el obispo no incita directamente a la población al *pogrom* o a la acción violenta, sí insiste en la necesaria y absoluta segregación, porque el contacto con la impureza fundamental del judío, mancha el alma de los cristianos. Uno de los elementos clásicos en la descripción del judío es, una vez más, la referencia a la animalidad. El judío lúbrico no sabe controlar sus instintos sexuales, su lubricidad es tal que:

Hay algunos de la grey cristiana que por una excesiva familiaridad y asidua convivencia respetan el día sábado con los judíos y violan el día domingo con trabajos ilícitos. Tampoco cumplen con los ayunos establecidos. Algunas mujerzuelas cristianas se entregan en carácter de siervas o de empleadas. Hay también algunas que son corrompidas. Todos estos se prostituyen con esta comunión o porque son dominados o por placer o por

---

<sup>27</sup> AGOBARDO, *Sobre la abstención del banquete...*

engaño. Se entregan a los hijos del diablo o por un astuto odio o por falaces atractivos<sup>28</sup>.

Durante la Alta Edad Media, las actitudes de los cristianos hacia los judíos, y el status de éstos, no indican la presencia de la animosidad que se puede observar claramente en la Edad Media tardía. Hasta el siglo X, las comunidades judías se mantuvieron en una posición relativamente buena, estando integrados a la sociedad en su conjunto.

El punto de inflexión en las relaciones entre cristianos y judíos, se habría producido hacia fines del siglo XI, con las persecuciones que sufrieron a manos de los cruzados en la región de Renania. Si bien no desconoce la presencia de episodios de persecución con anterioridad a estos eventos, habría sido desde el siglo XI (desde las primeras décadas, con la destrucción del Santo Sepulcro en 1009) que se comenzó a perfilar y desarrollar una verdadera “tradición de odio a los judíos”, la que progresivamente llevó a un deterioro de las relaciones entre judíos y cristianos. Este cambio de valoración se relaciona en el hecho de que la sociedad medieval comenzaba, entonces, un período de expansión política y económica, así como un renacimiento cultural, situación ante la que los judíos comenzaron a ser progresivamente circunscritos, limitados, regulados y privados de sus privilegios. Esta nueva actitud del Occidente cristiano hacia los judíos basada en la violencia no fue la única, dado que, desde inicios del siglo XII, el interés de los polemistas e intelectuales cristianos por sus pares judíos, muestran formas en las que la violencia no protagonizaba las relaciones entre ambos bandos.

Hacia fines de la Edad Media, es posible distinguir con claridad una perspectiva anti-judía –e incluso antisemita– que comenzó a dominar el pensamiento de los cristianos. En efecto, tanto en los tratados religiosos populares y teológicos, los judíos aparecían denigrados y demonizados.

### **Consideraciones finales**

Propuse analizar las cartas de Agobardo, en las que justifica que los “cristianos, liberados de la potestad de las tinieblas, y trasladados como hijos al reino de la caridad

---

<sup>28</sup> AGOBARDO, *Sobre la abstención del banquete...*

de Dios, de ninguna manera debemos mancharnos con su convivencia y sociedad, ya que estamos apartados de todos sus errores”<sup>29</sup>, a partir del cruce entre:

- Elección del género epistolar como medio de expresión y difusión de sus ideas: dado que permite manifestar las ideas al calor de las disputas, más allá de las justificaciones dogmáticas que otro género literario requeriría.
- Contexto local y regional de actuación del obispo de Lyon: su defensa de los intereses económicos de los propietarios cristianos es evidente, al menos ante dos situaciones:
  - 1) El obispo consideraba que no podría negarse el deseo de salvación del alma a los siervos. Y, dado que estos quedarían libres al convertirse al cristianismo, pues un judío no podría poseer esclavos cristianos, proponía una indemnización a modo de rescate por ellos, para que sus dueños no vieran dañados sus intereses económicos. Su propuesta no tuvo eco.
  - 2) Los grandes propietarios rurales cristianos se encontraban molestos por el auge y la competencia de la agricultura judía.
- Configuración, a nivel del imperio carolingio, de determinadas creencias y prácticas cristianas como mecanismos de control social: en especial el bautismo.

Como síntesis de las argumentaciones antijudías de Agobardo menciono cuestiones:

- a) Doctrinales:
  - bautismo, principalmente de los esclavos cristianos en manos de los propietarios judíos,
  - la ley mosaica convierte a los judíos en un pueblo de malditos.
- b) Económicas: condenas por
  - prácticas usurarias,
  - ser desleales en los tratos comerciales.
  - cometer todo tipo de abuso en relación a los trabajadores de sus campos y viñedos.
- c) Socio-culturales: condena por
  - perfidia,
  - promover la prostitución de mujeres cristianas,

---

<sup>29</sup> AGOBARDO, *Sobre los errores...*

- practicar las artes mágicas,
  - ser sacrílegos.
- d) Políticas: condena por
- traidores,
  - generar insidias constantes con sus planteos y reclamos ante el emperador.

Para finalizar, una cita que resume el pensamiento del autor analizado:

nos hemos atrevido a hacer llegar hasta vuestros oídos los daños que, por medio de vasos diabólicos, es decir, por medio de las mentes de los judíos, se les infieren a los fieles, a fin de que vuestra piedad ordene los oportunos remedios. Por este motivo, nos parece muy peligroso exponer lo que le ocurrió a nuestro señor Jesucristo en el tiempo de su pasión para pacificar a todos por la sangre en su cruz cuando fue vendido por un falso discípulo y comprado por verdaderos perseguidores para ser ultrajado y crucificado, porque tememos que así ahora en cierto modo sea comprado por los impíos judíos para ser vituperado y blasfemado licenciosamente. Hemos escrito solo unos ejemplos y estatutos de los santos padres, de los Hechos de los Apóstoles, del Evangelio y del Antiguo Testamento, para confirmar la piadosa vigilancia del gobierno de los buenos pastores<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> AGOBARDO, *Sobre los errores...*

**El temor sobre un evento futuro como causa del estado de necesidad.**

**Una cuestión escolástica**

**O medo de um evento futuro como causa do estado de necessidade.**

**Uma pergunta escolastica**

**The fear of a future event as a cause of the state of need.**

**A scholastic question**

*Celina A. Lértora Mendoza*

### **Resumen**

Presento algunos puntos que vinculan el temor como estado anímico ('pasión') y su visualización como causa razonable (y a veces exculpatoria) de ciertas acciones posteriores, que entran en el ámbito de lo moral y de lo jurídico. Un caso importante de estos es el "estado de necesidad" como antecedente legitimador de acciones que, sin este supuesto, serían inmorales y/o ilegales y susceptibles de rechazo y castigo. Es un instituto de larga historia, ya conocido en el Derecho Romano, pero como elaboración teórica dentro del área de la Ética es una construcción escolástica. Hay tradición teórica que incluye dos aspectos: 1) El estado de necesidad desde el punto de vista objetivo: condiciones reales; 2) El estado de necesidad desde el punto de vista subjetivo: condiciones morales, y un requisito mixto: la inevitabilidad.

Presento brevemente algunos problemas que al menos en parte fueron abordados por los escolásticos medievales y modernos, ofreciendo algunas respuestas (incluso problemáticas y polémicas) que actualmente vuelven a estar sobre la mesa de discusiones: 1) Determinación fáctica del "estado de necesidad", o sea, cuál es el "estado de cosas" real que lo configura y si es determinable *erga omnes* o sólo para ciertos agentes determinados; 2) La inevitabilidad objetiva y subjetiva generalmente no coincide y en realidad siempre pueden no coincidir, en cuyo caso hay que preguntarse por la instancia superior de decisión; 3) La cuestión del *primum vivere* como único puente posible: un retorno a la moral biologicista de Aristóteles y las dificultades del giro areteico.

**Palabras clave:** escolástica – temor – estado de necesidad – ética aristotélica – giro areteico.

### **Resumo**

Apresento alguns pontos que vinculam o medo como um estado de espírito ("paixão") e sua visualização como uma causa razoável (e às vezes desculpada) de certas ações subsequentes, que se enquadram no âmbito da moral e da lei. Um caso importante é o "estado de necessidade" como antecedente legitimador de ações que, sem essa suposição, seriam imorais e / ou ilegais e passíveis de rejeição e punição. É um instituto com uma longa história, já conhecido no Direito Romano, mas como elaboração teórica na área da Ética é uma construção escolar. Existe uma tradição teórica que inclui dois aspectos: 1) O estado de necessidade do ponto de vista objetivo: as condições reais; 2) O estado de necessidade do ponto de vista subjetivo: as condições morais e uma exigência mista: a inevitabilidade.

Apresento brevemente alguns problemas que foram pelo menos parcialmente abordados pelos escolásticos medievais e modernos, oferecendo algumas respostas (mesmo problemáticas e polêmicas) que estão atualmente em cima da mesa: 1) Determinação factual do "estado de necessidade", ou isto é, qual é o real "estado de coisas" que o configura e se é determinável *erga omnes* ou apenas para determinados agentes determinados; 2) A inevitabilidade objetiva e subjetiva geralmente não coincidem e na realidade nem sempre podem coincidir, caso em que é necessário questionar sobre o órgão superior de decisão; 3) A questão do *primum vivere* como a única ponte possível: um retorno à moralidade biológica de Aristóteles e as dificuldades da virada aretéica.

**Palavras-chave:** escolástica – medo – estado de necessidade – ética aristotélica – virada arética.

### Abstract

I present some points that link fear as a state of mind ('passion') and its visualization as a reasonable (and sometimes exculpatory) cause of certain subsequent actions, which fall within the scope of the moral and the legal. An important case of these is the "state of necessity" as a legitimizing antecedent of actions that, without this assumption, would be immoral and / or illegal and susceptible to rejection and punishment. It is an institute with a long history, already known in Roman Law, but as a theoretical elaboration within the area of Ethics it is a scholastic construction. There is a theoretical tradition that includes two aspects: 1) The state of necessity from the objective point of view: real conditions; 2) The state of necessity from the subjective point of view: moral conditions, and a mixed requirement: inevitability.

I briefly present some problems that were at least partially addressed by medieval and modern scholastics, offering some answers (even problematic and controversial) that are currently on the table again: 1) Factual determination of the "state of necessity", or that is, what is the real "state of affairs" that configures it and if it is determinable *erga omnes* or only for certain determined agents; 2) The objective and subjective inevitability generally do not coincide and in reality they may always not coincide, in which case it is necessary to ask about the higher decision-making body; 3) The question of *primum vivere* as the only possible bridge: a return to Aristotle's biological morality and the difficulties of the aretaic turn.

**Keywords:** scholasticism – fear – state of necessity – Aristotelian ethics – aretaic turn.

**Nota preliminar.** Este texto forma parte de una investigación sobre el estado de necesidad y el estado de excepción y sus relaciones, desde el pensamiento medieval a la actualidad, mostrando sobre todo sus aspectos teóricos y problemáticos. Siguiendo una pauta del Coloquio, en cuanto a privilegiar los temas nuevos y los enfoques apropiados para el diálogo y la discusión, se ha limitado al mínimo necesario el aparato bibliográfico y, además, está expresamente sesgado buscando visibilizar textos y pensadores hispanos e hispanoamericanos que, si bien suelen ser poco conocidos, presentan aportes valiosos, aunque a veces invisibilizados, en especial representantes de la escuela tomista argentina.

## **Introducción**

En el artículo planteo algunos puntos que vinculan el temor como estado anímico ('pasión') y su visualización como causa razonable (y a veces exculpatória) de ciertas acciones posteriores, que entran en el ámbito de lo moral y de lo jurídico. Un caso importante de estos es el "estado de necesidad" como antecedente legitimador de acciones que, sin este supuesto, serían inmorales y/o ilegales y susceptibles de rechazo y castigo.

El estado de necesidad es un instituto de larga historia, ya conocido en el Derecho Romano, pero como elaboración teórica dentro del área de la Ética es una construcción escolástica. Algunos de los desarrollos, incluso jurídicos, posteriores, han establecido una tradición teórica que incluye dos aspectos: 1) El estado de necesidad desde el punto de vista objetivo: condiciones reales; 2) El estado de necesidad desde el punto de vista subjetivo: condiciones morales.

Desde el punto de vista objetivo, el estado de necesidad puede caracterizarse como una situación real, conocida o cognoscible por todos los sujetos en relación con ella y de la cual no se puede dudar, dado que se basa en evidencias empíricas incontrastables. Este requisito es expresado, entre otros, por Tomás de Aquino en varios pasajes. Los ejemplos son también clásicos: un naufragio, una inundación, una guerra, sequías prolongadas, incendios. Podría decirse que los escolásticos (en sus teorizaciones y en sus ejemplos) tienen en vista diferentes tipos de catástrofes, naturales o producidas por el hombre, con las características de afectación colectiva, es decir, de abarcar (aunque sea eventualmente) un número indefinido de víctimas. Incluso cuando se trata de una víctima particular –por ejemplo un hombre en situación de extrema indigencia– la condición objetiva remite a situaciones que exceden el caso singular como marco. Esto es particularmente importante cuando se consideren casos singulares aisladamente.

La condición subjetiva consiste en que el individuo reconozca en forma consciente y clara tanto la situación como las dificultades o imposibilidad de salir de ella por medios comunes. En otras palabras, el sujeto debe ser un ente moral, responsable (no un niño o un demente) con capacidad racional de evaluar la situación objetiva y con capacidad

moral de comprender que la acción que va a emprender, por ser excepcional requiere un previo juicio de prudencia. El “estado de necesidad” se configura con estas dos condiciones, una sola no basta.

Finalmente se puede señalar un requisito mixto: la inevitabilidad, que a su vez tiene dos enfoques posibles: el filosófico-moral y el jurídico, que no siempre concuerdan, produciendo casos conflictivos de conciencia tanto en el sujeto actuante como en quienes desde lo social ejercen funciones de tipo judicial. Dejando momentáneamente aparte la cuestión jurídica, desde el punto de vista moral, la decisión de la inevitabilidad de la acción (sustraer comida ajena, por ejemplo) debe ser consecuencia de una reflexión prudencial y por tanto es un acto moral susceptible de todos los reparos éticos si tal juicio es imprudente, precipitado, interesado.

Para analizar estos temas ordenadamente, el trabajo se articula en dos partes: en la primera se expone la teoría del estado de necesidad en la escolástica y algunas derivaciones generales en la esfera jurídica; en la segunda me detengo en el análisis de la cuestión desde el punto de vista teórico, planteando algunos problemas para finalizar con la posible conexión entre estado de necesidad y estado de excepción, tema de acuciante actualidad.

## **1.El estado de necesidad en la escolástica**

### **1.1. Presentación general**

Aunque muchos autores escolásticos se ocuparon del estado de necesidad, considero que Tomás de Aquino presenta, por primera vez en esa línea, lo esencial de la teoría, incorporando matizadamente concepciones de la ética aristotélica y de la tradición filosófico-jurídica romana, así como una tradición eclesiástica que se había hecho cargo del tema. No es ocioso señalar que el marco teórico en que se inscribe el instituto es decisivo para la impostación del tema. Esto nos lleva a considerar dos cuestiones: que el marco es la filosofía práctica (en sentido aristotélico que Tomás asume) y que ella misma se inscribe en un marco de filosofía teórica, el antropológico, donde el Aquinate expone sus ideas sobre el hombre y la sociedad (tema que incluye el de la ley, pero no el del derecho, lo cual tiene alguna consecuencia en este tema, como se verá).

El contexto es la cuestión de la propiedad de las cosas y el derecho sobre ellas, en el contexto de la doctrina del derecho natural.



El texto central tomasiano sobre las relaciones entre derecho natural y derecho positivo en materia de propiedad es muy escueto:

Las cosas son comunes según el derecho natural, no en el sentido de que el derecho natural dicte que todas las cosas han de poseerse en común, y nada como propio; sino en cuanto el derecho natural no distingue las propiedades, sino que esto corresponde al acuerdo humano, o sea al derecho positivo (II, II, c. 66; a. 2).

Como es claro, en este texto se supone que el derecho positivo a la propiedad se deriva del natural<sup>1</sup>, aunque no de una manera determinada. La escuela tomista afirmará que la derivación es por modo de especificación. Pero también está suponiendo, dado todo el contexto, que el derecho natural a su vez se funda en el derecho divino. La consecuencia general es que existe un derecho natural a la propiedad y por tanto un ataque a ella (por ejemplo un robo) es contrario no solo al eventual derecho positivo, sino al natural.

Es en este contexto que Tomás se pregunta si se dan algunas condiciones o circunstancias que permitirían no respetar la propiedad ajena, sustraerla, lo que en circunstancias normales constituiría el delito de robo. Aquí expone su teoría del estado de necesidad como límite de derecho natural al derecho (también natural) de propiedad, en los términos indicados.

El requisito esencial de tal circunstancia está también expreso: “Si la necesidad es evidente y urgente, entonces puede uno satisfacer su necesidad con las cosas ajenas” (*Ibíd.*).

La necesidad que configura el “estado de necesidad” como límite al derecho de propiedad debe tener dos condiciones: ser evidente y urgente. Ambas son, en principio, condiciones que he denominado ‘objetivas’.

Estas condiciones objetivas entroncan, desde el punto de vista sistemático, con los caracteres que el propio Tomás asigna a la sociedad humana, es decir, con el más amplio espectro de su pensamiento político. Debe indicarse aquí que el Aquinate no

---

<sup>1</sup> Sobre la derivación en general del derecho positivo del natural existe una ingente bibliografía, menciono aquí solamente la idea de Sebastián Contreras Aguirre, siguiendo una línea bastante consensuada, de que aun cuando para Tomás de Aquino si los hombres fuesen justos la ley no sería necesaria, esta afirmación debería ser matizada en el sentido de que sí deberían existir leyes orientadoras, es decir, para ayudar al orden normal de la sociedad (lo que se considera ‘especificación’); por lo tanto, la cuestión del estado de necesidad se incluiría también en este supuesto. Cf. S. CONTRERAS AGUIRRE. S. “La derivación del derecho positivo desde el derecho natural en Tomás de Aquino. Un estudio a partir de *Summa Theofagiae* y *Sententia Libri Ethicorum*”, *Teología y Vida* vol. 54 n. 4 Santiago 2013, disponible en <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492013000400004>

escribió una obra expresa de teoría política y, por tanto, sus ideas al respecto deben rastrearse en toda su obra<sup>2</sup>. Estas reconstrucciones, como es claro, son múltiples y variadas, dependiendo muchas veces de la propia posición de los exegetas. Con todo, considero posible avanzar al menos en dos ideas que sin duda integran el *corpus politicus* del Aquinate y que se relacionan directamente con nuestro tema.

La primera es que existe una gradación de fundamentos: derecho divino – derecho natural – derecho positivo. Un nivel inferior no puede derogar al superior. La sociedad política está entonces, conformada por estos tres niveles de legalidad.

La segunda idea es que, en el orden querido por Dios en la creación, las cosas, todas las cosas creadas, están destinadas a satisfacer las necesidades del hombre, entendiendo aquí por ‘hombre’ la humanidad toda, tanto colectiva como individualmente considerada.

Estas dos ideas inspiran su criterio sobre la distribución de los ‘bienes superfluos’ con destino a los pobres.

Lo que es de derecho positivo humano queda derogado por el derecho natural y por el derecho divino. Y según el orden natural, instituido por la divina providencia, todos los objetos inferiores están ordenados a subvenir a las necesidades humanas. Por tanto, siendo la división y apropiación de cosas objeto del derecho humano, nada impide que se socorra la necesidad de un hombre mediante tales cosas. Por tanto, por derecho natural, todas aquellas cosas en que sobreabunda el rico, están destinadas para la sustentación del pobre (II, II, c. 66, a. 7).

En consecuencia, para el Aquinate, puesto que son muchos los que padecen necesidad y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y tan urgente que resulte manifiesta la urgencia

---

<sup>2</sup> El análisis de la teoría política del Aquinate tiene también una ingente bibliografía, me limito a señalar la síntesis adecuada que presenta DRI, Rubén, “Teoría política de Santo Tomás”, cap. 4 de *La Filosofía Política de la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires, CLACSO, 1999, 107-125. De la manualística estándar destaco dos obras imprescindibles como modelos hermenéuticos del pensamiento tomasiano: FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía II (2o)*, Madrid, BAC (1975), GILSON, Étienne, *El Tomismo*, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer (1951) y sobre este tema específico GALÁN GUTIÉRREZ Eustaquio, *La Filosofía Política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1945; GALLEGOS ROCAFULL, José María, *El Orden Social según la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, México, Jus, 1947; GRANERIS, Giuseppe, *Contribución tomista a la Filosofía del Derecho*, trad. Celina Ana Lértora, Buenos Aires, Eudeba, 1973. En estas obras se basa buena parte de los trabajos posteriores. como por ejemplo RUIZ RODRÍGUEZ, Virgilio, “Santo Tomás de Aquino en la filosofía del derecho”, *EN-CLAVES DE PENSAMIENTO*, México, 10, N. 19, enero-junio 2016, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6070298>

de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, sustrayéndolas ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña. O sea que, en este supuesto, no existe ilícito, no se trata de justificar el hurto o el robo, sino de que en caso de necesidad, la sustracción deja de ser ilícita en virtud de un derecho superior al positivo, que es el natural, pues en tal situación la cosa ha dejado de ser exclusiva de su propietario (de derecho positivo) para ser de todos, y en el caso bajo supuesto, del necesitado con urgencia.

Ya se ha indicado que además de la necesidad urgente y evidente, se requiere que la solución (apropiarse de una cosa ajena) sea ‘inevitable’. Este concepto no está expreso en Tomás, pero se deduce bastante claramente del contexto y de hecho así ha sido entendido en la escuela tomista<sup>3</sup>.

Se trata entonces de saber cuándo en cada caso concreto, se da esa necesidad que torna ‘inevitable’ la sustracción de lo ajeno<sup>4</sup>. La doctrina jurídica que se ha ocupado del tema en la perspectiva del derecho positivo (en los casos en que contempla el instituto) ha señalado, en general, que consiste en que no haya a disposición un medio menos perjudicial para el tercero damnificado. Cuando se da este supuesto, aunque en términos abstractos parece claro, resulta de difícil determinación en los casos concretos. No puede negarse, entonces, que la apelación a la inevitabilidad se constituye en una teoría que pretende explicar el estado de necesidad y es únicamente relevante en la medida que se permita indagar en su sentido teleológico. Y desde luego el temor queda incluido en el aspecto subjetivo del juicio de inevitabilidad.

Esta relación, como lo han destacado algunos autores<sup>5</sup> puede rastrearse en la historia del derecho canónico desde el medioevo, En este contexto, algunos consideran la inevitabilidad parte de la noción de necesidad, relación que se observa en sus inicios en el Derecho penal canónico, a propósito de la temática del homicidio. Si bien dicho Derecho no era partidario en sus orígenes de la defensa privada, se mostraba partidario

---

<sup>3</sup> Por supuesto, esta reconstrucción se basa en el Tratado tomasiano sobre la justicia. V. por ejemplo PERIS CANCIO, José Alfredo, “Razonando sobre los derechos humanos y su fundamento con el *Tratado de la Justicia* de Tomás de Aquino”, SCIO 4, 2009: 155-246 (esquemas de derivación, p. 158).

<sup>4</sup> En el derecho canónico medieval se aplicaba el adagio romano *necessitas legem non habet*, recogido en el *Decretum* de Graciano, los Decretales de Grocio y la *Constitutio Criminalis Carolina*.

<sup>5</sup> GUERRA, Rodrigo, “Sentido y límites de la inevitabilidad en el estado de necesidad”, *IUS ET PRAXIS* vol. 24 N.3 Talca, dic. 2018, en <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-00122018000300067>

de la violencia por repulsión en el *Decretum Gratiani*. Así, en la defensa contra una agresión se diferenciaba entre una *neceditas evitabilis* e *inevitabilis*. La primera clase – *neceditas evitabilis*– no aceptaba la defensa cuando el ataque se podía impedir de otro modo, por ejemplo, con la huida de ser viable. La segunda –*neceditas inevitabilis*– en cambio, permitía la defensa bajo cualquier circunstancia. La categoría limitaba la defensa a la presencia de una agresión ilegítima no posible de enfrentar de otra forma.

Estas restricciones a la defensa, en la necesidad inevitable del Derecho canónico, se identificaron, con posterioridad, con la designación de *moderamen inculpatae tutelae*, reconocida en el pasaje de la defensa privada de la *Suma Teológica* de Santo Tomás. De allí la relación de incidencia o conexión entre este instituto de la legítima defensa y el estado de necesidad. Se trata entonces de un supuesto diferente al del estado de necesidad enunciado al principio, puesto que en él se trataba de apropiarse de cosas, no de atentar contra la vida de otro. Sin embargo, hay un punto de conexión que permite hablar de una teoría general del estado de necesidad y que se vincula precisamente a la inevitabilidad de la acción en función de un aspecto subjetivo de temor fundado. Por lo tanto, aunque en sentido estrictamente jurídico el estado de necesidad en el sentido general antes enunciado se diferencia de la legítima defensa, puede sostener que aún en ese contexto y, desde luego con mayor razón en el contexto filosófico-moral en que estamos situados, la legítima defensa sería un caso, más específico de estado de necesidad, como una especie dentro del género. La inevitabilidad sigue siendo la nota común.

Pero también podría sostenerse, con argumentos a mi juicio plausibles, que aun dentro de la *neceditas inevitabilis*, en cualquier supuesto de estado de necesidad, rige la exigencia de la moderación en el acto. Ahora bien, tal moderación entraña un juicio de prudencia, que traza un límite entre lo moderado y lo excesivo. ¿Puede el temor incluir en este juicio, y de qué modo? Sin duda puede, más aún, considero que el temor debe existir siempre, aunque también pueda ser un temor moderado y e incluso mínimo, para que el agente decida la inevitabilidad de la acción. Por este lado también el temor aparece como una causa si no suficiente, sí necesaria, de la decisión de actuar en estado de necesidad.

El análisis de la expresión *moderamen inculpatae tutelae* es complejo y requiere determinar previamente cuál es la importancia de su examen histórico-filosófico. Dicha

expresión, en realidad, es resultado de un entramado de ideas en torno a la legítima defensa y el estado de necesidad.

Gracias a la expresión *moderamen inculpate tutelae* hablamos de los límites por exceso en el ejercicio del estado de necesidad y la legítima defensa. Y estos se asignan en su regulación, no únicamente como reglas propias de su naturaleza, sino además como meritorias en lo que concierne a excesos por falta de subsidiariedad y proporcionalidad.

## 1.2. La cuestión del temor

La doctrina escolástica del estado de necesidad es más bien restrictiva, tiene considerables exigencias, pero también produce, desde el punto de vista moral, una calificación absoluta: la acción cometida en estado de necesidad es no sólo aceptable, o no condenable, sino moralmente buena. Este es un punto importante en que puede ser vista de modo diferente por el derecho, que más bien tiende a considerar estos casos como meras exculpaciones de pena. La calificación de moralmente buena a la acción realizada en estado de necesidad supone, por otra parte, que el sujeto agente es un hombre bueno, virtuoso y que al realizar esa acción cumple con alguna pauta moral positiva y valorable. La pauta moral más inmediata que cumple es el deber de conservar su propia vida y/o la de aquellos que están implicados en su propio estado de necesidad (familia, compañeros).

Se planea entonces si, teniendo en cuenta las exigencias subjetivas y el juicio de inevitabilidad, el temor incide o puede incidir en la calificación moral del acto como 'bueno' y no simplemente como 'tolerable' o 'excusable'. Para ello es necesario analizar la teoría del acto humano de tradición aristotélica.

En la teoría aristotélica del acto humano que, en lo esencial, Tomás hace suya, para que un acto humano sea tal y por tanto moralmente relevante, debe ser ejecutado con conocimiento y libertad<sup>6</sup>. Por lo tanto, si alguna de estas condiciones falta o está de algún modo perturbada, no hay acto humano moral. Estas limitaciones a las condiciones

---

<sup>6</sup> La conexión entre estos requisitos y el orden ontológico ha sido tratada especialmente, dentro de la escuela tomista argentina por Octavio N. DERISI en su obra *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, tesis doctoral en FFL de UBA, de 1941 y publicada en Madrid por el CSIC; en esta obra se ha basado el tomismo argentino especialmente en filosofía moral. Este reconocimiento como maestro de una generación fue recordado en 2003, con ocasión de una celebración presidida por Alberto Caturelli y Gustavo E. Ponferrada. El Índice General de la Revista *Sapientia* que él fundó, donde aparecen numerosos trabajos de sus discípulos y continuadores (Cf. *SAPIENTIA*, N. 187.188, 1903).

de la moralidad tienen grados. En el grado más extremo, por ejemplo, un hombre empuja a otro contra un tercero y el golpe mata a éste. El sujeto empujado de ninguna manera ha actuado en sentido humano, ha sido un simple cuerpo arrojado sobre otro, no es una “acto humano” sino simplemente un “acto del hombre” Es fácil ver que este supuesto no puede darse en el caso de necesidad, que requiere un obrar voluntario.

En otro nivel, el de las circunstancias<sup>7</sup>, existen actos humanos, pero están viciados, en mayor o menor medida, por causas que limitan el voluntario y que son tres: la ignorancia, el engaño (o dolo) y el miedo (o temor). Según sea el grado de ellos, el acto será menos voluntario pudiendo en algunos casos ser totalmente excusable de falta (por ejemplo, la ignorancia invencible o el engaño que no ha podido descubrirse). En estos supuestos un acto cumplido en estas condiciones (por ejemplo, un contrato, un matrimonio) pueden ser anulados, tanto en derecho canónico como civil y, desde el punto de vista moral, no se tienen por realizados.

El temor, a diferencia de la ignorancia y el dolo, difícilmente pueda llegar a eliminar totalmente el voluntario, anulándolo. Incluso hay casos en que el temor no sólo no disminuye el voluntario, sino que lo aumenta (por ejemplo, el que roba con miedo, aumenta su voluntario para superarlo). Se admite en la escuela tomista en general, que el miedo, para debilitar el voluntario, debe ser grave, si bien qué circunstancias merecen este calificativo son cuestiones discutibles. Suele admitirse que el miedo a perder la vida es grave cuando las circunstancias hacen razonable este temor, y esto porque la vida es el bien máspreciado y a nadie se le puede exigir el martirio. De modo que, si alguien es amenazado de muerte si no comete determinada acción, en principio constituye una circunstancia que si bien no anula en forma absoluta el voluntario (como en el caso de la ignorancia y el dolo) puesto que el individuo sabe que comete tal y acción y quiere cometerla, lo disminuye de tal modo que podría llegar a ser totalmente excusable, tanto moral como jurídicamente, según los casos, porque actuó por necesidad o en estado de necesidad.

Está claro entonces que el temor que integra la apreciación subjetiva del estado de necesidad debe tener esta característica de gravedad, es decir, una amenaza cierta a la

---

<sup>7</sup> Cf. TELLKAMP. Jörg Alejandro, “Las circunstancias del acto humano en la filosofía moral de Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005): 205-220.

propia vida o a la de seres cercanos de los cuales el agente es responsable. Como serían sus hijos pequeños.

¿Cuándo una circunstancia justifica el temor grave incluso en el supuesto de máximo temor, o sea por la propia vida? Tampoco esto es fácil de discernir; el agente debe sopesar muchas circunstancias: si quien lo amenaza lo hace en serio y con voluntad de ejecutarla, si no tiene escapatoria (si pudiera salvarse huyendo, por ejemplo, no sería justificable), que no tenga tiempo de buscar otra solución (cuando la amenaza es de cumplimiento inmediato). En fin, la casuística moral de la escolástica es muy amplia y no es el caso entrar en ello, sino en lo necesario al tema que me ocupa.

Considero que el temor es y debe ser (tanto en teoría, como de hecho) un factor de peso en la decisión de hacer algo en estado de necesidad, porque integra el elemento subjetivo. La percepción del agente de la circunstancia y de la inevitabilidad debe incluir un grado razonablemente grave de temor de dicha situación. Por ejemplo, en un caso de hambruna de una comarca, el agente puede hallarse sin comida, sin posibilidad de conseguirla por medios lícitos (no está a la venta, o no tiene dinero) pero además de estos factores objetivos, debe tener temor de morir de hambre. Si no tuviera este temor, aun cuando esta falta de temor fuera una percepción muy equivocada (por ejemplo, que creyera que puede alimentarse indefinidamente con el agua del arroyo o con flores silvestres) no habría propiamente estado de necesidad por falta del elemento subjetivo.

Entonces, el temor es un factor que opera como causa subjetiva concomitante con el otro aspecto subjetivo, que es la percepción del peligro, al cual me refiero enseguida. Aquí digo solamente que, si bien en la mayoría de los casos puede hablarse de una correlación razonable entre la percepción del estado de cosas y el temor, no necesariamente es así, ya que una misma percepción puede determinar diversos grados de temor o ninguno. A su vez, una errada percepción puede determinar un grado inapropiado de temor.

La percepción del estado de cosas, por otra parte, puede sufrir los mismos avatares ya mencionados, de causas de disminución del voluntario. En efecto, un sujeto puede ignorar un hecho decisivo con ignorancia invencible, por ejemplo, que están llegando provisiones; puede ser engañado, por ejemplo, mediante un documento falso sobre la situación inmediata, etc. Puede también él mismo ser negligente en la apreciación de la realidad (por ejemplo, atenerse a cosas dichas por terceros sin verificarlas, o verificarlas

muy limitadamente). La negligencia, así como la precipitación, son defectos que pueden llegar a invalidar el juicio de inevitabilidad.

Por último, el agente puede encontrarse en un estado de duda razonable sobre la gravedad de la situación y, por tanto, si haya o no estado de necesidad. La casuística escolástica, especialmente de los siglos XVI y XVII elaboró una serie de reglas posibles de acción, conocidos como “sistemas morales” para resolver el dilema de si obedecer la ley u optar por la libertad. Del tuciorismo (obedecer siempre la ley cualquiera sea el nivel de duda) hasta el laxismo (optar por la libertad aun con un grado ínfimo de duda) los escolásticos han discutido arduamente sobre estos extremos y los sistemas intermedios. No es posible entrar aquí en esta discusión sino dejarla solamente apuntada, para completar el marco de la conceptualización escolástica (especialmente tomista) sobre el estado de necesidad y el papel del temor. Diré solamente dos cosas. La primera, que en este caso se entiende por ‘ley’ la norma general de no cometer ninguna acción en principio moral o jurídicamente reprochable (apropiarse de lo ajeno, ejercer violencia sobre otro, etc.) y por ‘libertad’ el juicio práctico de hallarse en estado de necesidad con juicio accesorio de inevitabilidad de la acción salvadora.

La segunda observación es que, si bien estos sistemas y en general la casuística moral de la segunda escolástica ha caído en descrédito filosófico y ha sido abandonada en función de un giro más *aretaico* en el análisis de la moralidad de las acciones, es decir, de pensar las situaciones morales desde la virtud de la prudencia, no puede negarse que el análisis de los casuistas sobre las diversas circunstancias y sus conexiones, son útiles para clarificar, hasta donde sea posible, los límites entre lo subjetivo, lo intersubjetivo y lo objetivo, entendiendo por estas tres palabras el juicio personal, la visión del grupo afectado y los datos aportados por individuos o grupos no involucrados, respectivamente. Esto tiene incidencia en las situaciones problemáticas que presentan los casos de estado de necesidad, a que me referiré en el próximo punto. Lo que la casuística nos ha dejado de positivo, es –a mi juicio– sobre todo un aporte a la labor de reflexión que exige la prudencia<sup>8</sup>.

## 2. Cuestiones problemáticas

---

<sup>8</sup> Cf. con este punto de vista, en un planteo más general: GALLEGHER, David M. “Tomás de Aquino, la voluntad y la *Ética a Nicomaco*”, *Tópicos* 6, 1994: 59-69.



La doctrina expresada que, en general, es consensuada entre los escolásticos y particularmente la escuela tomista.

A continuación, menciono y presento brevemente algunos problemas que al menos en parte fueron abordados por los escolásticos medievales y modernos, ofreciendo algunas respuestas (incluso problemáticas y polémicas) que actualmente vuelven a estar sobre la mesa de discusiones.

### **1) Determinación fáctica del “estado de necesidad”**

Se plantea aquí cuál es el “estado de cosas” real que lo configura y si es determinable *erga omnes* o sólo para ciertos agentes determinados y con qué límites en ambos supuestos. Ya me he referido a la doctrina general y a las dificultades de aplicarla en los casos concretos. Considero que estas dificultades son, al menos, de tres tipos. En primer lugar, la determinación de qué debe entenderse por “estado de cosas”. Desde luego, la doctrina indica –lo dice expresamente el Aquinate– que debe ser evidente, o sea, debe ser comprobable intersubjetivamente. Aquí aparece una primera dificultad en los casos en que tal comprobación es muy limitada o no existe. ¿Puede un solo testigo distinto del agente, ser suficiente para acreditar un “estado de cosas” objetivo? En general la doctrina jurídica afirma que no, ya el derecho romano consignaba el apotegma *testis unus, tgestis nullus*. Pero la moral no tiene tan grave exigencia. Podría, por tanto, darse el caso de un estado de necesidad acreditado por un solo testigo que valga en sede moral, pero no jurídica. Dadas las relaciones tan estrechas (que apenas han sido esbozadas en este texto) entre el derecho y la moral, parece que este es un problema que puede hacer caer el instituto en sede jurídica pero no en sede moral, poniendo al agente en la paradójica situación de ser ‘moralmente bueno’ (pues su acción, en el supuesto, lo es) y ‘jurídicamente delincuente’. Éste es solo un ejemplo del problema de determinar el ‘estado de cosas’ objetivo.

Un segundo núcleo problemático está en determinar el alcance del estado de necesidad, en el sentido de su oponibilidad (moral y jurídica, sea que vayan conexas o no, sean acordes o no). Existen dos tipos de oponibilidad; *erga omnes* y determinada. Aunque se trata sobre todo de conceptos jurídicos, tienen también un sentido moral como enseguida se dirá. La oponibilidad *erga omnes* (que los escolásticos desarrollan en el

*Tratado de Iure*) significa que un derecho de un sujeto es oponible a todos los demás sujetos, pasados, presentes o futuros. La propiedad lícitamente obtenida es un derecho oponible *erga omnes*, determinando en todos, el deber de respetarla –moral y jurídicamente–. El derecho a ser alimentado es determinado, sólo algunas personas están obligadas a alimentar a otro (los padres a sus hijos, por ejemplo) y los terceros si bien tienen la obligación de no interferir, no están obligados concretamente a alimentar. No encontré –hasta ahora– un tratamiento expreso de este problema relacionado con el estado de necesidad en la manualística escolástica, pero considero que la respuesta sería atenerse al juego de las reglas generales enunciadas sobre la oponibilidad. Según ellas y conjugadas con la doctrina del estado de necesidad, habría que decir que, en principio, sería de oponibilidad determinada: un agente en estado de necesidad, por ejemplo, sustrae comida a un tercero; este tercero no puede repetir lo sustraído por el agente en estado de necesidad, entonces se trata de una oponibilidad determinada. Este punto parece una cuestión clara y sin dudas. Pero sucede que el estado de necesidad habilita al agente necesitado a sustraer algo ajeno, pero no dice qué ni a quién. En muchos supuestos, habría varias opciones de sustracción de propiedades de distintos sujetos. ¿Cuál sería el criterio para elegir, supuesto que todos estuviesen en igual o similar situación? Por ejemplo, en caso de hambruna, que hubiera varios propietarios cercanos al necesitado a los cuales les puede sustraer alimentos. ¿Cuál es el criterio para la elección de uno y no de otro? Pareciera que, siempre dentro de lo prudencial, o sea, que no sustraiga desproporcionadamente a su necesidad, el agente es libre de elegir a quién sustraer. Pero en este caso, resulta que previamente a la sustracción, todos están potencialmente obligados por igual a respetar este estado de necesidad e impedidos potencialmente de repetir. En este caso, el estado de necesidad anterior es *erga omnes* (al menos teóricamente, aunque en los hechos no serán todos sino algunos, pero conceptualmente es lo mismo porque son indeterminados, que es lo decisivo), y solo pasa a ser determinado una vez que el agente ha sustraído algo a un propietario determinado. Este pasaje del efecto potencial *erga omnes* al actual determinado, como es claro, puede provocar situaciones de injusticias suplementarias. Por ejemplo, que se sustraiga al más pobre, o al que menos posibilidades tiene de volver a conseguir alimento, etc. Y esto porque si bien los sujetos que tienen comida son indistintos potencialmente desde el punto de vista del estado objetivo de necesidad del agente, no lo son en sí mismos y, una sustracción, aunque sea igual, puede perjudicar a uno mucho

más que a otro. Y esto puede complicarse más al preguntar si el agente supo, o pudo saber, o debió saber, el diferente efecto de su acción.

En otros términos, el daño no deseado al sustraído puede operar como límite del derecho del necesitado, pero este límite raramente es conocido y suele saberse *a posteriori* de su acción. Parece entonces que, aun en el mejor de los casos, toda acción en estado de necesidad es potencialmente susceptible de resultar una injusticia diferente de la sustracción (que por hipótesis no es injusta). Esta coexistencia de justicia e injusticia representa un problema moral de muy difícil –si no imposible– solución.

Un tercer núcleo problemático deriva del estado temeroso del agente, cuya existencia, ya se dijo, es necesaria para configurar el elemento subjetivo del estado de necesidad. En esta cuestión de determinar el contenido ‘objetivo’ (entrecomillo porque asumo que es, también, un concepto problemático) el temor juega un papel que puede ser preponderante. Una persona constitutivamente temerosa tiende a ampliar los factores que deben evidenciar el estado de necesidad. Una persona poco o nada temerosa tenderá, por el contrario, a restringirlos. El estado de temor hace que el juicio de inevitabilidad sea más o menos abarcativo. De modo que el sujeto pasivo del despojo será más o menos perjudicado según el grado de temor del necesitado, con independencia de la situación objetiva, lo que también parece una injusticia suplementaria a las que se vienen señalando.

Pero, por otra parte, el carácter personal que hace a unos más temerosos que a otros no es una cuestión moral, nadie elige su carácter aun cuando tenga la obligación moral de controlarlo. ¿Cuál sería el control adecuado del temor para llevar adelante un despojo en estado de necesidad? Desde luego podría fijarse, al menos en teoría, algún parámetro. Pero esto convertiría al temor subjetivo en una ficción, ya que sólo se considerarían incluidos en el instituto los casos que quedaran dentro del límite fijado. O sea, que por esta vía el elemento subjetivo dejaría de ser tal, en la medida en que solo sería aceptable dentro de parámetros objetivos. Y esto es precisamente lo contrario de lo que el instituto se propone.

Dejo planteadas estas cuestiones, para mostrar que, aunque todos convenimos en que el estado de necesidad justifica moralmente algunas acciones, su teorización presenta problemas y paradojas que no pueden ser desatendidos.

## **2) La inevitabilidad objetiva y subjetiva**

Planteo aquí otra cuestión: generalmente la inevitabilidad objetiva y subjetiva no coinciden y en realidad siempre pueden no coincidir, en cuyo caso hay que preguntarse por la instancia superior de decisión.

Luego de lo dicho en el punto anterior, queda claro que la inevitabilidad, en cuanto se constituye esencialmente por un juicio de prudencia que evalúa subjetivamente la situación, tiene el mismo problema de la determinación del estado de necesidad, de la cual es consecuencia. La evaluación de una inevitabilidad objetiva puede hacerse con los mismos criterios que la evaluación del estado de necesidad. La evaluación de la inevitabilidad subjetiva tiene los mismos problemas mencionados anteriormente, más uno suplementario, por lo menos. El problema suplementario es que, como ya se dijo, si bien el temor es un antecedente de la inevitabilidad subjetiva, no hay una correlación necesaria entre el grado de temor y el juicio de inevitabilidad. Aunque puede decirse que por lo general cuanto más temor, más rápida y amplia aceptación de una salida inevitable, esto no significa que el agente temeroso deba decidir una salida y no otra, sólo en virtud de su temor, puesto que éste debe conjugarse con el juicio de prudencia sobre la conveniencia de la acción inevitable y su justificación. Entonces planteamos si además del temor a la situación, hay un temor (en parte al menos, distinto) que lleva a la premura y/o a la elección del medio concreto de salvataje. Pareciera que sí, pues es evidente que una situación objetiva de estado de necesidad no determina por sí misma, en la mayoría de los casos, una sola salida de salvataje. Si hubiera una sola salida, es claro que no hay formas de temor complementario. Pero casi nunca hay una sola salida clara, objetiva e inmediata. Incluso en los casos más dramáticos por su gravedad y celeridad (una explosión, un bombardeo, un terremoto), siempre puede darse alguna variante dentro de una línea de acción. Por lo tanto, en todos o casi todos los casos, la inevitabilidad depende de factores subjetivos cuya evaluación objetiva no determina por sí misma la justificación del juicio de inevitabilidad, que es prudencial.

Por eso, al plantear si hay una instancia superior de decisión y cuál es, volvemos al problema de la casuística y la paradoja de convertir un factor subjetivo en objetivo. Mirando la cuestión desde el punto de vista de una posible salida desde la ética, parece que el criterio para evaluar el aspecto subjetivo del juicio de inevitabilidad debería ser la

prudencia, en el sentido que propone la ética aretaica: obrar como lo haría un hombre prudente. El hombre prudente, y no una regla teórica, sería el criterio para juzgar una acción concreta. Desde luego ser un hombre prudente es un *desiderátum* moral, así como controlar el temperamento de base biológica. Pero este criterio, que parece, por lo demás, el mejor entre los posibles, tiene otras derivaciones que abordo en el siguiente y último punto.

### 3) La cuestión del *primum vivere*

El criterio mencionado del hombre prudente como modelo, aparece en primera instancia como único puente posible para sortear las dificultades del instituto del “estado de necesidad”. Este criterio, entonces, significa un retorno a la moral biologicista de Aristóteles y al principio *primum vivere* que inspira toda la ética aristotélica. Este principio, aunque enunciado en un contexto de filosofía práctica, tiene sin embargo un fundamento antropológico-ontológico en la filosofía del Estagirita, que podríamos expresar con el conocido axioma: el mayor bien del viviente es vivir. Entonces, lo que justifica el estado de necesidad en última instancia es que el agente privilegia su propia vida por encima de todo lo demás y esa decisión no sólo es natural, sino que, aperi el hombre, es moralmente buena. Estamos aquí, como es claro, lejos de la moral kantiana del deber, aun cuando considero que también es posible desde esta teoría ética justificar el estado de necesidad, aunque de distinto modo a como lo hace la teoría escolástica que he delineado. Con esto quiero decir que, si bien la escolástica ha hecho un considerable y valioso esfuerzo por pensar un instituto que viene a poner remedio a un impulso de salvación propia, en última instancia, un caso límite del cuidado de sí (y por extensión, eventualmente de otro cercano), no es el único modo posible de atender a la situación. El hecho de que las morales más o menos inspiradas en Kant han tenido mucha incidencia en la teorización jurídica de este instituto, no exime de aceptar que tienen problemas irresueltos que tal vez podrían tratarse en diálogo con la escolástica. Lo cual, como es obvio, no garantiza encontrar una solución.

El resultado de este *excursus* deriva en la convicción de que el estado de necesidad es un instituto moralmente problemático, ya que parece difícil, si no imposible, encontrar un supuesto en que, al aplicarlo, se cumpla el *Óptimo de Pareto*, regla de moralidad hoy indiscutible. La existencia de daños colaterales, mayores o menores, insoslayables,

hacen que el estado de necesidad, pese a su valor doctrinario y práctico, deba ser considerado con prudencia y, en lo posible, restrictivamente.

### **3. Un corolario final: del estado de necesidad al estado de excepción**

En la actualidad, la doctrina del estado de excepción (a la cual no voy a referirme pues no es objeto de este trabajo<sup>9</sup>) ha tomado un papel preponderante en las discusiones políticas y de filosofía política, especialmente con motivo de la actual crisis sanitaria mundial. Aunque ya se venía anunciando un crecimiento sostenido de la apelación al estado de excepción, ahora se ha dado un salto y el tema se ha instalado en el centro de las discusiones sobre el régimen de la sociedad mundial. Tanto partidarios como críticos de la apelación a dicho estado, reconocen que en definitiva su base, tanto teórica como fáctica es el estado de necesidad, sólo que ampliado a un nivel global (en cuanto a su extensión) y absoluto (en cuanto a sus permisiones). Pareciera que el estado de necesidad invocado, a su vez, ha crecido desmesuradamente (así como el temor), de modo que cada vez entran más casos concretos en dicho instituto. Por esta vía, se advierte, puede llegar a desnaturalizarse la ‘necesidad’ si se la transforma de estado excepcional en estado normal. Y entonces también el estado de excepción dejaría de ser tal. Discutir el estado de necesidad con la mirada puesta en su apelación por parte de la teoría política actual parece ser no solo conveniente sino también imperioso.

En este trabajo se ha mostrado que la teoría del estado de necesidad y sus elementos (como el temor, que se ha tenido especialmente en cuenta) son tomados restrictivamente, en la teoría escolástica y que esta es la condición de su aceptación moral. Pensar este instituto desde esta óptica puede aportar elementos válidos en un tema, tan difícil como acuciante y decisivo en un futuro inmediato.

---

<sup>9</sup> Si bien el primero en elaborar modernamente esta teoría fue Carl Schmidt, la versión más relevante es la de AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Excepción (HOMO SACER II, I)*, 2003). trad. española, Buenos Aires, 2004.

**La ira y sus especies en el comentario de Cayetano a  
S. Th. I-II, q. 46, a. 8.**

**Raiva e sua espécie no comentário de Cayetano a  
S. Th. I-II, q. 46, a. 8**

**Anger and its species in Cayetano's comment to  
S. Th. I-II, q. 46, a. 8.**

*Nicolás A. Lázaro*

**Resumen**

En este trabajo nos centramos en el comentario que Tomás de Vio realiza a *S. Th. I-II, q. 46, a. 8* sobre las tres especies asignadas a la ira por Santo Tomás, a saber: cólera (*fel*), manía (*mania*) y furor (*furor*). En la *Introducción* presentamos la situación general en la que se inscribe este escrito, cual es la de nuestra investigación sobre la glosa del Cardenal a la *opera omnia* del Doctor Común. En la primera parte (*La ira y sus especies en S. Th. I-II, q. 46, a. 8*) repasamos el lugar que ocupa la pasión de la ira en el *Tratado de las pasiones* (*S. Th. I-II, qq. 22-48*), y los motivos por los cuales el Angélico resuelve asignar convenientemente las tres especies de ira referidas. Luego, en *La ira y sus especies en el comentario de Cayetano a S. Th. I-II, q. 46, a. 8*, es analizado el comentario de Cayetano a *S. Th. I-II, q. 46, a. 8, ad 1*, donde nos parece advertir una posible distancia entre el comentador y el comentado, en cuanto a los motivos y a las especies mismas de la ira. Finalmente, nuestras *Conclusiones*.

**Palabras clave:** ira – especies – Cayetano – comentario – Suma Teológica.

**Resumo**

Neste trabalho nos concentramos no comentário que Tomás de Vio fez a *S. Th. I-II, q. 46, a. 8* sobre as três espécies atribuídas à ira por Santo Tomás: *fel*, *mania* e *furor*. Na *Introdução*, apresentamos a situação geral em que este escrito está inscrito, que é a de nossa investigação sobre a glosa do Cardeal à *opera omnia* do Angélico. Na primeira parte, revisamos o lugar que a paixão da ira ocupa no *Tratado sobre as paixões* (*S. Th. I-II, qq. 22-48*), e as razões pelas quais o Angélico resolve atribuir apropriadamente as três espécies mencionadas. Então, o comentário de Caetano a *S. Th. I-II, q. 46, a. 8, ad 1*, onde parecemos notar uma possível distância entre o comentou e o comentarista, no que se refere aos próprios motivos e às espécies de ira. Finalmente, nossas *Conclusões*.

**Palavras-chave:** ira – espécies – Tomás Caetano – comentário – Suma Teológica.

## Abstract

In this work we focus on the comment that Thomas de Vio makes to *S. Th.* I-II, q. 46, a. 8 on the three species assigned to anger by St. Thomas, namely: *fel*, *mania* and *furor*. In the *Introduction* we present the general situation in which this writing is inscribed: our investigation on the commentaries made by the Cardinal to the *opera omnia* of Aquinas. In the first part we present the place where Saint Thomas studies the anger as a passion (*S. Th.* I-II, qq. 22-48), and the reasons why he assigns three species to the anger. Then it is analyzed the comment of Cajetan to *S. Th.* I-II, q. 46, a. 8, ad 1, where we seem to notice a possible distance between Aquinas and the Cardinal, in terms of the motives and the species of anger themselves. Finally, our *Conclusions*.

**Keywords:** anger – species – Cajetan – commentary – Summa Theologiae.

\*\*\*

## Introducción

Lo que motivó nuestro análisis del comentario de Cayetano a este artículo fue el deseo de profundizar algunos temas de la investigación que abordamos en nuestra tesis de doctorado. Por supuesto que esta no es una exposición sobre dicha disertación, pero poner aquí al menos un párrafo que la describa resultará útil para introducir el tema y comprender mejor su posterior desarrollo.

Allí estudiamos la interpretación de la noción de la justicia que el Cardenal hace a partir de la ofrecida por Santo Tomás de Aquino en *S. Th.* II-II, qq. 57-62. Si bien el *Tratado sobre la justicia* se extiende hasta la cuestión 122, recortamos el tratamiento a las cuestiones señaladas en orden a atender: (a) el objeto de la justicia (el derecho, q.57), (c) su definición (q.58), (c) el vicio que se le opone (la injusticia, q.59), (d) su acto (el juicio, q.60), (e) sus partes (q.61) y (e) la restitución (acto de la conmutativa, q.62).

La tesis que trabajamos allí es que Tomás de Vio se aparta de Tomás de Aquino y, nuestro marco de referencia, era la literatura específica que daba cuenta del distanciamiento del comentador en otros campos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Entre otras muchas y posibles referencias: CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco (2003), “Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [Sección Historia del Pensamiento] XXV, pp. 341-373. GILSON, Étienne – DE LUBAC, Henri (1986), *Lettres de monsieur Étienne Gilson au père de Lubac*, Les Éditions du Cerf, París. MUÑOZ, Ceferino (2011), “Los comentarios del Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo Tomás?”, en *Actas del Congreso Internacional de la XXVI Semana Tomista 2011 de la Sociedad Tomista Argentina*, Universidad Católica Argentina, Biblioteca Digital de la UCA, pp. 1-10. “Ciencia y objetividad en Cayetano”, en *Scripta* 7 (2014), pp. 55-64. “En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino”, en *Tópicos* 43 (2012), pp. 123-151. GONZÁLEZ, Marcos (2011), “Grandes comentaristas de S. Tomás de Aquino: caminos hacia la luz”, en *Actas del Congreso Internacional de la XXVI Semana Tomista 2011 de la Sociedad Tomista Argentina*, Universidad Católica Argentina, Biblioteca Digital de la UCA, pp. 1-10. ELDERS, Leo (2011), “Cayetano, comentador de la Suma de Teología de Santo Tomás”, en *Actas del Congreso Internacional*



Sostuvimos, resumidamente, que la definición de Cayetano difiere de la ofrecida por el Aquinate en cuanto a que este último propone una noción de justicia a partir de una analogía de proporcionalidad por predicación intrínseca de sus dos formas: la general (analogado principal) y la particular (analogado secundario), en las que se cuentan dos cuasi partes (i.e. distributiva y conmutativa).

Mientras que el Cardenal sostiene una predicación unívoca para la justicia, que culmina en una igualación de todas sus partes: un género continente de tres especies, absolutamente iguales entre sí. Cuyo saldo es, por un lado, tener una justicia general *capite deminuta*. Por otro, igualar el bien común al particular, en cuanto son especies de un mismo género.

Luego de probar y defender la hipótesis de trabajo, buscamos el modo de ampliar nuestras conclusiones y aplicarlas a otros comentarios de Cayetano. Ahora nuestro cometido es exponer algunos resultados de la investigación más general que venimos realizando sobre los comentarios de Tomás de Vio a la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. El objetivo, a largo plazo, es el de ofrecer un estudio que aborde la noción cayetana de justicia, donde se incorpore el análisis de su glosa a otros textos.

En este sentido, nos encontrábamos investigando sobre la vindicación (o venganza) como perteneciente a la justicia. Fue así como dimos con el pasaje: “El deseo de venganza es un deseo de bien, ya que la venganza pertenece a la justicia”<sup>2</sup>. De dicha lectura, surgió la idea de analizar la pasión que nos ocupa.

Huelga decirlo, pero la tesis que manejamos aquí es que los comentarios de Cayetano no han de ser tenidos por una mera reproducción de la doctrina tomista. Sino que, por el contrario, su análisis representa una excelente ocasión para acercarnos al pensamiento filosófico y teológico del Cardenal.

El debate acerca de cómo debe ser abordado el género ‘comentario’ ya lo han dado otros antes que nosotros<sup>3</sup>. De nuestra parte nos inclinamos a pensar que la glosa es el

---

de la XXVI Semana Tomista 2011, de la Sociedad Tomista Argentina, Universidad Católica Argentina, Biblioteca digital de la UCA, pp. 1-10.

<sup>2</sup> “Sed contra est quod Augustinus dicit, in II Confess., quod ira appetit vindictam. Sed appetitus vindictae est appetitus boni: cum vindica ad iustitiam pertineat. Ergo obiectum irae est bonum” (*S. Th.* I-II, q. 46, a. 2, s.c.). Tanto las citas de la *S. Th.* cuanto la glosa de Tomás de Vio las hemos tomado de la *Editio Leonina*. He cotejado algunas traducciones con *Suma de Teología*, t. II, Parte I-II, BAC, Madrid, 1989.

<sup>3</sup> SUÑOL, Viviana (2013), “El comentario como práctica de la filosofía. Desde el aristotelismo a la patristica”, en ALESSO, Marta (ed.), *Hermenéutica de los géneros literarios: de la Antigüedad al cristianismo*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Bs. As., pp. 117-144. SUÑOL, Viviana (2010), “Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*” (reseña), en CIRCE N° XIV, pp. 217-240. LÉRTORA MENDOZA, Celina (2012), “Los géneros de producción escolástica:

lugar donde los comentadores han hecho filosofía, teología, etc., y no simplemente la anotación en estricta correspondencia con lo anotado<sup>4</sup>.

### **La ira y sus especies en *S. Th.* I-II, q. 46, a. 8**

En todo el *Tratado de las pasiones* (*S. Th.* I-II, qq. 22-48), Santo Tomás analiza “los actos humanos secundarios, o por participación, comunes a hombres y animales”<sup>5</sup>. El Angélico ubica el tratamiento de la ira dentro de las pasiones del irascible y corresponde a la parte de su estudio donde aborda las pasiones del alma en especial, que se inicia en la q. 26 y abarca hasta el final del tratado, q. 48. Mientras que reserva las cuatro primeras cuestiones para considerar las pasiones en general.

De las veintisiete cuestiones que componen el *Tratado de las pasiones*, el Angélico se ocupa de la ira en las tres últimas, a saber: q. 46: Sobre la ira en sí misma (ocho artículos); q. 47: Sobre la causa efectiva y los remedios contra la ira (cuatro artículos); q. 48: Sobre los efectos de la ira (cuatro artículos).

Nosotros abordaremos directamente la cuestión 46, a.8, ad 1, recurriendo a los artículos que van desde el primero al séptimo cuando el análisis del octavo lo postule.

En el artículo octavo de la q. 46, Santo Tomás resuelve que las tres especies de la ira se asignan convenientemente según los tres modos de aumento que ocurren en ella<sup>6</sup>:

- (1) Cuando la ira aumenta por la facilidad del movimiento, es decir, por encenderse rápidamente, será llamada ‘cólera’ (o bilis)<sup>7</sup>.

---

algunas cuestiones histórico-críticas”, en *Revista Española de Filosofía Medieval* 19, pp. 11-22. “Escolástica y filosofía práctica. Dos aspectos en Tomás de Aquino”, en *Nuevo Pensamiento* IV, 4 (2014), pp. 369-394. MARTÍNEZ LORCA, Andrés (2015), *La Filosofía Medieval. De al-Farabi a Ockham*, Ed. Bonalietra Alcompas, Buenos Aires.

<sup>4</sup> Hemos tratado el tema en: LÁZARO, Nicolás (2015), “Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano: un gran desconocido” en *Actas de la X Jornada de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, CONICET, Bs. As., pp. 1-11. “El Cardenal Cayetano, ¿comentador?”, en *Actas de la XI Jornada de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, CONICET, Bs. As. 2016, pp. 1-9. “El Cayetano y sus comentarios”, en CERDA COSTABAL, José - LÉRTORA MENDOZA, Celina (eds.), *Corporalidad, política y espiritualidad: pervivencia y actualidad del Medioevo*, Edición Universidad Gabriela Mistral, Santiago de Chile, 2017, pp. 463-473. “Los comentarios del Cardenal Cayetano a la *S. Th.* II-II, qq. 57-62”, en *Actas del II encuentro de jóvenes investigadores en historia antigua y medieval*, Editorial Universidad Autónoma de Entre Ríos, Paraná, 2018, pp.162-172.

<sup>5</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Victorino (1989), “Introducción a las cuestiones 22 a 48”, en Santo Tomás de AQUINO, *Suma de Teología*, t. II, Parte I-II, BAC, Madrid, p.217.

<sup>6</sup> “Respondeo dicendum quod tres species irae quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nysenus, sumuntur secundum ea quae dant irae aliquod augmentum. Quod contingit tripliciter” (*S.Th.* I-II, q.46, a.8, r.d.).

<sup>7</sup> “Uno modo, ex facilitate ipsius motus: et talem iram vocat *fel*, quia cito accenditur” (*S.Th.* I-II, q.46, a.8, r.d.).

- (2) Cuando es la tristeza la causante de la ira, se llamará ‘manía’: por permanecer mucho tiempo en la memoria<sup>8</sup>.
- (3) Será ‘furor’ cuando se considere su aumento por parte de la venganza que apetece el airado, quien no descansa hasta castigar<sup>9</sup>.

La primera objeción que se plantea es que, precisamente, ningún género se divide en especies diversas por un accidente. Y aquí parece ser que estas especies se diversifican por ello (i.e. un accidente: el aumento)<sup>10</sup>. El reparo que pone el Doctor Común es que precisamente por estos movimientos la ira recibe alguna perfección, es decir: tales movimientos no le son completamente accidentales, puesto que conforme a ellos la ira se especifica<sup>11</sup>. En este sentido, consideramos que debe entenderse que la especificación de la ira responde al objeto del movimiento mismo de la pasión. Lo que define la especie, entonces, es la realización de la ira según el fin donde termina.

La segunda objeción plantea la aparente contradicción de lo argumentado a partir de lo que dice Cicerón con respecto a que el arrebató o encendimiento se dice en griego *thymosis*: que es la ira pronta para surgir y pronta para cesar<sup>12</sup>. Mientras que para el Damasceno *thymosis* es lo mismo que furor<sup>13</sup>. De donde se seguiría que el furor no busca el tiempo para la venganza, sino que cesa con el tiempo<sup>14</sup>. Responde Santo Tomás que el encendimiento en ira del que habla Cicerón parece pertenecer a la primera especie de ira (cólera) que se caracteriza por la rapidez, antes que a la tercera (furor)<sup>15</sup>. Además de que nada impide que el término griego *thymosis* (cuya traducción al latín es

<sup>8</sup> “Alio modo, ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet: et haec pertinet ad *maniam*, quae a *manendo* dicitur” (S.Th. I-II, q.46, a.8, r.d.).

<sup>9</sup> “Tertio, ex parte eius quod iratus appetit, scilicet vindictae: et haec pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit donec puniat” (S.Th. I-II, q.46, a.8, r.d.).

<sup>10</sup> “Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens: *principium enim motus irae fel vocatur; ira autem permanens dicitur mania; furor autem est ira observans tempus in vindictam*. Ergo non sunt diversae species irae” (S.Th. I-II, q.46, a.8, obj.1).

<sup>11</sup> “Ad primum ergo dicendum quod omnia illa per quae ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram. Et ideo nihil prohibet secundum ea species irae assignari” (S.Th. I-II, q.46, a.8, ad1).

<sup>12</sup> “Tullius, in IV *de Tusculanis Quaest.*; dicit quod *excandescencia graece dicitur thymosis; et est ira modo nascens et modo desistens*” (S.Th. I-II, q.46, a.8, obj.2).

<sup>13</sup> “*Thymosis autem, secundum Damascenum, est idem quod furor*” (Ibid.).

<sup>14</sup> “Non ergo furor tempus quaerit ad vindictam, sed tempore deficit” (Ibid.).

<sup>15</sup> “Ad secundum dicendum quod *excandescencia*, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem irae, quae perficitur secundum velocitatem irae, quam *furorem*” (S.Th. I-II, q.46, a.8, ad2).

*furor*) implique ambas cosas: por un lado, (a) la rapidez en airarse y, por otro, (b) la firmeza en el propósito de castigar<sup>16</sup>.

Finalmente, la tercera objeción recuerda que San Gregorio establece tres grados de ira según el pasaje de Mt 5,22 (“Quien se enojase con su hermano... le dijese raza... le dijese estulto...”): (i) la ira sin voz, (ii) la ira con voz, (iii) la ira con palabra<sup>17</sup>. Pero dice que es insuficiente la división propuesta por el Damasceno, puesto que no dice nada relativo a la voz<sup>18</sup>. A lo que contesta que esos tres grados se distinguen por el efecto de la ira y no por la diversa perfección del movimiento mismo de la ira<sup>19</sup>.

A partir de esto puede resultar interesante –y para otra investigación, por supuesto– la relación entre el movimiento de la ira, junto con el efecto propio de cada una de las especies.

Consideremos seguidamente la glosa del Cardenal.

### **La ira y sus especies en el comentario de Cayetano a *S. Th.* I-II, q. 46, a. 8**

El comentario es realmente breve, se divide, por así decir, en dos partes. En la primera, [a] se refiere al a. 7, ad 1, que ha omitido comentar. Y en la segunda, [b] glosa al artículo octavo, quedándose también en la respuesta dada a la primera objeción. Aquí lo presentamos:

[a] Omisso septimo articulo: - in quo diligenter notabis, et memoriae mandabis distinctionem irae ex imaginatione et ratione; et advertes quod, cum scientificus sermo de ira est, intelligitur de ira ex ratione nuntiante: [b] - in octavo, in responsione ad primum, adverte quod Auctor non aperit intentionem suam, an putaverit has irae species esse veras species. Et posset forte dici quod non sunt verae species ex parte obiecti, secundum cuius per se differentias passionum differentiae sumuntur: quamvis ex parte subiecti, specificè distinguantur. Obiectum enim omnis irae omnino idem est: sed ex dispositione varia, fulta scilicet celeritate cholerae, memoria, vel appetitu ipso, diversificatur. Propter quod, non video nisi accidentales differentias, licet non totaliter accidentales, ut album et nigrum ad animal<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> “Nihil autem prohibet ut *thymosis* graece, quod latine *furor* dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum, et firmitatem propositi ad puniendum” (*Ibid.*).

<sup>17</sup> “Gregorius, XXI *Moral.*, ponit tres gradus irae, scilicet *iram sine voce*, et *iram cum voce*, et *iram cum verbo expresso*: secundum illa tria quae Dominus ponit Math. V: *Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur *ira sine voce*; et postea subdit: *Qui dixerit fratri suo, Raca*, ubi tangitur *ira cum voce*, *sed necdum pleno verbo formata*; et postea dicit: *Qui autem dixerit fratri suo, Fatue*, ubi *expletur vox perfectione sermonis*” (*S.Th.* I-II, q.46, a.8, obj.3).

<sup>18</sup> “Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis” (*S.Th.* I-II, q.46, a.8, obj.3).

<sup>19</sup> “Ad tertium dicendum quod gradus illi irae distinguuntur secundum effectum irae: non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus irae” (*S.Th.* I-II, q.46, a.8, ad3).

<sup>20</sup> Comm. Card. Caie. en *S. Th.* I-II, q. 46, a. 8. La división en [a] y [b] es nuestra.

En primer lugar, Cayetano señala una cosa curiosa, pues dice que Santo Tomás no manifiesta abiertamente su opinión sobre si este tipo de especies deban ser consideradas o no verdaderas especies: “En la respuesta a la primera objeción, advierte que el autor no manifiesta su opinión, pues no aclara si piensa que estas especies de ira sean verdaderas especies”<sup>21</sup>.

Abunda todavía más: “Y tal vez pueda decirse que no son verdaderas especies por parte del objeto, según aquello de que las diferencias son tomadas por las diferencias *per se* de las pasiones: aunque de parte del sujeto sean distinguidas específicamente”<sup>22</sup>. Es decir: tal vez pueda sostenerse que no son verdaderas especies si son consideradas por parte del objeto, de donde las diferencias entre las pasiones son tomadas *per se...* y por ello se distinguen específicamente.

Todo esto, en referencia con lo escrito por Tomás de Aquino en el comienzo del artículo octavo: “Parece que el Damasceno inconvenientemente asigne tres especies de ira: es decir cólera, manía y furor. De hecho, ninguna especie es diversificada según algún accidente. Pero estas tres resultan diversificadas por algún accidente”<sup>23</sup>. En efecto, el Angélico reconoce (ya en el *respondeo*, ya en su respuesta *ad primum*) que “las tres especies de ira que pone el Damasceno, y también Gregorio de Nisa, son tomadas según que ellas dan algún aumento a la ira, que puede suceder de tres modos”<sup>24</sup>, como ya hemos visto.

En otro lugar de esta misma cuestión, Santo Tomás dice que todas aquellas cosas a través de las cuales la ira recibe alguna perfección, no se tienen absolutamente como *per accidens* con respecto a la ira<sup>25</sup>. También sostiene que en la ira son muchas las causas que concurren, y que esta pasión proviene de una conmoción del ánimo por la ofensa recibida<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> “In octavo, in responsione ad primum, adverte quod Auctor non aperit intentionem suam, an putaverit has irae species esse veras species” (Comm. Card. Caie. en *S. Th.* I-II, q. 46, a. 8).

<sup>22</sup> “Et posset forte dici quod non sunt verae species ex parte obiecti, secundum quod cuius per se differentias passionum differentiae sumuntur: quamvis ex parte subiecti, specifici distinguantur” (*Ibid.*).

<sup>23</sup> “Videtur quod Damascenus inconvenienter assignet tres species irae: scilicet fel, maniam et furorem. Nullius enim generis species diversificetur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens” (*S. Th.* I-II, q.46, a.1)

<sup>24</sup> “Tres species irae quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, summuntur secundum eas quae dant irae aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter...” (*S. Th.* I-II, q.46, r.d.).

<sup>25</sup> “Quod omnia illa per quae ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram” (*S. Th.* I-II, q.46, a.6, ad1).

<sup>26</sup> En dos lugares al menos: (a) “Potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur” (*S. Th.* I-II, q.46, a.1, r.d.). (b) “Id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causae accipiuntur unius rationis: sed una causa potest praevalere multis aliis. Odium

Esto no es otra cosa que lo ya hemos dicho antes. Cayetano, por su parte, parece distanciarse del Aquinate: “Por esta razón, no veo sino diferencias accidentales, si bien no totalmente accidentales, como es lo blanco y lo negro con respecto al animal”<sup>27</sup>.

Habiendo resaltado estas diferencias, no quedan claras todavía las razones fundamentales por las cuales el Cardenal parece distanciarse del Doctor Común. A tal fin no resulta suficiente el análisis de este solo comentario. Que sí ha servido, al menos, para lograr poner de manifiesto que hay una diversa forma de entender la pasión de la ira y sus especies.

Anotemos ahora unas consideraciones finales.

### **Conclusión**

A este punto nos encontramos en nuestra investigación. Y con esta pregunta: si no son éstas, para el Cardenal, las razones por las cuales han de diferenciarse las especies de la ira ¿entonces cuáles? Avanzaremos necesariamente hacia las cuestiones 47 y 48 para ver si podemos dar una respuesta.

Además, consideremos lo siguiente: en nuestra tesis, tal como lo adelantamos, la distancia del de Gaeta con respecto al de Aquino residió en el modo diverso en que ambos definieron la virtud. Hemos logrado reconducir el contrapunto a la cuestión del olvido de la analogía de proporcionalidad con predicación intrínseca por parte de Cayetano, rastreable en su conocido opúsculo *De nominum analogia*, sobre el que hemos reflexionado en estas mismas jornadas celebradas durante el pasado 2019<sup>28</sup>.

Subrayo que con esta presentación –así como también con nuestra investigación en general– no pretendemos ahondar en la doctrina del Doctor Común castigando a Cayetano, sino dedicarnos a la glosa del comentador. Tocaré esclarecer el modo en que el Príncipe de los Comentadores ha comprendido las pasiones del alma, para poder conocer su propia concepción de la ira en cuanto emoción, y la de sus especies.

Nuestra verdadera preocupación es la de lograr educir de la glosa de Tomás de Vio los principios que configuran una filosofía y una teología propias. Un “tomismo cayetano”, como sostuvimos en las conclusiones de la tesis largamente referida.

---

autem provenit ex permanentiori causa quam ira. Nam ira provenit ex aliqua commotioni animi propoter laesionem illatam” (*S. Th.* I-II, q.46, a.6, ad3).

<sup>27</sup> “Propter quod, no video nisi accidentales differentias, licet non totaliter accidentales, ut album et nigrum ad animal”. (*Comm. Card. Caie. en S. Th.* I-II, q. 46, a. 8, *in fine*).

<sup>28</sup> LÁZARO, Nicolás (2019). “La analogía y sus formas en el *De nominum analogia* de Tomás de Vio (1469-1534)” *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, n.º 28, pp. 423-433.

Como ha quedado claro, esta comunicación ha servido como una instancia más que corrobora nuestra intuición principal y nos permite ordenar y compartir los resultados parciales de la investigación que nos ocupa.

**As paixões da alma em Santo Tomás de Aquino: uma breve leitura a partir da concepção tomasiana de ser humano**

**Las pasiones del alma en Santo Tomás de Aquino: una breve lectura desde la concepción thomasiana del ser humano**

**The passions of the soul in Saint Thomas Aquinas: a brief reading from the Thomasian conception of human being**

*Carlos Tafarelo Leme*

**Resumo**

Tomás de Aquino, a partir de Aristóteles e da tradição filosófico-teológica anterior a si, construiu uma teoria dos afetos (paixões, em sua terminologia). Por paixão, Tomás compreende o movimento da potência apetitiva sensitiva – *sensualitas* – concupiscível e irascível – em direção à sua realização, seu ato próprio, e a disposição, ou inclinação, desta potência em sofrer atração ou afastamento do objeto apreendido pelos sentidos, tendo em conta o bem ou o mal deste ao homem. Tomás de Aquino, ao estudar as paixões da alma, pensa-as no conjunto ético-teológico da obra da criação. A *Suma de Teologia* é um todo. Apesar de sua obra poder ser separada em tratados ou em partes, seu pensamento deve ser compreendido como um conjunto. Deus cria todas os seres, incluindo o humano, e justapõe-no em um contexto, em um lugar, dentro da dinâmica própria da criação. Do mesmo modo, as paixões, residindo na *sensualitas*, estão inseridas no quadro das potências humanas. Apesar de não serem a parte mais importante da natureza humana, posto delegado à razão, as paixões têm um papel importante na compreensão e na construção das ações humanas.

**Palavras chave:** Paixões da Alma – Tomás de Aquino – Antropologia – Psicologia – Ética.

**Resumen**

Tomás de Aquino, basado en Aristóteles y la tradición filosófico-teológica anterior a él, construyó una teoría de los afectos (pasiones, en su terminología). Por pasión, Tomás entiende el movimiento del poder apetitivo sensitivo - *sensualitas* - concupiscible e irascible - hacia su realización, su propio acto, y la disposición, o inclinación, de este poder a sufrir atracción o retirada del objeto apreendido por los sentidos, teniendo en cuenta el bien o el mal de este en el hombre. Tomás de Aquino, al estudiar las pasiones del alma, las piensa en el conjunto ético-teológico de la obra de creación. La *Suma Teológica* es un todo. Aunque su obra puede dividirse



en tratados o partes, su pensamiento debe entenderse como un todo. Dios crea a todos los seres, incluido el humano y lo yuxtapone en un contexto, en un lugar, dentro de la dinámica de la creación. Asimismo, las pasiones, que residen en la *sensualitas*, se insertan en el marco de las potestades humanas. Aunque no son la parte más importante de la naturaleza humana, al estar delegadas a la razón, las pasiones juegan un papel importante en la comprensión y construcción de las acciones humanas.

**Palabras clave:** Pasiones del alma – Tomás de Aquino – Antropología – Psicología – Ética.

### Abstract

Thomas Aquinas, based on Aristotle and the philosophical-theological tradition before him, built a theory of affections (passions, in his terminology). By passion, Aquinas understands the movement of the sensitive appetitive power - *sensualitas* - concupiscible and irascible - towards its realization, its act, and the disposition, or inclination, of this power to suffer attraction or removal from the object apprehended by the senses, taking into account his good or evil to man. Thomas Aquinas, when studying the passions of the soul, thinks of them in the ethical-theological set of the work of creation. The *Summa Theologica* is a whole. Although his work can be separated into treaties or parts, his thought must be understood as a whole. God creates all beings, including the human, and juxtaposes them in a context, in a place, within the dynamics of creation. Likewise, passions, residing in *sensualitas*, are inserted in the framework of human powers. Although they are not the most important part of human nature, being delegated to reason, passions play an important role in the understanding and construction of human actions.

**Keywords:** Soul Passions – Thomas Aquinas – Anthropology – Psychology – Ethics.

\*\*\*

## 1 - Introdução

O intuito deste artigo é fazer uma leitura brevíssima sobre o tema das paixões da alma à luz da compreensão de Tomás de Aquino sobre o ser humano. Para cumprir tal intento, é necessário prontamente explicitar que o contexto filosófico tomasiano é embebido de teologia. Distinção simples a quem está familiarizado com a temática do período medieval, mas que soa estranho a quem se depara com um estudo sobre esta filosofia pela primeira vez, ou ainda a quem se especializa em outros olhares sobre o humano<sup>1</sup>.

Tomás vê o homem como parte de um todo: a Criação. Nela, a pessoa foi dotada de uma natureza, que, em equilíbrio perfeito, vivia nos primórdios em estado de retidão. “Retidão consistia em que a razão estava submetida a Deus, as forças inferiores à razão, e o corpo à alma”<sup>2</sup>. Este equilíbrio era fornecido pela graça, que, após a experiência da desobediência a Deus – o pecado original, abandona o homem como consequência do ato profano. É interessante perceber que, na visão de Tomás, o abandono do homem à

<sup>1</sup> cf. GILSON, E. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

<sup>2</sup> I, q. 95, a. 1, *res*.

sua própria sorte, esta destituição da graça, não é uma punição, uma sanção, mas uma consequência necessária do abandono do mandamento primeiro dado no Paraíso. Isto gerou um desequilíbrio entre as potências que o compõe. Aquilo que se mostrava como parte integrante de sua natureza no estado de inocência, logo demonstrou-se como fruto da benevolência do Criador.

Na *Suma*, Tomás identifica a existência das paixões já no estado de inocência humano. O mesmo ocorre em Cristo – que, sendo Deus, assumiu, segundo a narrativa cristã, a natureza humana em tudo, exceto no pecado. Existe aqui uma diferença importante, pois, no homem inocente, as paixões humanas relacionadas ao mal por objeto inexistem<sup>3</sup>. Em Cristo, estas paixões eram sentidas, como em qualquer pessoa, sendo possivelmente agravadas por seu elevadíssimo conhecimento sobre o bem e o mal. O que não houve n'Ele foi o desequilíbrio entre a razão e as demais potências<sup>4</sup>. Em tal concepção, o Doutor Angélico percebe as paixões como partícipes da dinâmica da vida humana, sem as quais não haveria de fato homem.

## 2 - O homem, quem é ele?

Sem adentrar aqui na problemática metafísica sobre a união entre alma e corpo (explicitado, por exemplo, nas questões 75 e 76 da primeira parte da *Suma de Teologia* e no *Questões Disputadas sobre a alma*), Tomás denomina homem o composto – *substratus* – de corpo e alma. Distante do materialismo e do idealismo monistas da modernidade, o *Aquinate* aproxima o *agostinismo* e o *aristotelismo*<sup>5</sup>, dá novos contornos ao hilemorfismo grego contrapondo-o à teoria bíblica da criatura racional como imagem e semelhança de Deus<sup>6</sup>. O ser humano está na ordem da criação como um ser de fronteira, situando-se entre as criaturas puramente espirituais – os anjos e Deus – e os seres puramente materiais – desde os animais irracionais às plantas. Há uma diferença fundamental entre aquilo que é chamado por Tomás de *processão*<sup>7</sup> e a teoria da *emanação* platônica. Na primeira, Deus como ato puro, é causa da existência e da

---

<sup>3</sup> cf. I, q. 95, a.2.

<sup>4</sup> cf. III, q. 15, a. 4.

<sup>5</sup> cf. VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica I*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1993, p. 68.

<sup>6</sup> cf. FIORENZA, Francis P. e METZ, Johann B. *L'uomo come unità di corpo e di anima*. In: FEINER, Johannes e LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis: la storia dela salvezza prima di Cristo*. Vol 4. Brescia: Queriniana, 1970. 243 – 307. cf. GILSON, E. 2006. 229 – 252.

<sup>7</sup> cf. I, q. 44.

manutenção desta nas criaturas, nada acrescentando a si a vivência dos entes criados. Na segunda, “os seres deste mundo são uma extensão do próprio ser de Deus”<sup>8</sup>, formando um tipo de panteísmo, profundamente rechaçado por Tomás e pelo cristianismo medieval.

A alma humana é composta por três potências<sup>9</sup>: vegetativa, sensitiva e racional. À primeira, reservam-se as funções corpóreas de nutrição, crescimento e reprodução. A parte sensitiva é dividida em cognitiva: com seus sentidos externos – os tradicionais cinco sentidos, responsáveis pelo contato com o mundo exterior – e os sentidos internos – *sensus communis*, imaginação, memória e a cogitativa (sendo esta potência comum aos animais irracionais, neles a cogitativa aparece como estimativa); e apetitiva: concupiscível e irascível; além da potência locomotora, responsável por imperar sobre os membros do corpo. Ao intelecto destina-se uma função especulativa, uma prática e a vontade, ou apetite intelectual.

Na obra de Tomás há quatro modos de ser: modo das plantas, dos animais imóveis, dos animais moventes e dos animais racionais. Em cada um destes se manifestaria diferentes tipos de alma, sendo o modo propriamente humano mais perfeito que o dos outros animais e das plantas pela capacidade de pensar. O doutor angélico reconhece aos animais a capacidade de desejar a partir de sua alma sensível – os moventes e não moventes, estando diferenciados pela capacidade de locomover-se. Por fim, às plantas, restaria apenas a alma vegetativa<sup>10</sup>.

Fala-se de potências da alma. Ora, há potências que têm por sujeito não a alma, mas o composto, isto é, na verdade, o corpo enquanto animado e, mais precisamente, este ou aquele órgão do corpo. (...) Sentir, e também imaginar, não é apenas um ato da alma, mas do órgão animado. É justamente na potência intelectual e em seus atos (o pensamento) que a alma surge em sua independência da matéria a que dá forma e, por conseguinte, do corpo, do qual, contudo, ela é a forma. Independência que, todavia, não é total, pois a inteligência humana tem por objeto natural, especificamente, o que há de universal e de essencial no sensível. De tal modo que a alma não pode entrar em ato de inteligência, pensar, sem que o corpo que ela anima entre em ato de imaginação. Em outros termos, sem exercer ao mesmo tempo e como em uma única intenção sua função animadora dos órgãos de sensibilidade (MALDAME, op. cit., 412).

---

<sup>8</sup> MALDAME. In: AQUINO. *Suma Teológica*. 2002, vol. 2, 38.

<sup>9</sup> cf. I, q. 78, a. 1.

<sup>10</sup> cf. MINER, R. Thomas Aquinas on the passions, a study of Summa Theologiae I-II 22-48. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 14.

Tomás emprega sete questões da *Suma de Teologia* (trinta e nove artigos) para discutir sobre as potências da alma humana, em geral e especificamente<sup>11</sup>. Apesar de, no caso do estudo das paixões, interessar conhecer a potência sensitiva no que diz respeito aos apetites, é significativo frisar que, no tocante a ação humana, âmbito central da análise moral, o intelecto em sua função prática motivado pela vontade é quem preside a dinâmica<sup>12</sup>. Assim, as paixões humanas funcionarão como inclinações do apetite sensitivo que serão moralmente julgadas, em especial, pelo consentimento da pessoa em agir a partir desta. “Da unidade profunda do homem fluem, portanto, suas faculdades de agir e fazer que, para Santo Tomás, são distintas da alma, estando esta, como primeiro princípio da unidade e da perfeição do homem, sempre em ato”<sup>13</sup>.

## 2.1 – O apetite sensível e suas relações

Enquanto o intelecto busca a verdade e a vontade o bem, o apetite sensível “se assemelha antes ao movimento”<sup>14</sup>. Há que se cuidar do uso dos termos, tão importantes ao Aquinate. Quando se refere ao apetite sensível em si mesmo, Tomás emprega *sensualitas*<sup>15</sup>; ao analisá-lo em sua relação ao intelecto, utiliza *concupiscível* e *irascível*, já a pensar na diferença das potências existentes nesta parte da alma. “O apetite sensitivo é uma potência genérica que se chama *sensualitas*, mas se divide em duas potências que são suas espécies, a *irascível* e a *concupiscível*”<sup>16</sup>.

Sendo a *sensualitas* o meio de relação do homem com o mundo, Tomás de Aquino entende que, através da dimensão corpórea é que o intelecto pode conhecer o sensível. Longe do paralelismo ou do interacionismo, que veem a relação entre alma e corpo como acidental, supervalorizando um em detrimento do outro, na obra tomasiana, a existência do humano é condicionada pela união substancial entre corpo e alma.

O apetite sensível está localizado na parte sensitiva da alma. Assim, um entendimento pleno deste somente é possível compreendendo que, em primeiro plano, este se

---

<sup>11</sup> cf. I, q. 77 – 83.

<sup>12</sup> cf. LEME, C. T. *A estrutura da ação humana segundo Santo Tomás de Aquino, algumas considerações a partir das questões 6 a 17 da I-II*. Disponível em: <encurtador.com.br/mM789>. Acesso em: 22 de novembro de 2020.

<sup>13</sup> VAZ. 1993, p. 69.

<sup>14</sup> I, q. 81, a. 1, *res.*

<sup>15</sup> cf. ECHEVARRÍA M. F. “La *sensualitas* según Tomás de Aquino”. In: *Intus-Legere Filosofia*, nº. 02, Vol. 05 (2011), p. 23 – 46.

<sup>16</sup> I, q. 81, a. 2, *res.*

relaciona ao objeto de modo passivo. Ao enxergar algo, o olho é modificado para captar suas cores. Tomás chama este processo de “transmutação espiritual”<sup>17</sup>. No caso de outros sentidos, como o tato, tal transmutação seria física, ocorrendo uma mudança no órgão responsável pela captação. Em certo sentido, o intelecto ao receber do sentido a imagem recebida, antes sofre o conhecimento da coisa para somente depois produzir algo sobre ela. Ao se falar do concupiscível e do irascível, entretanto, fala-se em algo que produz movimento em direção a um fim, algo, portanto, ativo, sendo cada um caracterizado pelo objeto final. Na potência concupiscível, o movimento é posto com relação àquilo que convém ao ente (bem) e fugir ao que é nocivo (mal). O irascível, no entanto, diz respeito à arduidade ou adversidade que o agente deverá resistir durante o movimento de aquisição ou fuga de algo. Por isso, diz Tomás, “todas as paixões irascíveis têm origem nas paixões concupiscíveis e nelas terminam”<sup>18</sup>, já que é o bem a ser adquirido ou o mal a ser evitado que primeiramente inclinarão a potência à sua concretização.

O *doctor communis* destaca ainda que ambas as faculdades estão submetidas à razão de duas maneiras: ao intelecto e à vontade. Nos animais, estas potências imperam despoticamente, já que não há nada acima delas que lhes dê um comando diferente. Ao receber um ímpeto instintivo, o animal não pode agir diferente daquilo que lhe foi proposto pelo potência. Ao receber o comando concupiscível da fome, o animal será movido na direção do alimento. Ao ser apresentado a um sofrimento, o animal fugirá. Isso se dá considerando a natureza de cada animal. A ovelha tem sua estimativa a apontar diferentemente que a do lobo. No ser humano, entretanto, o poder da razão não é capaz de sobrepor-las assim – exceção ao movimento dos membros do corpo. Este contato está como uma relação política, negociada, em que intelecto e vontade se mobilizam para ordenar o movimento das outras potências. Tendo em vista a perda do equilíbrio original, como já dito, o ser humano estará constantemente em sua busca. Tomás vislumbra a possibilidade de restabelecê-lo através dos hábitos virtuosos, que fugindo da falta e do excesso, leva as potências a agir pelo caminho do meio.

Por fim, todas as relações entre as potências da alma ocorrem dentro do composto humano. É no homem individual, dotado de um corpo físico e de inclinações próprias, individuado pela matéria formada, que ocorre a vida moral.

---

<sup>17</sup> I, q. 78, a. 3, *res*; I-II, q. 22, a. 2, *ad 3*.

<sup>18</sup> I, q. 81, a. 2, *res*.

A paixão só concerne à alma por acidente, na medida em que é ‘ato do corpo’, a atuação e especificidade do ‘composto’. Este composto é o homem como um todo, sujeito dos atos humanos (e, portanto, da moral). Para Santo Tomás, a natureza só existe individualizada. A moral não se funda numa ideia universal e imutável de natureza humana, da qual se deduzem leis (...). É por intermédio de seu corpo e nele que a alma humana encontra o fundamento de sua individuação e, logo, a singularidade e incomunicabilidade que fazem do homem uma pessoa (...). As paixões humanas são vividas diferentemente em cada homem, que se acha desse modo mais ou menos disposto à prática de tal virtude intelectual ou moral. (PLÉ, A. In: AQUINO. Op. cit., Vol. III, 304).

A ética tomasiana é distante de um universalismo que aplicaria sobre o singular o que foi abstraído sem considerar a contingência do aqui e do agora. Mais que uma ética do dever, o que encontramos no *Aquinate* é uma ética da prudência. Nela, a pessoa é convocada por sua natureza (*imago Dei*) a ponderar sobre as diversas instâncias envolvidas na dinâmica da ação singular a ser construída, iluminado pela graça, pela lei natural e por sua experiência de vida, e realizar, da melhor forma possível a si agora, aquilo que foi amado pela vontade e visto como bem pelo intelecto. Assim, tanto as questões envolvidas na alçada interior do ser humano – na qual estão incluídas as paixões – quanto as esferas exteriores são elencadas no juízo, deliberação e execução da ação.

### **3 – As paixões da alma**

Por paixão, Tomás compreende o movimento dos apetites concupiscível e irascível em direção à sua realização, seu ato próprio, e a disposição, ou inclinação, desta potência em sofrer atração ou afastamento dos objetos apreendidos pelos sentidos, tendo em conta o bem ou o mal deste ao homem. Em sua explicação, Tomás faz uso da definição de Damasceno: “a paixão é um movimento da potência apetitiva sensível provocado pela imaginação do bem e do mal. Além disso, a paixão é um movimento da alma irracional provocado pela ideia de bem e de mal”<sup>19</sup>.

Tomás vislumbra que, por se tratar de uma carência – tendo em vista que algo estar em potência significa não ser em ato, as paixões representam uma perene falta. Enquanto o ser humano estiver vivo haverá algo de incompletude em si. Por ser uma filosofia

---

<sup>19</sup> I-II, q. 22, a. 3, *sed contra*.

voltada à transcendência, a obra tomasiana reserva à relação íntima do homem com Deus a possibilidade de pacificar as paixões. “Logo, os que se aproximam da perfeição primeira, isto é, de Deus, pouco têm de potencialidade e paixão”<sup>20</sup>. Esta paz existiria de modo semelhante que no homem inocente do início dos tempos. Isto consiste no retorno da razão ao comando das ações. Para Tomás, o problema não está na ação das paixões em geral no homem, mas no pecado que o desequilibra. Por mais que a paixão pertença a irracionalidade, estes afetos podem ser conduzidos a partir da razão para colaborarem com o fim último do ser humano<sup>21</sup>.

A pessoa humana, como refletido nas cinco primeiras questões da I-II, tem como fim último a beatitude perfeita. Esta, só poderá se realizar de fato na eternidade. À esta vida, porém, Tomás, influenciado pelo Estagirita, percebe já a oportunidade de uma felicidade imperfeita, que consistiria na concretização das potências humanas. Neste ponto, resiste um questionamento: somente contando com a ordem natural da criação, poderia o homem reconstruir-se, equilibrar-se? Até certo ponto, parece ser possível através das virtudes morais e da prudência que a pessoa coloque a razão prática como moderador dos apetites. Para a perfeição, entretanto, é absolutamente necessário, segundo Tomás, o auxílio da graça.

*Passio* implica um certo padecimento, “pois se diz padecer enquanto uma coisa é atraída por aquilo que a produz, e o que é afastado daquilo que lhe é conveniente parece ser o que mais é atraído para o outro”<sup>22</sup>. Este padecer, entretanto, diferentemente da cognição que sofre passiva a impressão provocada pelo objeto real, estimula a *sensualitas*, colocando-a em movimento de atração (bem) e afastamento (mal). Tal mover, apesar de iniciar no apetite sensível (que está localizado no corpo), irradia-se pelas outras potências, de modo especial ao apetite intelectual. Assim se pode afirmar que as paixões do apetite sensível, são paixões da alma, ao menos ‘*acidentalmente*’<sup>23</sup>.

### 3.1 As paixões e suas diferenças

Todas as paixões que visam o bem ou o mal, absolutamente considerados, como a alegria, a tristeza, o amor, o ódio e semelhantes, pertencem ao

---

<sup>20</sup> I-II, q.22, a. 2, *ad* 1.

<sup>21</sup> cf. MILNER. 2009, 7.

<sup>22</sup> I-II, q. 22, a. 1 *res.*

<sup>23</sup> I-II, q. 22, a. 1, *ad* 3.

concupiscível. Todas as paixões, como a audácia, o temor, a esperança e semelhantes, que visam o bem e o mal sob a razão de árduos, enquanto difíceis de algum modo de serem alcançados ou evitados, pertencem ao irascível (I-II, q. 23, a. 1, res).

Nesta descrição, Tomás começa a enumerar as paixões da alma, já as dividindo entre espécie através do objeto do apetite. Por mais animal, mais irracional, o *Aquinate* considera as paixões localizadas no concupiscível. Estas, como que hipnotizadas pelo desejo ou aversão, caminham na direção de sua realização. O animal que sente fome e é atraído pelo alimento pode ilustrar o que se diz aqui. Para saciar o apetite sensível, só resta a este alimentar-se. Se a comida for servida em uma tigela, por exemplo, completar a tarefa dada pela potência seria imediato. O irascível, neste caso, não apareceria na construção da ação. Se não fosse fácil de ser adquirido, entretanto, como um leão que precisa capturar sua presa para seu sustento, na superação da dificuldade existente seria preciso que a audácia se apresentasse para efetivar seu intento. Conforme se vê na questão sobre a gula<sup>24</sup>, a fome é parte daquilo que Tomás chamará de apetite natural. Sobre este, não é possível um juízo de moralidade, nem existe virtude para equilibrá-lo. Entretanto, o desequilíbrio do apetite sensível pode levar este impulso a tornar-se em pecado: “não é gula todo e qualquer desejo de comer e de beber, senão o desejo desordenado”<sup>25</sup>. Usa-se, assim, o exemplo da fome do animal apenas por analogia.

Há maior complexidade nas paixões relacionadas ao irascível que nas do concupiscível. “Todas as paixões do irascível terminam nas do concupiscível”<sup>26</sup>. Por não se tratar de um desejo primário à natureza, mas estar em alusão ao que precisa ser vencido, superado, para se chegar a um fim determinado indicado anteriormente, estes afetos estão mais próximos à inteligência. Para tanto, nos animais está a estimativa<sup>27</sup> – que poderia ser tido analogamente como inteligência, um instinto natural – e nos homens há a cogitativa.

As paixões do concupiscível se referem a mais coisas que as paixões do irascível, pois há nelas algo relativo ao movimento, como o desejo, e algo relativo ao repouso, como a alegria e a tristeza; ao passo que as paixões do irascível nada têm de relativo ao repouso, mas só ao movimento. E a razão é

---

<sup>24</sup> cf. II-II, q. 148, a. 1, *ad. 3*.

<sup>25</sup> II-II, q. 148, a. 1, *res*.

<sup>26</sup> I-II, q. 23, a. 1, *ad 1*.

<sup>27</sup> I, q. 78, a. 4, *res*.



que, aquilo em que se repousa não tem razão de difícil ou de árduo, que é o objeto do irascível (I-II, q. 25, a. 1, res).

Sobre este trecho, comenta Plé:

O irascível, pelo contrário, deve avaliar o obstáculo, buscar a estratégia correta para vencê-lo, o que requer uma intervenção da inteligência, ou pelo menos, de um cálculo que Santo Tomás atribui à razão cogitativa ou particular, ou seja, à inteligência presente na vida sensível do homem (...). Resta que o irascível tem sua raiz no concupiscível e trabalha para satisfazê-lo (PLÉ. In: AQUINO. Op. cit, 311).

Tomás de Aquino apresenta um conjunto de onze virtudes, sendo seis do concupiscível e cinco do irascível. São elas: amor, odium, desiderium, fuga, gaudium e tristitia no concupiscível; spes, desperatio, timor, audacia e ira no irascível. No texto da Suma de Teologia, Tomás tratará de explicitá-las em vinte e duas questões (I-II, q. 26 – 48), começando pelo amor e pelo ódio, que representam a inclinação da potência, e termina na ira, paixão sem contrário, que causa na pessoa o prazer ou a tristeza, a depender de sua relação com o amor-ódio.

Um pequeno quadro pode ilustrar essa classificação das paixões: o concupiscível: o objeto bom me convém, é o amor; me atrai, é o desejo; eu o tenho, é o prazer ou a alegria; o objeto é mau ou não me convém, é o ódio; ele me rejeita, é a aversão; eu o sofro, é a tristeza. O irascível: o objeto bom é difícil mas possível de atingir, é a esperança; impossível de atingir, é o desespero; o objeto mau é ameaçador e é possível evitá-lo, é a audácia; é impossível de evitá-lo, é o temor; está ali contra mim, é a ira (PLÉ. In: Aquino. Op. cit. 318).

### 3.2 A moralidade das paixões

No contexto da estrutura dos atos humanos, as paixões se postulam no interior da relação vontade e intelecto, sendo este último aquele que impera e no qual reside a prudência. Imperar é o “ato da razão, pressuposto o ato da vontade, (...) em virtude do qual a razão move por império para o exercício do ato”<sup>28</sup>.

Das ações realizadas pelo homem, são ditas propriamente humanas as que pertencem ao homem enquanto homem. O homem diferencia-se das criaturas irracionais porque tem o domínio de seus atos. Por isso, somente são ditas propriamente humanas aquelas ações sobre as quais o homem tem domínio. Ora, o homem tem domínio de suas ações pela razão e pela vontade: donde será chamada livre-arbítrio a faculdade da vontade e da

---

<sup>28</sup> I-II. Q. 17, a. 1, res.

razão. Assim sendo, são propriamente ditas humanas as ações que procedem da vontade deliberada (I-II. Q. 1, a. 1, res).

Isso posto, pode-se dividir a ação em três momentos distintos: aquilo que é relacionado ao fim – os movimentos do intelecto prático e da vontade que estão ligados ao bem a ser adquirido ou ao mal a ser evitado; aquilo que está em vista dos fins – *id quod est ad finem* – os meios; e o que diz respeito a execução exterior do ato. Estando as paixões no apetite sensível, estes movimentos estariam em íntima relação ao apetite intelectual, que é quem coloca todo o ser em direção ao fim. Apesar da coordenação do intelecto, na obra tomasiana existe uma íntima ligação entre este e a vontade.

O desequilíbrio humano causado pelo pecado original pode condescender a um amor mau, desvirtuado, que denigre à natureza do ser humano. Tal paixão, enquanto vista em si mesma, isoladamente, não traz em si valor moral, reside na esfera da pré-moralidade. “Enquanto uma pessoa pode não ser responsável por sofrer a paixão, ela é sempre responsável por suas volições, não importa o quão fortemente ela esteja nas garras de uma paixão”<sup>29</sup>. Ao passo que, no que tange à sua relação com o desejo refletido, na medida que um movimento procedente de determinada paixão se torna realidade, faz-se em ato, será louvado ou reprovado “enquanto ordenado pela razão”<sup>30</sup>. “Deve-se dizer que a paixão que tende para o mal precedendo do juízo da razão, diminui o pecado; porém, se lhe for conseqüente (...), antes o aumenta ou é sinal de aumento”<sup>31</sup>.

A intervenção do desejo-refletido deve ser bem compreendida. Santo Tomás a denomina imperium. Deve-se entender por isso não um mandamento, uma ordem, no sentido em que o interpretaria a mentalidade voluntarista e legalista da moral do dever. Esse desejo-refletido é o apanágio do animal humano, que lhe permite exercer uma autoridade suprema para harmonizar todas as suas capacidades humanas, particularmente suas paixões. Ele exerce essa preeminência mais à maneira de um maestro ou chefe de orquestra do que de um policial. (PLÉ. In: AQUINO. Op. cit, 319).

Tomás vê, diferentemente da tradição estoica que influenciou alguns autores do período patrístico, que as paixões não são, necessariamente, doenças da alma. Estes movimentos, se moderados pela razão, podem aumentar o impacto moral positivo de um ato. Vislumbrando o equilíbrio pleno do homem original, Tomás de Aquino procura valorizar o produto das potências menos nobres da alma. Sendo o homem o composto,

---

<sup>29</sup> MINER. 2009. 100.

<sup>30</sup> I-II, q. 24, a. 1, ad. 3.

<sup>31</sup> I-II, q. 24, a. 3, ad. 3.

não se poderia menosprezar uma de suas partes sem torná-lo menor, sem cindi-lo. O ser humano, ao se colocar no caminho de retorno ao Criador através da redenção oferecida por Cristo, se coloca num caminho de redescobrimto da própria dignidade. Diz o doutor comum, citando o octogésimo terceiro salmo: “meu coração e minha carne rejubilam no Deus vivo, de modo que entendamos por coração o apetite intelectual e, por carne, o apetite sensitivo”<sup>32</sup>.

### 3.3 As paixões, a graça e as virtudes

Por fim, resta uma pergunta a ser respondida: poderia o ser humano, a partir de um esforço pessoal, reformar-se a si mesmo e retornar ao equilíbrio original entre suas potências?

Deve-se dizer que para a emenda do incontinente, não basta só o conhecimento, mas se requer o auxílio da graça, que amaina a concupiscência, mais o remédio exterior da advertência e da correção, pelas quais o incontinente começa a resistir às concupiscências, tornando-as mais fracas. É também por estes mesmos meios que se pode emendar o intemperante (II-II, q. 156, a. 3, ad. 2).

Na I-II, Tomás examina o papel da graça no contexto da existência e do agir humano. Na centésima nona questão, primeira deste tratado, Tomás se preocupa em vislumbrar a necessidade da graça. De todo modo, o homem sempre necessitará de Deus, de quem sua existência depende. É preciso, entretanto, distinguir a graça extraordinária, daquela existente nas estruturas da vida em geral. O homem foi criado num estado de integridade, no qual:

Podia querer e fazer o bem proporcionado à sua natureza (...) mas não um bem que a ultrapassasse (...). No estado de corrupção, o homem falha naquilo que lhe é possível pela sua natureza, a tal ponto que ele não pode mais por suas forças realizar o bem proporcionado à sua natureza. (...) Ele parece um enfermo, que pode ainda executar sozinho alguns movimentos, mas não pode mover-se perfeitamente como alguém em boa saúde, enquanto não obtiver a cura com ajuda da medicina (I-II, q. 109, a. 2, res).

Assim, como no caso do insalubre, a cura do homem reside em primeiro lugar na graça extraordinária, na redenção. Se “a graça não suprime a natureza, mas a aperfeiçoa”<sup>33</sup> e

---

<sup>32</sup> I-II, q. 24, a. 3, *res*.

<sup>33</sup> I, q. 1, a. 8, *res*.

se “a graça pressupõe a natureza”<sup>34</sup>, então, após a corrupção, o homem passou a necessitar de Deus inclusive para bem realizar aquilo que está previsto em suas possibilidades naturais. Isto não quer dizer que não seja necessário a colaboração humana a esta assistência divina, o homem deve cooperar neste intento<sup>35</sup>.

Pode-se acrescentar, aqui, o papel dos hábitos virtuosos, que aperfeiçoam suas potências:

A virtude designa certa perfeição da potência. Mas a perfeição de uma coisa é considerada, principalmente, em ordem ao seu fim. Ora, o fim da potência é o ato. Portanto, a potência será perfeita na medida em que é determinada por seu ato (I-II, q. 55, a. 1).

As paixões participam da construção da ação em sua relação à vontade. No nexa desta potência à razão, ao ser humano se abrem uma possibilidade e uma necessidade de aperfeiçoar-se: possibilidade, já que aos animais, apesar de possuírem tais paixões, não dispõe de intelecto que o ordene; necessidade, já que o desordenamento interior pode levar o homem a degenerar-se, a denegrir suas potencialidades.

O corpo obedece à alma de imediato e sem resistência, em tudo o que é natural ser movido por ela (...). E assim, todo movimento do corpo é referido à alma e, conseqüentemente, a virtude não reside no corpo, mas só na alma. O irascível e o concupiscível, porém, não obedecem imediatamente à razão. Têm movimentos próprios, opostos por vezes, à razão. Por isso, diz o Filósofo que a razão rege o irascível e o concupiscível com ‘poder político’, isto é, como se governam homens livres, que exercem, em certas coisas, sua vontade própria. Por essa razão, é também preciso haver no irascível e no concupiscível algumas virtudes pelas quais fiquem bem preparados para os seus atos (I-II, q. 56, a. 4, ad. 3).

Sobre isso, comenta Miner:

Nos seres humanos, o irascível e o concupiscível podem ser aperfeiçoados, de acordo à sua capacidade em participar da razão. Porque eles podem participar de razão, eles são adequados para servir como sujeitos de virtudes morais. Qualquer virtude moral que está sujeito ao irascível ou concupiscível, conclui Tomás, é ‘nada além de uma certa conformidade habitual de qualquer um destas potências à razão’ (MINER, 2009, 288).

---

<sup>34</sup> I, q. 2, a. 2, *ad. 1.*

<sup>35</sup> cf. I-II, q. 111, a. 2, *res.*

À potência sensitiva, duas virtudes cardeais são apresentadas como caminho para o seu aperfeiçoamento: a fortaleza e a temperança<sup>36</sup>. O ato principal da fortaleza é “resistir, ou seja, se firmar imóvel diante dos perigos, muito mais que agredir”<sup>37</sup>. Um dado fundamental da antropologia tomasiana que se destaca à fortaleza é muito mais suportar que atacar.

O objetivo da fortaleza é vencer as dificuldades que impediriam a vontade de fazer o que está em conformidade com a razão, e quanto mais as dificuldades a superar forem grandes, mais requerem fortaleza. Moralizar uma resistência é combater um temor que o aumento do perigo só faz desenvolver. Moralizar um ataque é moderar sua audácia; para tanto, ao se desenvolver, o perigo contribui enormemente. Quanto maior for o perigo e mais ele se desenvolver, maior também a dificuldade de suportar, enquanto a audácia se moderará por si mesma. Quanto maior é o perigo, tanto mais a dificuldade de suportar prevalece sobre a dificuldade de atacar virtuosamente. (RAULIN, A. In: AQUINO. Op. Cit., vol. VII, 56).

Ao âmbito da temperança, Tomás reafirma a noção de que o apetite deve ser moderado pela razão. Reconhece, entretanto, que o prazer conveniente à natureza humana não fere seu equilíbrio.

Pode-se considerar a temperança como virtuosa, quando ela contraria as inclinações naturais? Tal é a questão essencial que, desde sempre, tornou a temperança suspeita. A resposta de Santo Tomás não é difícil de prever para qualquer um que o tenha frequentado um pouco. O objetante perguntava: o que existe de menos natural do que a temperança? Santo Tomás responde: o que existe de mais razoável que a temperança? Para harmonizar os pontos de vista, basta lembrar-se que a natureza do homem é racional. Só a natureza bestial se vê contrariada pela virtude da temperança (RAULIN. In: AQUINO. Op. cit., 187).

#### **4 - Considerações finais**

Tomás de Aquino, ao estudar as paixões da alma, pensa-as no conjunto ético-teológico da obra da criação. A *Suma de Teologia* é um todo. Apesar de sua obra poder ser separada em tratados ou em partes<sup>38</sup>, seu pensamento deve ser compreendido como um conjunto. Deus cria todas os seres, incluindo o humano, e justapõe-no em um contexto, em um lugar, dentro da dinâmica própria da criação. Do mesmo modo, as paixões,

---

<sup>36</sup> cf. II-II, q. 123 – 170.

<sup>37</sup> II-II, q. 123, a. 6, *res.*

<sup>38</sup> cf. LEME, C. T. “A Suma de Teologia de Tomás de Aquino: uma introdução à leitura a partir dos prólogos da obra”. In: Polymatheia, n.º. 21, Vol. 12 (2019), p. 146 – 169.

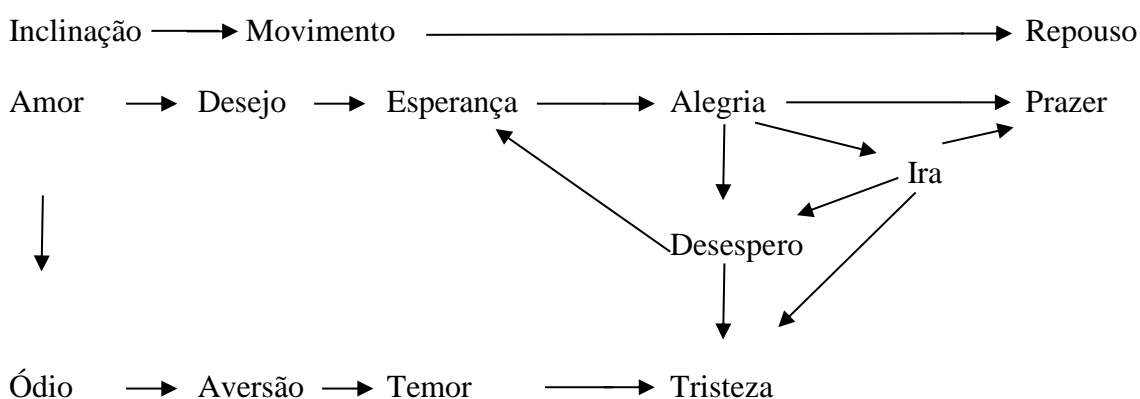
residindo na *sensualitas*, estão inseridas no quadro das potências humanas. Apesar de não serem a parte mais importante da natureza humana, posto delegado à razão, as paixões têm um papel importante na compreensão e na construção das ações humanas.

Um estudo profundo e detalhado das paixões, tanto do irascível como do concupiscível, leva a um mergulho na dignidade humana. Visto numa dimensão de conjunto, a natureza humana está num local privilegiado por participar tanto da dimensão material como por estar ligada à transcendência. Esta última, não abandonou o ser humano a sua própria sorte – não que não merecesse tal destino, mas veio de encontro à suas fraquezas no mergulho da encarnação do Verbo. Esta relação de *exitus* e *reditus* – saída e retorno – das coisas criadas é bastante significativa a Tomás.

Após visitar o pensamento tomasiano sobre as paixões, seria interessante relacionar suas concepções a autores anteriores e posteriores ao seu pensamento. Desde a compreensão estoica, que une os apetites distintos num só, à visão cartesiana das paixões, ou ainda pensar as aproximações e diferenças de seu pensamento à ética deontológica e à voluntarista, ou ainda ao papel das emoções na psicanálise de Freud ou Frankl.

Muitos autores destes tempos têm voltado à obra do *Aquinate* e encontrado fôlego para muitas discussões. Da ética à psicologia, da antropologia à teologia. Fica aqui um convite a quem está chegando: “a todos quantos agora sentem sede da verdade, dizemos: ide a Tomás”<sup>39</sup>.

**Esquema 1: Paixões segundo a ordem de geração<sup>40</sup>.**



**Esquema 2: As potências da alma (após Tomás de Aquino)<sup>41</sup>**

<sup>39</sup> PIO XI. *Studiosum Ducem*. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19230629\\_studiosum-ducem.html](http://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19230629_studiosum-ducem.html)>. Acesso em: 09 de dezembro de 2020.

<sup>40</sup> MINER. 2009, 86.

Ordens	Gêneros	Espécies	Atos	Objetos
Vegetativa	Vegetativa	Potência de Nutrição	Nutrição	Corpo a ser nutrido
		Potência de Crescimento	Crescimento	Corpo a ser desenvolvido
		Potência de Geração	Reprodução	Corpo a ser reproduzido
Sensível	Cognitiva	Sentido do Tato	Tocar	Qualidades táteis dos corpos
		Sentido do Olfato	Cheirar	Odores dos corpos
		Sentido do Paladar	Provar	Sabores dos corpos
		Sentido da Audição	Ouvir	Sons dos corpos
		Sentido da Visão	Ver	Cores dos corpos
		Senso Comum	Perceber	Qualidades presentes dos corpos
		Imaginação	Imaginar	Qualidades ausentes dos corpos
		Memória	Lembrar	Qualidades passadas dos corpos
		Estimativa ou	Estimar ou	Qualidades uteis

<sup>41</sup>BRENNAN, R. E. *Thomistic Psychology, a philosophic analysis of the nature of man*. 12ª ed. New York: The Macmillan Company, 1952. p. 248.

		Cogitativa	cogitar	ou nocivas dos corpos
	Apetitiva	Apetite Concupiscível	Amor; Ódio; Desejo; Aversão; Alegria; Tristeza	Bem e mal do corpo
		Apetite Irascível	Esperança; Desespero; Audácia; Medo; Ira	Bem ou mal árduo do corpo
		Potência locomotora	Movimentos do corpo	Corpo a se mover
Razão	Cognitiva	Intelecto Agente	Abstração	Essência do corpo potencialmente entendida
		Intelecto Especulativo	Entendimento	Essência do corpo atualmente entendida
		Vontade	Volição	Bens do corpo entendido como desejável



## **Algunas emociones en Tomás y lo que hoy pueden darnos que pensar**

## **Algunas emoções em Tomás e o que hoje pode nos dar o que pensar**

## **Some emotions in Thomas and what they can give us to think about**

*Luisa Fernanda Ripa*

### **Resumen**

Las minuciosas consideraciones tomistas sobre algunas de las emociones pueden darnos que pensar en este tercer decenio del siglo XXI. Queremos recuperar unas pocas afirmaciones presentes en sus tesis sobre la felicidad, por un lado, y sobre las pasiones de miedo y esperanza, alegría y tristeza, ira y concordia, por el otro. El centro de sus cuestiones lo constituye la construcción de su teoría sobre la felicidad, que encontramos desplegada en términos de *bienaventuranza* y, en menor medida, de *delectación*. En torno suyo se modela el mosaico de las emociones de esperanza y audacia y de temor y tristeza. En otro contexto considera también la cuestión de la *concordia* que vincula fuertemente con la *paz*: tanto interna como con los otros. Sus derroteros oscilan, como es sabido, entre la finura de las distinciones y precisiones y lo rotundo de sus citas autorales por las que se aleja definitivamente de la pretensión de originalidad para fundar en otros sus propias afirmaciones.

Ofreceremos como mediación entre los textos tomistas y estas urgencias actuales, una tesis de Mandrioni que vincula las emociones unidas a la felicidad (contento, alegría, descontento), en clave axiológica y de ideal de vida. Y una tesis en clave terapéutica que enlaza el enojo (la ira tomista) con el temor y la tristeza. La urgencia no puede ser mayor en tiempos de la explosión discursiva y la ruptura de los diques que levantaban ciertos pudores: seguimos necesitando que Zeus nos otorgue –como se relata en la historia de Prometeo, en el Protágoras...– los dones de pudor y justicia en nuestra menesterosa ciudad.

**Palabras clave:** Felicidad – Contenido – Enojo – Miedo – Tristeza.

### **Resumo**

Considerações tomistas completas sobre algumas das emoções podem nos dar uma pausa nesta terceira década do século XXI. Queremos resgatar algumas afirmações presentes em sua tese sobre a felicidade, por um lado, e sobre as paixões do medo e esperança, alegria e tristeza, raiva e harmonia, por outro. O centro de suas questões é a construção de sua teoria da felicidade, que encontramos exposta em termos de êxtase e, em menor medida, de deleite. Em torno dele é modelado o mosaico de emoções de esperança e audácia e de medo e tristeza. Em outro contexto, ele também considera a questão da harmonia que está fortemente ligada à paz: tanto internamente como com os outros. Seus caminhos oscilam, como se sabe, entre a finura das

distinções e detalhes e o eco das citações de seu autor, para as quais ele se afasta definitivamente da pretensão da originalidade para basear suas próprias afirmações em outras. Ofereceremos como mediação entre os textos tomistas e essas urgências atuais, uma tese de Mandrioni que vincula emoções ligadas à felicidade (contentamento, alegria, descontentamento), em uma chave de vida axiológica e ideal. E uma tese em uma chave terapêutica que liga a raiva (raiva tomista) ao medo e à tristeza. A urgência não pode ser maior em tempos de explosão discursiva e de rompimento dos diques que um certo pudor levantava: continuamos a precisar de Zeus que nos conceda –como se conta na história de Prometeu, em Protágoras ... - os dons do pudor e da justiça em nossa cidade carente.

**Palavras-chave:** Felicidade – Feliz – Raiva – Medo – Tristeza.

### Summary

Thorough Thomistic considerations on some of the emotions may give us pause in this third decade of the 21st century. We want to recover a few statements present in his thesis on happiness, on the one hand, and on the passions of fear and hope, joy and sadness, anger and harmony. The center of his questions is the construction of his theory of happiness, which we find displayed in terms of bliss and, to a lesser extent, of delight. Around him the mosaic of emotions of hope and audacity and of fear and sadness is modeled. In another context, he also considers the question of harmony that is strongly linked to peace: both internally and with others. His paths oscillate, as is known, between the fineness of the distinctions and details and the resounding of his author quotes, which is why he definitively moves away from the claim of originality to base everything he affirms on others.

We will offer as a mediation between Thomist texts and these current urgencies, a thesis by Mandrioni that links emotions linked to happiness (contentment, joy, discontent), in an axiological and ideal life key. And a thesis in a therapeutic key that links anger with fear and sadness. The urgency cannot be greater in times of the discursive explosion and the breaking of the levees that certain modesty raised: we continue to need Zeus to grant us the gifts of modesty and justice in our needy city.

**Keywords:** Happiness – Contented – Anger – Fear – Sadness.

\*\*\*

### Bienaventuranza y pasiones

En la Suma de Teología<sup>1</sup> Tomás de Aquino analiza y distingue las emociones humanas en un elenco de *quaestiones*<sup>2</sup>. Después de haber presentado el sentido de toda la obra y su valor científico, dedicará la primera parte del tratado, a Dios y sus creaturas (humanas y angélicas). En la segunda parte de esta primera, expone sus tesis sobre el fin

---

<sup>1</sup> Tomamos los textos de la edición castellana de la familia dominica <https://www.dominicos.org/estudio/recurso/suma-teologica/>

<sup>2</sup> El doctor Rafael Cúnsulo ha publicado un interesante trabajo mostrando el cambio que plantear y resolver en forma de preguntas, significó en orden al reconocimiento de la validez científica de la filosofía. Cf. R. CÚNSULO *De la lectio a la quaestio: ¿cambio de paradigma pedagógico o epistemológico?*, en: S. FILIPPI y M. CORIA (eds.), “La identidad propia del pensamiento patristico y medieval: ¿unidad y pluralidad?”, ISBN: 978-987-25387-2-9, Paideia Publicaciones, Rosario, 2014, pp. 169-179

último del hombre (cuestiones 1 a 5), de los actos humanos y su relación con la voluntad (voluntarios e involuntarios), por tanto, su condición moral de bondad o malicia (cuestiones 6 a 21), para entrar de lleno en el tema de las “pasiones del alma” (cuestiones 22 a 48).

Le interesa ser fiel a la prédica evangélica y a la filosofía aristotélica tanto respecto del fin último, como respecto de la estructura emotiva humana. Con la bienaventuranza o felicidad como ese último fin y con el par concupiscible e irascible como facultades del apetecer, despliega un prolijo tratado, del que sólo recuperaremos algunas indicaciones. En esa recuperación nos importa algo<sup>3</sup> de lo que el aquinate encuentra de peculiar y que se vincule con nuestro interés de relacionarlo con algún pensamiento y situación actuales. No haremos lugar, entonces, a las distintas relaciones y jerarquías que establece<sup>4</sup>, ni a precisiones que, por su extensión, exceden el interés de este trabajo.

Su primera inquietud, entonces, será determinar en qué consiste la *bienaventuranza-felicidad*. En el evangelio (Mt. 5, 1-12 y Lc. 6, 20-23) se consigna la lista de aquellos que han tenido la ventura de ser admitidos en el Reino, porque han observado una serie de prácticas de bien tratar a los demás, por lo que se los llama ‘bienaventurados’, o ‘felices’<sup>5</sup>. Aristóteles, por su parte, al inicio de su *Ética Nicomaquea*, sienta la necesidad de juzgar las acciones por el ‘fin’ que procuran. Y, entre la serie de fines posibles, la necesidad también de reconocer el que merezca ser llamado ‘fin último’, y que, por eso, mediatiza a toda otra finalización práctica. Y prueba que consiste en la ‘felicidad’ (*eudaimonia*). Estas dos tradiciones magistrales y rotundas llevan al aquinate a enseñar su naturaleza y fundamento. En el artículo 5 de la cuestión 3 prueba por qué (“el mejor acto de la mejor potencia respecto del mejor objeto”) la felicidad se logra en la

---

<sup>3</sup>. El pensamiento de Tomás de Aquino es por demás interesante por los derroteros de intereses y crecimiento temático y argumental. El trabajo presente sólo toma una muestra parcial de la temática que nos convoca. Un tratamiento más respetuoso del cuidado en la exposición filosófica del aquinate puede verse en L. RIPA: “Conocimiento intelectual de lo particular: dificultades y estrategias tomistas”, en R. DÍEZ (coord.) “Actualidad del Pensamiento Medieval”, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, ISBN: 987-537-057-6 y 978-987-537-057-9 2006

<sup>4</sup> Cf. M. ACOSTA LÓPEZ; (2016): “Los afectos inferiores: un estudio a partir de Tomás de Aquino”, 2016 <https://www.academia.edu/30873812>. Este autor, además, explora las relaciones entre los afectos y el conocimiento. Por ejemplo: M. Acosta López, 2000, “Dimensiones del conocimiento afectivo: una aproximación desde Tomás de Aquino”. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 102. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/4017>

<sup>5</sup> E. DUSSEL en su *Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta, 1998, pág. 26; cita un importante texto del “Libro de los Muertos”, egipcio, del siglo IVac, donde se hace un elenco de los que logran salvarse gracias a prácticas que son muy similares a las evangélicas. Lo cual, por cierto, no es de extrañar, dada la enorme influencia de la cultura y religiones egipcias para el pueblo judío.

contemplación del entendimiento especulativo respecto de la visión de Dios. El entendimiento es la mejor potencia humana, la contemplación su mejor acto y no hay objeto que pueda superar a Dios mismo. Esa felicidad, sin embargo, será perfecta cuando alcance la visión directa de la esencia divina (a 8<sup>6</sup>): sólo allí cesará el deseo que despertará la admiración. Porque mientras tanto el acto de vínculo con lo divino como su objeto será incompleto y “como en espejo”. En esa visión directa de esa esencia divina, la felicidad será más perfectamente completa, cuando el alma humana cumpla mejor con su naturaleza (su “bien ser”), es decir, cuando nuevamente esté unida al cuerpo<sup>7</sup> (q4, a5).

Más adelante relaciona esta felicidad al mismo ‘disfrutar’ (q11, a1). Que, si bien nos es conocida como acto de la sensibilidad, afirma que, al tratarse de Dios, aunque se lo alcance por el entendimiento, en tanto que hacerlo se logra el mayor bien, hay en ello también un disfrute de la voluntad<sup>8</sup> (ad 11). Lo que nos permite concluir que lo último que buscamos y que nos proporciona la más profunda felicidad es la contemplación, en cuerpo y alma, de la misma esencia divina. Contemplación que es visión y, a la vez, verdadero disfrute del ‘querer’.

En segundo lugar nos interesa consignar apenas dos o tres menciones a la razón de voluntario e involuntario, que nos importan para la conclusión final. Tomás (q.6) reconoce a la ‘violencia’ como causa de involuntario. El ‘miedo’ es relativamente involuntario, aunque lleve, circunstancialmente, a obras voluntarias. La ‘concupiscencia’ es más bien voluntaria porque “la voluntad se inclina a querer lo que se desea vehementemente” (a7). La concupiscencia se refiere al bien, mientras que el miedo al mal: por eso tiene más capacidad de producir lo involuntario (ad1)<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> “...tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su objeto, en lo único en que consiste la bienaventuranza del hombre” (ya dicho en el a1 y 7 y en el a8 de la q2)

<sup>7</sup> Este tema que es decisivo en el pensamiento tomista no deja de ser problemático en la escuela. Ver: Luisa RIPA (2020), “El caso de una palabra medieval silenciada por la esquizofrenia discursiva. Homenaje a Fernando y a Silvana: porque se dieron cuenta” en Ricardo DÍEZ (comp.): *Silencio y Palabra en el pensamiento medieval* <file:///Users/luisa/Downloads/actas%20medieval%20-2020%20-v1.pdf> , pág. 273.

<sup>8</sup> Guillermo BLANCO propone traducir la *voluntas* por *querer*: porque es la palabra castellana que implica la afección (amor) y la decisión (voluntad). En cambio, la palabra castellana ‘voluntad’ ha perdido su carga amorosa (cuando, para Tomás, era antes que nada amorosa: en su inicio, en su base y en su culminación) para limitarse a la significación de fuerza en la determinación.

<sup>9</sup> En el artículo 8 detalla la relación de la ‘ignorancia’ con el voluntario: que, si bien puede anteceder a la voluntad, impidiéndole conocer lo bueno, a veces resulta ser relativamente voluntaria, en tanto que fruto de ‘negligencia’.

En tercer lugar, entonces, entraremos de lleno a ciertas elaboraciones sobre las pasiones mismas, nuestro tema. En la cuestión 23 presenta la clásica diferencia de esas pasiones según pertenezcan al ‘concupiscible’ (el bien y el mal en cuanto deleitable o doloroso) o al ‘irascible’ (lo difícil de lograr o de evitar, según se trate).

Vamos a reconocer el dibujo que hace de vectores de progresos y dependencias pero, también, de entramados y relativizaciones<sup>10</sup>. En general aparecerán en forma de pares, salvo en el caso de la ‘ira’ que “no tiene contrario”: se despierta ante el mal presente y proporciona la fuerza para atacarlo o huir, según se trate. El único cambio que pueda tener no obedece al juego con otra pasión, sino que se cumple en el caso de ‘aplacarse’ (a3).

En cuanto a las pasiones en sí mismas defiende, antes que nada –y contra los estoicos– que no son enfermedades ni desviaciones, sino todo movimiento del apetito humano. Moderadas por la razón son intrínsecamente positivas y capaces de aumentar la bondad del acto (q24, a2 y a3) ya que “...pertenece a la perfección del bien moral que el hombre se mueva al bien no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo” (a.7). Lo que define es el ‘objeto’ de la pasión: lo que determina su bondad o su malicia. Será bueno o malo sólo de acuerdo ‘a lo que se dirija’: “como el ‘pudor’, que es temor de lo torpe; o la ‘envidia’, que es dolor por el bien ajeno” (ad4).

En cuanto al ‘orden’ entre ellas, reconoce como punto de partida que “todas las pasiones son causadas por el ‘amor’: como ansia o ‘deseo’ del bien y como disfrute o ‘alegría’ (q25, a2). Iniciadas por el amor –con su par opuesto, el ‘odio’– las pasiones seguirán un

---

<sup>10</sup> En la presentación al trabajo citado de Miguel ACOSTA LÓPEZ sobre los ‘afectos inferiores’, el autor detalla: “La afectividad humana es compleja y muchas veces se ha cometido el error de considerarla como desligada de otras facultades, especialmente de la inteligencia, como si fueran actos completamente separados e independientes. Las manifestaciones afectivas son de diverso grado, ya en mi tesis doctoral mostré la conveniencia de hablar al menos de tres dimensiones afectivas, cada una de ellas según su relación más o menos directa con las facultades superiores y con la persistencia de su presencia a lo largo de nuestra vida. La primera dimensión trataría de los afectos inferiores, más conocidos como pasiones o emociones. Su característica principal consiste en ser intensas, pasajeras y causar inmutaciones corporales en nosotros. La segunda trata de los afectos intermedios, donde intervienen más directamente tanto la voluntad como la inteligencia. Son más continuos y estables en el tiempo y suelen presentar aspectos positivos o negativos desde un punto de vista ético; son los sentimientos. Así, la amistad es un sentimiento, pero también lo son los celos o el rencor. Finalmente, la tercera dimensión afectiva está dada por los afectos superiores del hombre, son los que se encuentran tan radicalmente asentados en nosotros que, de alguna manera, indican nuestra forma de ser y ordenan y desordenan los afectos de niveles inferiores. Aquí estaríamos hablando, por ejemplo, del amor espiritual, aquél que lleva a dar la vida por algo o alguien. Y también de la desesperación que impulsa al hombre a la sensación de vacío existencial que cierra su horizonte y muchas veces lo lleva por la senda de la depresión psicológica. En este estudio nos centramos en los afectos de la primera dimensión: los afectos inferiores”. (*op. cit.*, inicio).

camino positivo o de rechazo ante lo que se presenta. Tomás tiene una convicción rotunda sobre la primacía del amor, tanto en el orden temporal como en la jerarquía esencial y en todos los movimientos afectivos del alma, las decisiones libres y el gozo de lo que se alcanza. El texto muestra la secuencia y sus relaciones

...Es evidente que la esperanza es la primera entre todas las pasiones del irascible. Y si queremos saber el orden de todas las pasiones en la línea de su generación, se presentan así: primero, el amor y el odio; segundo, el deseo y la huida; tercero, la esperanza y la desesperación; cuarto, el temor y la audacia; quinto la ira; sexto y último, el gozo y la tristeza [...] sin embargo, el amor es anterior al odio, el deseo a la huida, la esperanza a la desesperación, el temor a la audacia y el gozo a la tristeza... (a3)

Reconoce también a cuatro de esas pasiones como ‘principales’: el gozo y la tristeza, “porque en ellas se complementan y terminan ‘absolutamente’ todas las pasiones”. Y el temor y la esperanza “porque son completivas en el género del ‘movimiento’ apetitivo”. “Todas las otras pasiones, que son acerca del bien o del mal, presente o futuro, se reducen completamente a ésta” (ad4)<sup>11</sup>.

El ‘amor’ es el que inicia, signa y culmina todos los movimientos. El amor es siempre en relación al ‘bien’, a lo que apreciamos como ‘bueno’ (en sí mismo o en relación a nosotros, absoluta o relativamente, etc. Incluso el mal es querido por lo que de bueno resulte...). Incluso el mal es querido “en razón de bien”: por lo que de bueno tiene para el que lo procura. La perversión del amor consiste en absolutizar lo que es relativo. Por lo demás, hay distintos amores. Y el movimiento amoroso culmina en el ‘gozo’.

El amor es una pasión en sentido propio (se halla en el concupiscible) y en sentido lato (está en la voluntad) (q26, a2) [...] El bien es su objeto propio (q27 a1). [...] El mismo mal nunca se ama sino por razón de bien, por su aspecto de bueno. El amor se pervierte cuando toma eso bueno relativamente como absoluto. Por ejemplo, placer, dinero o algo semejante. (ad1)

No existe ninguna otra pasión del alma que no presuponga alguna clase de amor. No existe una pasión que universalmente cause todo tipo amor: distintas pasiones y distintos bienes despiertan distintos amores (q3) [...] El movimiento hacia el bien no cesa al lograrlo: si primero era de tendencia, luego será de complacencia. Aunque ‘la delectación es un cierto detenerse’, siempre motiva, causa placer. (q31, a1) [...] Nos deleitamos en las cosas que deseamos naturalmente y las que conseguimos por la razón: éstas son las

---

<sup>11</sup> Cf. Ana María NICUESA-GUEL BENZU (2010) “La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie universitaria, nº 220 (2010). <https://hdl.handle.net/10171/36895>

que propiamente proporcionan ‘gozo’. Los animales se deleitan pero no gozan (q32, a3)<sup>12</sup>.

El movimiento amoroso hacia el bien no excluye el dolor. Siempre se experimenta la unión y la percepción de esa unión: concausan la pasión correspondiente. El mismo dolor puede ser bueno, dependiendo de qué se trate:

Aunque la concupiscencia pueda darnos dolor (por la pérdida del bien deseado) no es de suyo, porque se trata de la pérdida de bienes presentes (que nos deleitan) o futuros (que deseamos) (q36, a2) [...] Tanto para el deleite como para el dolor concurren la unión con el bien (o con el mal) y la percepción de tal unión (q37 a1) [...] Dolerse puede ser bueno, cuando lo hacemos por algo malo presente (por ejemplo, la vergüenza por haber obrado mal) en cuyo caso lo malo sería no dolerse (q39, a1).

Concluimos esta lectura con referencias a la tristeza, al temor, a la tristeza y a la audacia. Tomás vuelve a resumir los distintos movimientos emocionales que se despiertan y sus diversos entramados en los que la esperanza y, especialmente, el temor son claves para la audacia y la huida:

Entre los demás movimientos del alma, ninguno, excepto la tristeza, tiene más carácter de pasión que el temor (q41, a1) [...] Que, como la esperanza, se refiere al bien futuro, el del temor es el mal futuro (a2) [...] Lo que más se dista del temor es la audacia, pues el temor rehúye el daño futuro a causa de su victoria sobre lo que teme, mientras la audacia afronta el peligro inminente por razón de su propia victoria sobre el peligro mismo (q45, a1) [...] Cuatro cosas corresponden a cuatro pasiones: pues la prosecución del bien pertenece a la esperanza; la huida del mal, al temor; la aproximación al mal terrible, a la audacia; y la huida del bien, a la desesperación. De donde resulta que la audacia sigue a la esperanza [...] pero la desesperación sigue al temor, pues la razón de que uno desespere es porque teme la dificultad aneja al bien que debería esperar (a2).

Termina con una especial referencia a la ira y a su peculiaridad: la de ser ‘pasión general’ porque varias pasiones concurren a formarla. La inclusión de la tristeza, que es un cierto cese del movimiento iracundo, nos interesa especialmente.

La ira puede llamarse pasión general [...] en cuanto es causada por el concurso de muchas pasiones. En efecto, el movimiento de la ira no surge sino a causa de alguna tristeza inferida y supuestos el deseo y la esperanza

---

<sup>12</sup> Cf. Juan David QUICENO OSORIO (2016) “Las pasiones y la primacía del amor: una ayuda filosófica para la psicología moderna desde la perspectiva tomista” en *Rev. Psicol. Arequipa*. Univ. Catól. San Pablo, año 2016, Vol 6, N° 1, pp. 95-118. ISSN 2306-0565.

de vengarse [...] si la persona que causó el daño es muy superior, no se sigue la ira, sino solamente la tristeza... (q46, a1).

De la II-IIa rescato consideraciones tomistas acerca de la ‘concordia’ y su vínculo –y su distinción– con la *paz*. Hechas en un distinto contexto –no ya solamente refiriéndose a las pasiones humanas sino a las virtudes que las encauzan y mantienen– estas consideraciones apuntalan algunas de nuestras conclusiones. La concordia depende de la armonía entre las personas. Pero la paz sólo se alcanza si se logra también la interior armonía personal.

Finalmente, es la ‘caridad’ –“razón específica de amor a Dios y al prójimo”– la que produce la paz y no se necesita otra virtud para lograrla.

La paz, como queda dicho (a.1), implica esencialmente una doble unión: la que resulta de la ordenación de los propios apetitos en uno mismo y la que se realiza por la concordia del apetito propio con el ajeno. Tanto una como otra unión la produce la caridad. Produce la primera por el hecho de que Dios es amado con todo el corazón, de tal manera que todo lo refiramos a Él, y de esta manera todos nuestros deseos convergen en el mismo fin. Produce también la segunda en cuanto amamos al prójimo como a nosotros mismos; por eso quiere cumplir el hombre la voluntad del prójimo como la suya. Por esta razón, entre los elementos de la amistad ha puesto el Filósofo, en IX *Ethic.*, la identidad de gustos y Tulio, en el libro *De Amicitia*, expone que “entre amigos hay un mismo querer y un mismo no querer”.

Como queda expuesto (q.28 a.4), cuando se produce una serie de actos que proceden del mismo agente y bajo la misma modalidad, todos ellos proceden de una sola y única virtud y cada uno no procede de una virtud particular. Esto se ve en la naturaleza: el fuego calentando se licúa y dilata a la vez, y no hay en él una fuerza que licúe y otra que dilate, sino que todos esos efectos los produce el fuego por su fuerza única calentadora. Pues bien, dado que, como queda expuesto (a.3), la paz es efecto de la caridad por la razón específica de amor de Dios y del prójimo, no hay otra virtud distinta de la caridad que tenga como acto propio la paz, como dijimos también del gozo (q.28 a.4).

Nos importa especialmente este argumento que tiene una especial resonancia, con aroma de urgencia, en los días que hoy vivimos.

En la cuestión 29 de la II IIae Tomás de Aquino se pregunta por la paz y esa pregunta lo lleva a planteos respecto de la concordia. En cuatro artículos defenderá que no son lo mismo paz y concordia, que todas las cosas apetecen la paz, que ésta es fruto de la caridad y que, por tanto, la discordia es pecado. Su tema es el de la paz, no el de la concordia. Por eso comienza distinguiendo ambos estados del alma ya que puede haber



una concordia –que define como “una relación a otro en el sentido de que las voluntades de varias personas se unen en un mismo consenso” –, porque puede haber unión de apetitos entre *varias personas* pero que no alcanzan la paz sino a condición de lograr la unión de sus deseos en ‘sí mismo’. Superando el conflicto interno entre apetencias diversas.

La paz implica concordia y añade algo más. De ahí que, donde hay paz, hay concordia, pero no al revés, si entendemos en su verdadera acepción la palabra ‘paz’. La concordia propiamente dicha implica, es verdad, una relación a otro, en el sentido de que las voluntades de varias personas se unen en un mismo consenso. Pero ocurre igualmente que el corazón de la misma persona tiende a cosas diferentes de dos modos. Primero: según las potencias apetitivas; y así, el apetito sensitivo las más de las veces tiende a lo contrario del apetito racional, según se expresa el Apóstol en Gál 5,17: ‘La carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu’. El otro modo, en cuanto la misma potencia apetitiva, se dirige a distintos objetos apetecibles, que no puede alcanzar a la vez y esto conlleva necesariamente contrariedad entre los movimientos del apetito. Ahora bien, la paz implica, por esencia, la unión de esos impulsos, ya que el corazón del hombre, aun teniendo satisfechos algunos de sus deseos, no tiene paz en tanto desee otra cosa que no puede tener a la vez. Esa unión, empero, no es de la esencia de la concordia. De ahí que la concordia entraña la unión de tendencias afectivas de diferentes personas, mientras que la paz, además de esa unión, implica la unión de apetitos en un mismo apetente.

Entonces... ofreceremos como mediación entre los textos tomistas y nuestras urgencias actuales, una tesis de Mandrioni que vincula las emociones unidas a la felicidad (contento, alegría, descontento), en clave axiológica y de ideal de vida. Y una tesis en clave terapéutica que enlaza el enojo (la ira tomista) con el temor y la tristeza. La urgencia, en efecto, no puede ser mayor en tiempos de la explosión discursiva y la ruptura de los diques que levantaban ciertas reservas: seguimos necesitando que Zeus nos otorgue los dones de pudor y justicia en nuestra menesterosa ciudad, tal como en el Protágoras culmina el mito de Prometeo<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Muchos trabajos buscan explicitar tanto la organización que Tomás hace de las emociones como la concepción especial de la condición humana que supone y el interés que reviste para el ejercicio de la psicoterapia. Cf., por ejemplo: Antonio MALO PÉ (2011) “La antropología tomista de las pasiones” Pontificia Universidad de La Santa Croce (Roma). Publicada en *Tópicos* 40 (2011), 133-169; Patricia MOYA (2007) “Las pasiones en Tomás de Aquino: entre lo natural y lo humano”, C. Universidad de los Andes, Chile. Publicado en *Tópicos* 33 (2007), 141-173 y una parte importante del trabajo de Cristina CASADO y Ricardo COLOMBO (2006) “Un breve recorrido por la concepción de las emociones en la filosofía occidental”, en *Revista A Parte Rei* 47 (2006) 1-  
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/casado47.pdf>

## Mandrioni y la vocación del hombre

Cuando Héctor Mandrioni propone su tesis sobre la vocación humana<sup>14</sup> considera las cuestiones referidas a su construcción y sentido y su relación con algunas de las emociones humanas. Me gustaría rescatar ciertos puntos de esa obra por demás interesante: la noción de ideal y de imagen; la positividad de la historización de los ideales; las emociones que acompañan esta aventura de logros y pérdidas<sup>15</sup>.

Siguiendo a Scheler utiliza la categoría de ‘valor’ para describir lo que en términos de ultimidad se convierte en el ‘ideal’ de cada humano. En el entretrejo de la adopción de valores como propios, la vocación se entiende como una construcción personal que orienta la vida en una dirección peculiar, con la que se espera dar cumplimiento a lo mejor de sí y a lo mejor que se pueda alcanzar.

Cuando el ideal se ‘encarna’ decisivamente en cada persona, se convierte en una ‘imagen’ que, a nivel espiritual, es semejante al ‘esquema corporal’ que acompaña nuestros movimientos como una silenciosa autopercepción de nuestro cuerpo. Tal imagen interior concentra y define todo lo que vivir tenga de sentido.

En oposición a los esencialistas defiende que esta concreción personal del valor supone intrínseca mejora: toda vez que otorga al valor del que se trate, “un rostro concreto en la historia”, una novedad en el ser que, a su manera, ‘supera’ la definición esencial del valor en cuestión. Si el ideal supera en ‘definición’, la apropiación y realización vocacional supera en ‘novedad’ y ‘riqueza’. Al dejar de ser meramente posible y lograr realidad, cumple mejor su función de ‘bien’ como ‘difusivo de sí’. En este sentido, el valor, para valer, ‘depende’ de nosotros:

... se experimenta el aspecto objetivo y subjetivo del valor. Por una parte, es sentido como algo que viene a nosotros, como algo recibido, como algo que

---

<sup>14</sup> Héctor MANDRIONI: *La Vocación del Hombre*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1976<sup>6</sup>.

<sup>15</sup> El doctor MANDRIONI ha desarrollado un pensamiento muy interesante y original, que merece estudios pormenorizados. Su estilo supo combinar el sometimiento estricto a los textos y la audacia de relaciones y nuevas tesis. Algunos reconocimientos son, por ejemplo, los trabajos de GRIFFA, María Cristina H. D. “Mandrioni y la psicología: homenaje al maestro” *Revista de Psicología*. UCA. 2010. Vol. 7. N° 13, pp. 91-112; Ricardo FERRARA (2010) “Héctor Delfor Mandrioni. La vocación, la palabra y el amor. Correspondencias” *Revista Criterio*. Publicación impresa Año: 2010 Número: 2357 [https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst\\_new/2010/03/04/hector-delfor-mandrioni-la-vocacion-la-palabra-y-el-amor-correspondencias/](https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2010/03/04/hector-delfor-mandrioni-la-vocacion-la-palabra-y-el-amor-correspondencias/); Alfredo ZECCA y José DÍEZ (2001): *Pensamiento, poesía y celebración. Homenaje a Héctor Delfor Mandrioni*. Buenos Aires, Biblos, [https://www.editorialbiblos.com.ar/libro/pensamiento-poesia-y-celebracion\\_104296/](https://www.editorialbiblos.com.ar/libro/pensamiento-poesia-y-celebracion_104296/), Luisa RIPA (2019) “Pequeñas reflexiones éticas en tiempos de grandes incertidumbres” *XIX Congreso Nacional de Filosofía* (en prensa).

solicita ser reconocido y apropiado y, a la vez, atrae y exige. Pero, por otra parte, es experimentado como algo que, para llegar a ser, depende de nuestra decisión de nuestro empeño y compromiso. Es una situación paradójica, pero real. El valor nos esencializa, pero nosotros lo existencializamos. El valor nos determina finalísticamente, pero nosotros lo determinamos eficientemente; él no es un rostro diferenciado, pero nosotros le otorgamos un rostro viviente en esta tierra, en esta nuestra historia, en esta determinada circunstancia [...] se puede apreciar cómo, gracias al hombre, el valor alcanza su plenitud terrestre y un *novum* e introduce en el seno de la existencia histórica. El valor, al encarnarse en forma de 'ideal' de vida, no pierde su plenitud ni se degrada. Su penetración en el tiempo implica perfección e intrínseca positividad [...] un ensanchamiento real de su esfera de influencia [...] el cumplimiento de su exigencia esencial: a saber, su exigencia perfeccionadora (58).

Así como el 'ideal' es la traducción personal y subjetiva del valor [...] la 'imagen' designa la etapa última de apropiación del valor. [...] cuando el ideal se vuelve una 'imagen' viviente instalada en el centro personal de nuestra existencia, sus tentáculos se extienden en todas las direcciones de la geografía y de la historia interior del hombre [...] la manera de sentir y el modo de estar acordado con el mundo se hallan vitalizados por la fuerza que brota de esa imagen interior [...] presencia constante, sentida, eficaz y orientadora [semejante al] 'esquema corporal', de una presencia sentida de nuestro cuerpo (59-60)

Esta aventura del discernir y adoptar valores y descubrir el valor definitivo como ideal se experimenta en diversas "pasiones del alma": en diversos afectos que, como sentimientos y emociones, revelan el estado interior de cada quien en su vocación de vida.

La 'felicidad' en su sentido pleno sólo puede corresponder al logro efectivo y total del ideal de vida. Esto no es posible, en su plenitud, en esta vida (aunque es cierto que las experiencias de 'júbilo' son las que otorgan esa vivencia, aunque puntual y fugaz, de la felicidad plena, en todo caso se trata de experiencias raras y, sobre todo, que acontecen sin mediación ni poder de nuestra decisión). Pero si el diario vivir se tiñe de 'alegrías' y 'tristezas', dependiendo de las circunstancias positivas o dolorosas del acontecer, existe un sentimiento de base: el 'contento' que consiste en la vivencia de la certeza de que, aunque no se haya alcanzado el ideal pleno, se encuentra en el camino que conduce hacia él... y ese contento de vida no se borra ni siquiera por esas tristezas que toque experimentar.

En cambio, según Mandrioni, campea en nuestros tiempos un profundo y silencioso 'descontento' que es el resultado de no saber, en definitiva, para qué se vive y por qué

vale la pena hacerlo. Las muchas alegrías que se consigan no afectan el descontento de base que tiñe toda vivencia.

Puestos en el camino de la aprehensión del ideal de vida [...] iríamos pasando del desconocimiento a la aprehensión cada vez más lúcida del contenido ideal, de igual modo, desde la perspectiva del sentimiento efectivo, a medida que se avanza en ese reconocimiento se produce una determinada vivencia afectiva. Llamariamos 'contento' al reverso afectivo del reconocimiento y apropiación del verdadero ideal de vida.

El contento es un estado de sosiego, de tranquilidad íntima, es sentirse encuadrado y 'contenido' en el ámbito adecuado de las propias posibilidades [...] la apropiación exhaustiva de ese [sumo] bien implicaría la felicidad. En esta vida sólo le es dado al hombre la visión constantemente fugitiva y la participación siempre imperfecta del valor supremo.

Con todo, cuando uno se siente en el camino que lleva a lo definitivo, cuando gracias al ideal de vida, la existencia cobra un sentido total y una orientación perfectiva, entonces, pese a los dolores y tristezas, hay un fondo de contento permanente que puede quedar inalterada... el tono triste o alegre del paisaje, el ambiente amigo u hostil: la mujer, los hijos, las personas en general y los hechos se reúnen configurando una imagen que llena y sacia. La realidad es experimentada como lo obvio, como lo que debe ser. En el contento el corazón se dilata y 'celebra'. En cambio, cuando en lo hondo de nuestro corazón estamos 'descontentos', ...hasta sus goces más superficiales se tiñen de una cierta insatisfacción; una especie de toque misterioso y sutil empañan la satisfacción que otorgan... el ofrecimiento de esos ideales que debía brotar de las comunidades en que el hombre vive... no en los libros, sino en el espejo viviente de los modelos que los encarnan... 'maestros', ... expresiones vivas de los valores (23-25).

Valor, ideal e imagen; alegría, tristeza y contento; y, por fin, intrínseca positividad del vivir y concretar en estilos y colores personales eso que nos atrae y contenta, dibujan una propuesta vocacional en tal amplitud que merece su aplicación a varias situaciones vitales.

### **Epílogo: de la sociedad del cansancio a la del enojo**

Setecientos años después de Tomás y medio siglo después del libro de Mandrioni... hoy sus propuestas todavía pueden darnos que pensar.

En primer lugar, acercando la noción de 'contento' –de Mandrioni– a la de 'paz' –de Tomás–. En efecto: podemos suponer que ese orden interno, que supera la sola concordia con los demás, esa armonía pasional interna, vista en sentido dinámico y en

relación al desarrollo y orientación de la vida, coincide con ese contento de vivir y con la reconciliación con el propio destino.

En segundo lugar, rescatando esa prioridad no en la definición esencial sino en la concreción histórica que tiene la “existencialización de lo valioso”, porque nos permite eludir la melancolía por el paraíso perdido y todavía no recuperado. Y lo permite, gracias al reconocimiento del don, de la gracia, y de sus liturgias celebratorias en tantos y variados sentidos. De lo que se da en la vida real y sus avatares.

En tercer lugar, osando una descripción de nuestro presente en el que la propuesta de saneamiento psíquica y ética tenga sentido real. Porque la realidad presente en nuestros días hace de las ‘emociones’ y su poder un lugar no solamente preponderante para la comprensión de lo humano en nuestros tiempos, sino, sobre todo para apreciar la capacidad que han adquirido en los conceptos de ‘posverdad’ y en las prácticas de ‘manipulación’ económica y política.

A diferencia de la definición que hace pocos años hiciera el filósofo Byung Chul Han<sup>16</sup>, en el sentido de que nuestra sociedad, transparente y de enjambre, es la “*sociedad del cansancio*”, creo que podemos reconocer que hoy estamos de lleno en una “*sociedad del enojo*”. La facilidad y la energía con que se despierta la ira y se despliega en contiendas de todo tipo... es realmente impresionante, tanto en sus medidas –atravesada las geografías y las poblaciones– como en su caudal energético vital. Me animo a sostener que se trata de un ‘enojo total’, sin fisuras ni demora: siempre ‘a la mano’ y dispuesto... para lo que sea. Porque no lo definen realidades y sus impactos, sino un estado previo de beligerancia precisamente total y sin necesidad de excusas.

Estado que carece de lenguaje apropiado, carece de palabra adecuada<sup>17</sup>. Pero con un arsenal de discursos. Como ráfagas que turban la mente y, sobre todo, lastiman el corazón.

---

<sup>16</sup> Byung Chul HAN, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012.

<sup>17</sup> Rita SEGATO comentaba en un reciente foro esta imposibilidad de nombrar cuando preguntando a un manifestante que enérgicamente condenaba la posibilidad de ‘volvernos una Venezuela’, qué quería decir tal cosa... se quedó mudo: no sabía por qué ni en qué podríamos venezolanizarnos, sólo sabía que era terriblemente malo y ponía el alma en denunciarlo. Por cierto: no se trata de discutir aquí el tema de fondo, simplemente de dar un ejemplo de imposibilidad de palabra que, por cierto, está presente en muchos otros temas y orientaciones políticas. Más recientemente aboga por la necesidad de reconocer que no sabemos, que quedamos perplejos...

Tomás nos advirtió que la ira no tiene contrario, sólo la posibilidad de aplacarse. ¿Por qué lo haría? También había advertido que la ira se vuelve tristeza cuando se reconoce que es imposible ‘vengarse’, que no se tiene el poder suficiente para hacerlo.

Recuerdo una sabia afirmación de un terapeuta que me enseñara que, debajo del enojo, lo que hay en realidad es miedo. Y que, debajo del miedo, lo que allí está es la tristeza. No al estilo que podríamos llamar, simple y directo de la exposición tomista, sino al modo de lo que está debajo y oculto. Lo que no se advierte. Porque lo visible es el enojo. El miedo late sin salir a la superficie. Y, profundamente oculta, campea la tristeza. Si esto es así, o si al menos en algo es así, nuestra pregunta por los enojos terminaría siendo pregunta por la tristeza, mediada por el temor. Esa tristeza muda e invisible, pero operante, es quizá, otra de las caras del descontento de vivir.

¿Qué pasa hoy, entre nosotros y nosotras? ¿Qué nos pasa a nosotras y a nosotros? ¿Se trata de un profundo desconcierto, de una profunda ignorancia del sentido de la vida y del contacto con aquello por lo que seríamos capaces de dar la vida<sup>18</sup>? ¿Se trata de alguna desilusión demasiado larga y letal, al punto de no dejar crecer, no permitir florecer, ilusiones y utopías<sup>19</sup>? ¿Se trata de una distancia entre quienes compartimos casa, ciudad, patria, planeta, una distancia feroz pero vergonzante, que no podemos reconocer? ¿Se trata de una distancia con nosotros o nosotras mismas, con nuestros reales, profundos deseos y pasiones? ¿Se trata, en el fondo, de una indiferencia respecto de vivir o morir? ¿O de una muda desesperación, porque sí, habremos de morir?

Las descripciones más exquisitas con las que la filmografía<sup>20</sup> juega a pintarnos lo que los sabios del mundo apenas dicen a medias, abren una variedad de cuadros vitales que van desde la mecanización absoluta del entorno práctico y social (*cyber* y robots), la

---

<sup>18</sup> Entre las muchas teorías que puedan explicar el éxito relativo que tiene el Islam en número de conversiones, me parece que encontrar personas que están dispuestas a entregar la propia vida produce un impacto de seducción nada despreciable (lo cual no justifica, de ninguna manera, las prácticas de violencia contra otros o contra sí mismos. El tema es apasionante y puede verse teóricamente en la tesis de WELTE sobre el fanatismo o en la película *Mil veces buenas noches*.

<sup>19</sup> Hace ya dos décadas, con ocasión de despedir a quienes se graduaban, les compartí mi convicción que ellos y ellas, lejos de “ser nuestro futuro”, deberían construirlo porque nuestra generación era la de la frustración de los sistemas y sus relatos utópicos: con la crueldad sin tapujos de la derecha y el fracaso de la izquierda cuando cayó el primer ladrillo del Muro de Berlín...

<sup>20</sup> Entiendo que HEIDEGGER nos ha propuesto dos geniales maneras de entender al arte —en “El origen de la obra de arte”, en sus *Sendas Perdidas*—. Como el “poner en obra la verdad”, haciendo presente en la manera más concreta y hasta material el ser del ente que se trate. Y como “instalar un mundo”: al que pertenece esa obra, que no pertenece, por cierto, para el autor, a los museos. En ese sentido me parece que podemos reconocer como el arte de nuestro tiempo a la dramática filmada y que se ocupa de ‘obrar’, de ‘operar’, de convertir en obra presente y visible, lo que pasa y lo que nos pasa.

oferta de formas exquisitas de morir, la oferta de formas extraordinarias de no morir nunca, la irrelevancia del amor, de los compromisos, de los encuentros y sus promesas. ¿Toda esta producción describe lo que pasa o amenaza con lo que puede pasar? ¿Exorciza el futuro o lo desenmascara?

Son auténticas preguntas: se hacen desde un estado de ignorancia y quedan abiertas y menesterosas.

Pero quizá Tomás, Mandrioni y ese terapeuta vecino dicen algo semejante: que la ira desatada no puede parar porque el temor desfonda la posibilidad de detenimiento. Un temor sordo y vergonzante: tanto más poderoso cuanto más invisible e inconfesable. Pero que, todavía, debajo de ese temor late una tristeza. Una tristeza amplia, quieta, parecida a una inundación, tan silenciosa que no se pudo advertir la insistencia con la que invadió todos los espacios del alma, de los vínculos, de la memoria y la esperanza.

Una tristeza con coloración de desilusión.

Curiosamente... no porque no sepamos y, las más de las veces, incluso afirmemos ciertas verdades definitivas: que es preciso cuidar el planeta, que la guerra y la violencia son malas, que todo ser humano merece respeto, que la justicia y la paz deben reinar entre las naciones, las comunidades, las familias... Lo sabemos muy bien. Pero nos vence la pena de que no seamos capaces de sostener tales ideales a la hora de nuestras elecciones. Quizá porque hemos perdido contacto en lo que tales verdades son, también 'deseos' profundos y propios. Verdaderas pasiones, en el sentido actual de la palabra. Pero las ganas, las ganas de tener y de ganar, quizá, se han convertido en una pantalla feroz y multicolor que oculta nuestros deseos... Una tristeza vacía de ansias y pasiones.

Entonces la paz tal como la entiende Tomás como armonía personal, el contento de vivir con sentido, tal como lo entendiera Mandrioni, podrían ser una verificación no conceptual sino experiencial de lo que deseamos al punto de apasionarnos. Si tal verificación pudiera operarse a pasos pequeños y en tiempos cortos, si tal verificación pudiera hacerse dándose la mano, aunque no se tenga nada para decir o proponer, si tal verificación pudiera doblarse de una paciente entrega, parcial, confusa, inconstante... quizá podríamos dejar de necesitar enojarnos para no morir.

Quizá, si pudiéramos ‘escuchar’<sup>21</sup> de veras, aunque sea un rato y alguna vez. Silenciar miedos y penas, vaciar y abrir para que el otro, la otra, tenga oportunidad (sólo la oportunidad, sólo la posibilidad, pero nada menos) de que, cuando haya terminado de hablar o de mostrar, algo se modificó en mí. Porque Tomás tiene toda la razón cuando centra el movimiento afectivo en el amor y hace de la caridad la única necesaria para la paz y la concordia. Pero expresarlo en esa simplicidad peca hoy, al menos, de una cierta ingenuidad. ¡Tanto lo hemos repetido que hoy se nos impone un silencio respetuoso!

Por eso nos parece que la propuesta es la de una “ética de la escucha”. Para que sea posible necesitaríamos mucha ‘audacia’: pero una peculiar audacia. No vinculada al enfrentamiento ni a la competencia, sino a la apertura y a la cooperación. Vinculada a la paciencia de la lentitud de los cambios; vinculada a la insistencia más allá de los fracasos reiterados; vinculada a la pacificación de los propios demonios y a la apuesta por la novedad de los otros. Esta insistencia, que tiene mucho de humildad, está magníficamente anunciada por Rita Segato:

Vengo defendiendo el no saber. La posibilidad de decir ‘no sabemos’. El punto central de esta pandemia es la lección de incertidumbre. Justo llega en un momento de la historia de la humanidad en que se pretendía tener certezas. Era una fase apocalíptica del cartesianismo. Se creía que el mundo visto como cosa había sido completamente controlado y por lo tanto el tiempo estaba bajo control. Que la historia estaba encapsulada. Hace tiempo que empecé a pensar que la imprevisibilidad es la única utopía del presente, que la historia es un animal impredecible<sup>22</sup>. (Fuente [www.perfil.com](http://www.perfil.com)).

Dijo Jaspers<sup>23</sup> que en medicina estamos muy adelantados a Hipócrates, pero que en filosofía nunca superaremos a Platón... Hoy Segato nos recuerda que el más sabio es el que es capaz de reconocer que lo que sabe es nada. La verdadera escucha es la que se realiza desde la ignorancia.

---

<sup>21</sup> No apelo al amor, porque ya ha sido *dicho* por demás y por ahora es preciso callar toda palabra para escuchar de verdad. La escucha tiene poco espacio: confundida con el oír tendrá que recuperar su especificidad en orden al voluntario gesto de apertura silenciosa para poder albergar de verdad la palabra ajena.

<sup>22</sup> <https://www.perfil.com/noticias/periodismopuro/rita-segato-el-patriarcado-funda-todas-las-otras-formas-de-la-desigualdad.phtml?rd=1&rd=1>. Perfil, Entrevista de Jorge Fontevecchia noviembre 21, 2020.

<sup>23</sup> Karl Jaspers, (1965<sup>4</sup>): *La Filosofía*, México, FCE, pág 7.



**Impacto moral de las *passiones animae* (emociones)  
en Tomás de Aquino**

**Impacto moral de *passiones animae* (emoções)  
em Tomás de Aquino**

**Moral impact of *passiones animae* (emotions)  
in Thomas Aquinas**

*Manuel Alejandro Serra-Pérez*

**Resumen**

En el presente estudio se ofrece un análisis de los artículos 1, 2 y 3 de la *questio* 24 de la *Summa Theologiae* dedicada al impacto moral de las *passiones animae* (emociones) según el pensamiento de Tomás de Aquino. Después de considerar el valor fundamental que las emociones ocupan en su aspecto moral con respecto a la acción humana, se procura ofrecer una traducción concreta de las enseñanzas de Doctor Común a través de la vida cotidiana, el acompañamiento terapéutico y espiritual, que es el campo de acción donde éstas repercuten. Finalmente ofrecemos alguna propuesta hermenéutica que tiene como objetivo validar nuestra interpretación a través de algunos movimientos histórico-culturales del siglo XX y de nuestro acontecer presente.

**Palabras clave:** Tomás de Aquino – *passiones-animae* – emociones – acción – moral.

**Resumo**

Este estudo oferece uma análise dos artigos 1, 2 e 3 da *questio* 24 da *Summa Theologiae* dedicados ao impacto moral das *passiones animae* (emoções) segundo o pensamento de Tomás de Aquino. Depois de considerar o valor fundamental que as emoções ocupam no seu aspecto moral no que diz respeito à ação humana, procuramos oferecer uma tradução concreta dos ensinamentos do Médico Comum através do cotidiano, do acompanhamento terapêutico e espiritual, que é o campo de ação onde têm repercussão. Por fim, oferecemos uma proposta hermenéutica que visa validar nossa interpretação por meio de alguns movimentos histórico-culturais do século XX e nossos eventos atuais.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino – *passiones-animae* – emoções – ação – moral.

## Abstract

This study offers an analysis of articles 1, 2 and 3 of *questio* 24 of the *Summa Theologiae* dedicated to the moral impact of *passiones animae* (emotions) according to the thought of Thomas Aquinas. After considering the fundamental value that emotions occupy in their moral aspect with respect to human action, we try to offer a concrete translation of the teachings of the Common Doctor through daily life, therapeutic and spiritual accompaniment, which is the field of action where they have repercussions. Finally, we offer some hermeneutical proposal that aims to validate our interpretation through some historical-cultural movements of the 20th century and our present events.

**Keywords:** Thomas Aquinas – *passiones-animae* – emotions – action – moral.

\*\*\*

## Presentación del problema

Mi contribución pretende centrarse en los artículos 1, 2 y 3 de la *questio* 24 de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, donde éste expone la cuestión de si se da el bien y el mal en las emociones (llamadas por él *passiones animae*). El interés de esta cuestión reside en distintos ámbitos. Primero, en el del interés de la estricta hermenéutica filosófica que trata de investigar y averiguar el orden y la verdad de los conceptos y elementos componentes de la realidad, en este caso, humana. Segundo, en el del ámbito subjetivo, que abarca la individualidad, lo personal, por tanto, lo profundo de la persona (el alma, que se viene diciendo). La importancia de este ámbito está en su repercusión en el equilibrio humano, mental, moral y espiritual de las personas. De hecho, como confesor y terapeuta que acompaña a personas y a familias, he podido constatar a lo largo del tiempo cómo la falta de discernimiento acerca de si existe bien y mal en las emociones ha sido y es fuente de enorme confusión angustiosa y sufrimiento para no pocos. Esto que trato de describir ha continuado su hilo conceptual histórico en nuestra época por el psicoanálisis y, más en particular, por el concepto de ‘culpa’ o ‘culpabilidad’. Por eso, en esta breve reflexión trataré de mostrar cómo el Aquinate ya dio la solución para aclarar y comprender adecuadamente la relación entre razón y emoción en orden a determinar nuestra responsabilidad personal con respecto a nuestros pensamientos, deseos y acciones.

Por su parte, en el artículo 2, Aquino expone una peliaguda cuestión por la que trata de resolver si realmente las *passiones animae* o emociones son moralmente malas. En continuidad con lo anteriormente expuesto, la solución del Maestro Común nos da las

pistas para responder a esa inveterada idea que circula desde la antigüedad en nuestra cultura según la cual la pasión o emoción no deja de ser una manera de perturbación de nuestro espíritu. ¿Son, en consecuencia, moralmente malas en sí mismas las emociones, en cuanto impacto inquietante de nuestro interior? ¿Qué papel juegan éstas en nuestros pensamientos y acciones? Aquí habría a posteriori un área de estudio muy interesante que es el de la espiritualidad. Desde el pensamiento clásico, la cultura occidental viene confrontando sensibilidad e intelectualidad, materialidad y espiritualidad, cuerpo y alma, en un dualismo rupturista cuando, en realidad, el pensamiento cristiano, especialmente el de Tomás de Aquino, partiendo de la fe y de la evidencia de la bondad de la creación, ofrece una solución totalmente integradora y equilibrante de la realidad tanto exterior como interior. Y así, como dije antes, las consecuencias para la vida individual y social de este problema son de gran calado, pues ha desembocado en un dualismo vital y psíquico tremendo, nefasto en cualquier caso para la vida humana, moral y espiritual.

Finalmente, en un tercer apartado, veríamos en este resumen expositivo la cuestión de si las emociones hacen más bueno o más malo el acto humano, otro tema de gran interés, por cuanto se tiende a pensar que a más emotividad, mayor ‘transcendencia’ con respecto a la moralidad del acto, así como, al contrario, a menor emotividad, menor transcendencia, lo que ha desequilibrado por completo a los sujetos que de suyo presentan una personalidad en uno u otro sentido, amén de la confusión que se genera y que tanto incide en lo personal. Así, el que ‘siente’ mucho, es una persona más buena, más empática o más espiritual; por contra, el que ‘siente’ poco, no amaría ni ‘sentiría respecto de’ sí mismo ni respecto de los demás ni de Dios mismo. Al mismo tiempo, y aunque parezca paradójico, como el mismo Tomás explicará más adelante, las emociones, si bien moralmente no aumentan ni disminuyen ‘por sí’ mismas el valor del acto, así, en cambio, sí influyen en la génesis y el desarrollo de los pensamientos y los actos cuando, en cambio, son voluntarias, tal como el Doctor Común explica en el artículo uno.

## **1. Artículo 1**

La cuestión principal que plantea el artículo 1 de la *questio* 24 gira en torno a la pregunta sobre si las emociones –llamadas por el Aquinate *passiones animae*– son

susceptibles de una valoración moral bien sea en tanto buenas bien en tanto malas. La importancia de la misma está en que toca uno de los elementos básicos del psiquismo humano que intervienen directa o indirectamente en la acción humana<sup>1</sup>. La respuesta de Tomás nos invita a reflexionar acerca de la imperiosa necesidad que existe de un discernimiento de la moralidad de las pasiones, el cual debe abarcar sub-cuestiones de enorme calado para la vida interior y exterior de las personas, tales como: las obsesiones, la culpa o el indiferentismo y la apatía moral y espiritual.

La clave que Aquino nos da para desentrañar este problema se obtiene bajo la consideración de un doble aspecto que integra las emociones y que conciernen a la posibilidad de su cualificación moral. En efecto, las *passiones animae* o emociones pueden considerarse de dos maneras: “en sí mismas” o “en cuanto referidas a la determinación de la voluntad”. En el primer aspecto, a saber, en sí mismas, las emociones no son objeto de cualificación moral porque no pertenecen al imperio de la razón, es decir, son movimientos interiores que parten y tocan fundamentalmente la sensibilidad, se producen, viven dentro de nosotros, pero sin orden ni control cabal de nuestra razón, lo que conduce a Tomás a considerarlas fuera de toda determinación como buenas o malas. En el segundo aspecto, en cambio, en tanto referidas a la determinación de la voluntad, son susceptibles de una valoración moral porque nacen, se mantienen o se potencian ‘a través de’ la voluntad humana, es decir, son queridas bien directamente en cuanto tal bien indirectamente en cuanto consentidas o alimentadas.

Si tratamos de encarnar este análisis en la realidad concreta, nos daremos cuenta en seguida de la incidencia que tienen las emociones en la vida cotidiana de las personas, así como del impacto y la transcendencia que pueden llegar a tener y que de hecho tienen<sup>2</sup>. Pensemos, por ejemplo, en una experiencia muy común en gran parte de la población, las obsesiones. Que las emociones juegan un papel crucial en las obsesiones es algo bien conocido y estudiado. Efectivamente, es sabido que las obsesiones viven y se mantienen en gran parte por el influjo que en ellas tienen las emociones. Una obsesión no es sólo ni mera ni fundamentalmente un *phantasma*, esto es, una idea que

---

<sup>1</sup> BERRO, A. “La *acceptio a rebus* como condición del espíritu encarnado en las *Quaestiones Disputatae De Veritate* de Santo Tomás”. *Sapientia*, 1998, pp. 24-25.

<sup>2</sup> WALD, B. “Razón y emoción. Tomás de Aquino y Josef Pieper, hoy”. *CEFIC*, Año III, nº 8, Mendoza-Argentina, 2010, p. 12.

se produce y se enquistada en la mente. El ‘cuerpo’ o la materia, si se puede decir así, de las obsesiones es una idea con más o menos sustento real, pero el ‘alma’, la vida y la intensidad psíquica con que se percibe y se experimenta interiormente la obsesión consiste en la emoción consiguiente que la acompaña. Pensemos en un caso real. Una persona perturbada por una obsesión que consiste en que se le representa en la mente una determinada idea que le infunde miedo, angustia y desasosiego. La idea en sí puede ser todo lo absurda que se quiera, pero el que la padece sufre por dentro y no tiene como la libertad interior necesaria para ver con claridad y presteza y poder así deshacerse de ella. ¿Por qué? Porque a la idea, todo lo estúpida que se quiera, le acompaña una *passio animae*, una emoción que condiciona e incluso priva parcial o totalmente a la persona de la lucidez y libertad suficiente para conocer y actuar cabalmente. ¿Y por qué persiste una obsesión hasta enquistarse en un sujeto? Porque recibe la atención suficiente de parte de quien la sufre. El paciente ‘cree’ la idea obsesiva, claramente irracional para quien no la sufre; la cree, y al creerla la valida, la alimenta y le da vida; la engrandece o la empequeñece en la medida en que le da atención. ¿Y cuál es el factor determinante por el que el sujeto la engrandece o la empequeñece? La emoción que está debajo y le subyuga. A la vista está que en el caso en que una persona logra zafarse de una obsesión no lo hace sino después de descubrir la irracionalidad de la idea, de desenmascararla como una realidad engañosa que nos miente desde dentro pero que es sólo eso, un ‘fantasma’, una idea sin realidad, en cuanto carece de verdad. Pero igualmente se sabe que nadie es capaz de sanar una obsesión con el solo acto de mero conocimiento intelectual. La razón de esta terrible batalla consiste precisamente en el poder que las emociones ejercen sobre el yo que conoce y decide, sobre la libertad interior de cada uno. Es sólo después de haber desenmascarado su irracionalidad cuando se dan las condiciones de que el sujeto pueda dejar de prestarle la atención que la retroalimenta, de creerla y, en consecuencia, de mantenerla con vigor y vida, y entonces la emoción cede perdiendo fuerza, poder y dominio sobre la persona.

La obsesión suele ir acompañada de la culpa. No siempre, pero sucede con frecuencia. Por su parte, la culpa, en algunos casos, nace, se desarrolla y se instala dentro de la persona por la falta de conocimiento y discernimiento. Salgamos ahora fuera del terreno de la obsesión. Pensemos en un doble escenario que nos ofrezca las dos vertientes de las emociones, la del primer y el segundo aspecto. Por ejemplo, una persona se da cuenta de que siente algún tipo de atracción por otra. Pensemos en dos compañeros de trabajo que

necesariamente tienen un trato frecuente y pasan tiempo juntos. En un primer escenario, imaginemos que la persona A se da cuenta del inicio de esta química emotiva y corta de raíz todo lo que pueda alimentar o dar vida a esos primeros avisos cuyo impacto emocional se están empezando a dejar sentir. Lo hace y le va bien, pero se siente mal porque ha ‘sentido’ esa atracción; el mero hecho de ‘haber sentido’ algo contrario a lo que él quiere con toda su alma hace que lo experimente como un fracaso personal que le lleva a la culpabilidad. ¿Qué podemos decir? El personaje imaginario A ha actuado bien, ¿por qué, entonces, se siente culpable? Sencillamente porque no sabe discernir entre una emoción que por su misma especie no está sujeta al imperio de la voluntad y otra que sí lo está. A veces es difícil discernir cuándo una emoción pertenece a un aspecto y cuándo a otro. Además, por lo general las personas suelen confundirlos. Incluso los sueños pueden dejarnos este mal sabor de duda y culpa. ¿Por qué? Porque hemos ‘sentido’; ha habido una reacción emocional que no sabemos gestionar por falta de conocimiento y discernimiento. En contra, volviendo al ejemplo anterior, en un hipotético personaje B, la persona que empieza a experimentar esa atracción, aun siendo consciente de todo, ‘consiente’, esto es, su voluntad permite y valida lo sucedido empezándose a dejar llevar por la misma, lo que le llevará muy posiblemente a traspasar los límites de lo debido (piénsese que se trata de personas sanamente comprometidas). Aquí la emoción que ha sostenido inicialmente el proceso, y que a posteriori ha derivado en decisiones y hechos consumados, no está exenta de cualificación moral, en cuanto lo acaecido, no ha acaecido en tanto producido por una emoción sin más, sino por una emoción ‘consentida’. Por tanto, cuando la emoción se da sin religación alguna con la determinación de la voluntad, no es susceptible de cualificación moral, por tanto, ni es buena ni mala. De hecho, vivida así, ni se tornará en obsesión ni producirá culpa. Simplemente será ignorada y su posible influjo deformante no tendrá lugar, como tampoco tendrá lugar la culpa. Cuando, en cambio, la emoción está religada a la facultad racional, es susceptible de valoración moral, por tanto, puede ser buena o mala.

## **2. Artículo 2**

En el artículo 2 el Doctor Común se pregunta si acaso las *passiones animae* son moralmente malas. En las *solutiones* la orientación de su parecer es más discreta de lo habitual, limitándose a exponer la opinión de los estoicos y de los peripatéticos. Es

digno de mención comprobar cómo en su respuesta el Aquinate corrobora la tesis que expusimos anteriormente a propósito del doble aspecto en que se distinguen las emociones según la intervención o no de la facultad racional. Los estoicos, al no distinguir este elemento decisivo del discernimiento, desembocaban en una condena irracional de la naturaleza emotiva de los sujetos. En cambio, los discípulos de Aristóteles afirman que las emociones se dicen buenas o malas según intervenga y en qué dirección la razón, que es la opinión que él da por buena:

Por lo cual, Tulio, en el mismo libro [*Tuscul.*, 1, 3, c. 10], condena ‘sin razón’ la opinión de los peripatéticos, que aprobaban el justo medio de las pasiones, diciendo que ‘debe evitarse todo mal, aun el moderado; pues, así como el cuerpo aunque esté ligeramente indispuerto, no está sano, así esa mediocridad de las enfermedades o pasiones no es sana’<sup>3</sup>.

Y ya, en cuanto a lo que es la respuesta misma en sí, podríamos plantear a partir de ella algunas cuestiones interesantes, tales como: ¿son las pasiones malas ‘en sí’?, que es una manera de confrontar la opinión estoica. Otra que a mi parecer es de gran interés sería: ¿Es malo experimentar placer, dolor, tristeza etc.? Para responder, analizaremos por separado cada una de estas pasiones según su valencia física y moral específica, tras lo cual nos preguntaremos, a propósito de ello: ¿es el budismo o el estoicismo y su *apatheía*, vehiculada esta segunda históricamente por la espiritualidad cristiana predominante, un ideal de perfección humana y espiritual adecuado para el hombre? ¿Cómo establecer una relación adecuada entre ‘pasión’ y ‘espiritualidad’? En tales cuestiones tendría gran interés afrontar temas como el dualismo clásico incrustado en la historia de la cultura y de la espiritualidad cristiana, el puritanismo, o la relación entre los movimientos más destacados del siglo XX tales como el feminismo o la revolución sexual de mayo del 68. ¿Qué podríamos decir de todo esto a partir de la respuesta tomasiana?

Se impone con evidencia que la respuesta a este primer interrogante formulado es absolutamente negativa. Las pasiones no son malas en sí mismas. No pueden serlo porque de suyo no proceden necesariamente de la determinación de la voluntad, si bien, en otro sentido, como hemos visto, sí podrían serlo, pero no en tanto pasión, sino en cuanto motivadas, producidas y sostenidas por la facultad racional. Así, a primera vista, esta observación parece una obviedad. Pero preguntémonos entonces por qué, si esto

---

<sup>3</sup> Cursivas mías.

está tan claro, la impresión estoica ha prevalecido con creces sobre la opinión más comúnmente aceptada por la mayoría de los filósofos. Esto lo vamos a ver con más claridad con las siguientes preguntas: ¿es malo experimentar placer, dolor, tristeza etc.? Naturalmente nadie en su sano juicio se atrevería a poner en tela de juicio cuál es la respuesta a esta pregunta. Planteado en el ámbito teórico, nadie duda de que el placer es algo bueno<sup>4</sup>, como tampoco de que lo es el dolor, la tristeza o cualquiera otra pasión. Pero si el placer es indudablemente bueno ¿por qué genera tantos escrúpulos experimentarlo en algunos modos? Piénsese en el placer físico, por ejemplo. Pensemos en el placer sexual y en cuántos siglos ha estado la sociedad haciendo de él un tabú. Insisto: no me refiero en el plano teórico. Décadas atrás, casi había que buscar un confesor si se había tenido algún tipo de experiencia de placer en este terreno incluso si se estaba casado. Era algo incómodo de tratar, pero no sólo por ser algo perteneciente al ámbito personal, íntimo, propio de un matrimonio, sino por su mismo objeto. Nadie nos ha podido librar hasta ahora de la ‘sensación’ de que este tipo de placer, por muy bonito que se lo quiera revestir con palabras de encomio, parezca ser portador de alguna clase más o menos sutil de suciedad, de impureza. ¿De dónde viene, si no, el haber elevado la continencia sexual hasta la cumbre del ‘carisma’ y de la ‘virtud’, incluso la supuesta ‘necesidad’ de exigirlo como compromiso para poder acceder a determinados estados de vida ‘religiosa’? Más aún ¿no se ha confundido hasta el punto de llegar a identificar el significado del concepto de ‘religioso’ o ‘vida religiosa’ con el estado de virginidad o celibato? ¿Por qué ha sucedido esto? Pues porque la privación del ‘placer’ sexual se convirtió en signo de heroísmo y de virtud, y, en consecuencia, de hombre o mujer auténticamente religioso. El ser ‘religioso’, con el ejercicio de la continencia que lleva consigo, fue durante muchos siglos el signo del más elevado modo de entrega a Dios y de ‘consagrarse’ a Él. Algo que nada tiene que ver con la antropología ni con la espiritualidad bíblicas y, sin embargo, es lo que cristalizó en la teología y en la praxis cristiana. Pues bien, la razón por la que ha sucedido esto no me cabe duda de que ha sido lo que antes nombré como el triunfo de la mentalidad estoica, a través del fuerte influjo del agustinismo. Lo que el dualismo rupturista clásico no pudo ganarle al espíritu integrador de la creación y de la encarnación en la teoría, se lo ganó en la praxis con el paso de los siglos.

---

<sup>4</sup> Medina DELGADILLO, “Tres notas aclaratorias al concepto de placer en Tomás de Aquino”. *Metafísica y Persona*, Año 6, nº 11, 2014, pp. 47-49.



Por otra parte, el análisis de las otras emociones, si bien nos situarán en un contexto diferente, nos conducirá a la misma conclusión, pues tanto la tristeza, como el dolor, por poner otros ejemplos, no dependen de sí mismas para recibir una valoración moral, por cuanto ellas pueden ser buenas o malas desde el punto de vista moral según su razón de ser en un doble aspecto: decimos del dolor cuando lo sentimos que es malo, sin embargo podemos decir que ha sido bueno cuando hemos dejado de sentirlo. Por eso, ni siquiera el dolor, por sí mismo, por su mera valencia física y psíquica, que es de suyo negativa, puede ser considerada una pasión moralmente mala, en tanto sigue estando en dependencia de la facultad racional. El dolor, aunque sea experimentado físicamente como negativo, a la vez puede ser portador de un bien, y en esa medida, ser considerado bueno. Hasta físicamente su misión es el bien, por ejemplo, cuando nos avisa de que algo no va bien y requiere un cuidado y un proceso de curación. Y también lo contrario, porque puede ser el eco de una mala acción o un mal pensamiento, en cuyo caso es moralmente malo. Igualmente sucede con la tristeza, que físicamente tiene una misión positiva porque trata de iniciar un proceso de sanación y restauración para el bien, pero que moralmente puede ser buena o mala, en cuanto provenga de la determinación de la voluntad respecto del bien o no.

Dicho todo esto, ahora podemos afrontar otra de las interesantes preguntas planteadas. Por ejemplo ¿es el budismo o el estoicismo y su *apatheía*, vehiculada esta segunda históricamente por la espiritualidad cristiana predominante, un ideal de perfección humana y espiritual adecuado para el hombre? Tomemos con realismo lo que subyace a la misma. Existe un desafío cultural e histórico enorme, por cuanto se confrontan cosmovisiones que históricamente han convivido siempre en fuerte contraposición. La cultura occidental, por ejemplo, bien contrastante con la oriental en no pocos aspectos, vive hoy una experiencia de desgaste extremo hasta el punto de estar llegando a renunciar a lo propio, a sus raíces greco-latinas y cristianas, para abrazar modos de ser, de vivir y de contemplar la realidad de tipo oriental. Por eso mi pregunta: ¿son las cosmovisiones orientalistas promoventes de esa *apatheía* un ideal adecuado para el hombre? Como es sabido, a pesar de que es una cultura que lleva con nosotros muchos siglos, es ahora cuando estas ideas han subyugado a buena parte del hombre occidental. ¿Por qué ha sucedido esto? Sin duda no porque estas ideas sean más adecuadas en sí mismas, sino por el vacío que la crisis cultural y espiritual occidental ha dejado en sus miembros. El núcleo del firme rechazo a estas culturas está en que vehiculan de algún

modo esa *apatheía* estoica. Peor aún: confunden la moderación peripatética, validada por Tomás de Aquino, con la estigmatización o demonización de la pasión en sí. Además, en estas culturas, se comparte un elemento fundamental del dualismo rupturista occidental, y es la depreciación de la materia, el cuerpo, la sensibilidad y la historia. En el fondo, la crisis ontológica primigenia, o sea, el emanacionismo por el que lo divino se esparce inexorablemente dando lugar a la fragmentación constituyente de lo real en el mundo, es lo que explica el sentido de la vida del mundo y su necesaria vuelta a la ‘unidad’. La pasión, experimentada en su dimensión psico-física, es el enemigo de la paz y de la felicidad del hombre, por lo que necesariamente hay que escapar de ella, mortificarla, apagarla, acallarla, trascenderla, pues lo divino se identifica con la pura y mera inmaterialidad, y puesto que lo sensible nos estorba y nos molesta para tal fin, mejor es apartarlo, vencerlo o trascenderlo. La respuesta, pues, a la pregunta que nos hemos formulado tiene que ser sostenida por una reflexión que tenga en cuenta todas estas variables. ¿Es entonces una vida de *apatheía* entendida en sentido estoico-budista un modelo de vivir la condición humana? Como respuesta conclusiva contestaría formulando una pregunta que elevará la intensidad de la tensión: ¿En qué consiste la plenitud de lo humano? Pues si vivir en plenitud nuestra condición humana es, como dice Aristóteles en el segundo libro de su *Physica*, desplegar el dinamismo que nuestra naturaleza tiende a desarrollar para alcanzar su fin propio, entonces la plenitud humana tiene que integrar las energías psíquicas que se mueven dentro de nosotros, pues son portadoras de un mensaje, tienen un sentido, un fin, de algún modo concursan en la consecución del bien adecuado, luego a través del recto orden de la razón el hombre puede y debe luchar por conquistar el bien verdadero, único camino que le lleva a la verdad. Pero, recuérdese, la pasión no es enemiga; ni siquiera estorba. Al contrario, es amiga y está llamada a colaborar activamente en el equilibrio personal y en la realización –que empeña a ‘todo’ el sujeto– del bien.

Finalmente nos habíamos propuesto afrontar dos cuestiones también interesantes. Una bien compleja que es la de la relación entre pasión y espiritualidad. Ignacio de Loyola parece que quiso encaminarse por un camino más ‘encarnatorio’ que el de los habituales pensadores cristianos representantes de la espiritualidad cristiana de su época. Lejos de ver en las emociones un enemigo a vencer o trascender, las hizo amigas del hombre y de su camino hacia el bien, incluso hacia Dios. Es sintomático a este respecto cómo en su descripción de cómo realizar la contemplación de los misterios de la vida de Cristo,

en sus *Ejercicios Espirituales*, invita a los ejercitantes a integrar (¡esta es la palabra clave!) las imágenes, las emociones, la sensibilidad ‘dentro’ del acto orante y su dinámica propia. Ignacio alienta a ‘sentir’, a ‘palpar’, a ‘pasionalizar’ la vivencia oratoria, no para encerrarla en un sentimentalismo inmanentista, sino para involucrar a todo el sujeto. Él supo ver con lucidez cómo no es conveniente que la persona se haga enemiga de sí misma a través de sus propias potencias, algo que le llevó al convencimiento de que todo lo que nos constituye, también la sensibilidad, concurra hacia Dios, es parte ‘en tanto en cuanto’ lo recibimos de Dios y es por Él por quien ésta está llamada a ayudarnos en este camino.

El otro tema que quedó pendiente y que posee una gran actualidad es el de la relación entre nuestro tema y los movimientos sociales que más impacto han producido en nuestra actual cultura, tales como el feminismo y/o la revolución sexual de mayo del 68. Soy consciente de que el feminismo es susceptible de un análisis necesariamente poliédrico, pero pensemos en este caso en un detalle. La mujer, en un paradigma patriarcalista, ha sido encerrada en una burda y reduccionista identificación con el aspecto sensible, afectivo, pasional, si cabe, de lo humano. En un sentido, la mujer quedó reducida a representar la pasión ‘débil’, así como por el contrario el varón representó la pasión ‘fuerte’, simbolizada con la fuerza física, emocional y con la potencia sexual. Un varón no debía llorar, ni tampoco mostrarse excesivamente ‘blando’, ‘afectivo’, ‘empático’, especialmente con el cuerpo, con la palabra o con el trato, ni siquiera dentro de casa (piénsese en el usted, en los títulos etc...). Todo esto no ha sido sino una desvirtuación grosera y/o grotesca de la realidad. Un forzar utilitarista y torticeramente el orden natural. La carencia absoluta de un discernimiento del recto orden racional de las emociones en este contexto ha condicionado a las sociedades y las relaciones humanas, a la cultura en general. Sin embargo, tal carencia no podía sino provocar irremediablemente una necesaria revolución, una revolución que liberara la verdad de las cosas. Por ejemplo, sabido es que la potencia sexual de la mujer es infinitamente más poderosa que la del varón. En una bien entendida reciprocidad entre los sujetos que representan la ambivalencia sexuada propia de la naturaleza humana, es la mujer la que debería considerarse el ‘sexo fuerte’, si de ello hubiera de hablarse. Es más, desde el punto de vista del orden natural, si bien en otro ámbito es el varón el que domina (por ejemplo en el cortejo, como vemos en el reino animal inferior), en cambio en el ámbito físico es la mujer la que domina sin lugar a dudas, como diría Lipovetsky.

¿Qué papel desempeña aquí la tesis tomasiana? Sencillamente el de devolverle a las emociones su lugar en el sujeto para que la relación hombre-mujer y la relación individuo-sociedad recupere su verdad. La mujer debía recuperar su dignidad y su lugar en sí misma, en el mundo y en la cultura, pero no a costa de renegar de sí misma, de su idiosincrasia. Al apoderarse el colectivismo cultural de esta lucha justa, el feminismo ha acabado pereciendo a manos de esta forma deformada de feminismo deformemente colectivizado. La recta razón puede de-sexualizar las emociones. Debe hacerlo, porque las emociones no tienen sexo. Pertenecen al hombre, varón y mujer y, aunque por la diversidad sexuada, de carácter asimétrico, los sujetos vivan de modo distinto cómo cada pasión se proyecta en ambos, ellas están llamadas a integrar la persona, su conciencia y su acción, como hemos dicho antes y, ahora añadido, también a integrar la ‘comuni3n’ entre ambos, var3n y mujer. Fuera ya de espacio para ahondar en m3s temas, digamos simplemente de mayo del 68 que no es sino la explosi3n de una cultura y una espiritualidad opresora del curso natural de las emociones fundamentales que deben construir la persona. Algo apuntamos antes cuando hablamos del placer. Por aqu3 van los tiros...

### **3. Art3culo 3**

En este 3ltimo art3culo que analizaremos, Tom3s de Aquino se pregunta si las emociones aumentan o disminuyen la bondad o maldad del acto. Es decir, ¿hacen las emociones m3s bueno o m3s malo el acto humano? Tambi3n en este terreno existe una confusi3n bastante generalizada. Sentir en el sentido de ‘conmocionarse’, o sea, de percibir internamente el flujo de una emoci3n, suele identificarse con el bien, tomado en un sentido amplio. Hoy d3a escuchamos repetidamente: “¿Qu3 mal hay en tal o cual acci3n si no hago da3o a nadie?” En realidad, la estructura antropol3gica de esta postura hoy tan com3n no es otra que el emotivismo entendido como expresi3n adecuada del bien. Si hago una cosa ‘porque’ la siento, y la siendo sinceramente y desde lo m3s hondo de m3, generalmente se suele recibir una c3lida acogida. Pi3nse a este respecto en los grandes visionados televisivos y en las mismas reacciones de las personas en las redes sociales. La emoci3n aqu3 es identificada con el bien por s3 misma, es decir, por el mero *factum*, o sea, por el mero hecho de ser. Son innumerables las acciones que hoy d3a son validadas como buenas por la sola raz3n de que provienen del sentimiento, de

una emoción vivida con intensidad. Si lo siento, si me *con-mociona*, es algo bueno. Aquí no hay razón alguna, no hay instancia objetivadora ni luz que enderece la emoción hacia el verdadero bien. Al contrario, el ‘verdadero bien’ ha sido absorbido por la emoción del tal modo que ésta le ha sustantivado. La emoción ‘es’ directamente el bien. Bien y emoción se identifican. Entonces, la razón, ¿en qué lugar queda? Pues en las obsoletas y profundas cavernas de la ‘tradicición’, convertida ahora en enemiga mortal del progreso, de la ciencia y del bien social e individual. La razón sólo conduce a confusión y en el mejor de los casos no es más que una instancia completamente subjetivista e individual. Si por algún casual alguien pretendiera invocarla como referente moral para la búsqueda del bien y el mal, de la belleza y la verdad, sería inmediatamente expulsado del paraíso del progreso, donde la mayor virtud reside en la anti-razón, es decir, en la mera emoción, la vivencia desnuda y espontánea frente a la intransigencia delimitante y objetivante de la razón.

Esto que vengo diciendo también se puede aplicar al mérito y a la espiritualidad, dos áreas que suelen ir relacionadas. Una persona que experimenta un flujo emotivo importante dentro de sus relaciones personales sea del ámbito que sea (familiar, laboral, religioso etc.), suele estar más predispuesta a creerse a sí misma y a tenerse como buena. No es que lo sea ni tiene por qué serlo, pero al menos la disposición es esta. El que no ‘siente’ parece que está como ‘muerto’ por dentro, sin vida, y esto le lleva a pensar que sus acciones, lo que hace, no ‘llega’ al otro, no penetra en la realidad, por lo que las personas que son poco emotivas suelen ser consideradas poco empáticas y, ellas a sí mismas, suelen tenerse como tal. Entonces, si no siento, si no fluye una emoción, no quiero, no amo, no empatizo, ni conmigo mismo, ni con el otro, ni con Dios. ¿Se ama más cuando se siente o se ama menos cuando se siente menos? ¿Qué papel ocupa realmente la emoción en la cualidad moral de los actos, más allá de su función psicofísica, que no se puede obviar? Naturalmente no tengo la intención aquí de dar una solución a semejante interrogante, entre otras cosas porque creo que es una cuestión que requiere un estudio aparte y detenido. Lo que sí podemos constatar es que por lo general sentir más suele considerarse signo de mayor empatía y de mayor predisposición al bien. En el ámbito espiritual sucede lo mismo. ¿Qué pasa cuando no ‘sentimos’ a Dios, su presencia, el impacto de su paso por nuestra vida? Que inmediatamente nos creemos en el desierto, en la sequedad, en el silencio. Llena tanto nuestra conciencia el impacto de las emociones que al final acabamos identificándolas con el mismo ser, con la vida.

Si 'siento' a Dios cuando le busco, cuando le hablo, cuando trato de escucharle, mi vida espiritual es rica. Si siento algo en el acto espiritual (oración, alabanza, liturgia etc.) juzgo que mi vida interior va 'bien'. Incluso buscamos 'sentir' para no percibir ese vacío, confundido con la nada, con el no-ser. Por tanto, se cree que se ama más a Dios cuanto más le 'sentimos'. Consideramos que nuestra oración es más pura cuanto más le sintamos. Creemos, en definitiva, que la bondad de nuestros actos y nuestra vida espiritual es 'mejor' según sea la intensidad con que la dimensión emotiva se mueva.

¿Dónde está entonces la raíz de la bondad o maldad de nuestras acciones sea del ámbito que sean? Durante las Jornadas hemos escuchado el nombre de Evagrio Póntico, cuyo pensamiento nos recuerda que una de las funciones de la razón en su ejercicio sapiencial consiste en la templanza de las emociones (*Filocalia*, 1979). Tomemos esto con cuidado, porque podemos acabar en una confusión. Templar la emoción no significa anular su impacto por completo, sino equilibrar su intemperad, generalmente algo alocada. Las pasiones han sido representadas tradicionalmente como un torrente poderoso de agua con un gran caudal que arrastra todo lo que encuentra a su paso. Esta imagen no es justa, pero tiene algo de verdad: las emociones tienen un poder grandísimo en nuestra vida interior. Ahora bien, la templanza que nos proponen los sabios no se traduce en que haya que secar el torrente. No. Hay que encauzarlo, encontrarle las salidas adecuadas, equilibrar sus fuerzas jugando con esas puertas de salida que necesitan. Si ahogamos las emociones, si no dejamos que se expresen y encuentren su camino, acaban produciendo un estallido interior que no necesariamente se va a traducir en un terremoto emocionalmente cuantificable, sino que podría darse el fenómeno contrario llevándonos a la tristeza, a la apatía, a la acedia. ¿Y qué es la templanza sino la recta razón que abre las puertas necesarias ayudando al agua a encontrar su camino dentro de nosotros?

En definitiva, las emociones, en sí mismas, no aumentan ni disminuyen la bondad o maldad moral de las acciones, pero sí nos predisponen en favor de ese mismo bien o mal moral.

## Conclusiones

El presente estudio nos ha ayudado a poner de manifiesto la riqueza intelectual que posee el pensamiento de Tomás de Aquino. Lejos del emotivismo y lejos de su opuesto, el racionalismo, evitando a la vez el peligro del iluminismo o intuicionismo, el Aquinate valida y encauza dentro del Humanismo cristiano la contribución ética aristotélica, la cual había situado el núcleo de la identidad y del rol de las emociones en el recto uso de la facultad racional. Si bien los estudios más recientes de parte de las distintas escuelas de psicología están proporcionando interesantes y certeros análisis que ayudan a conocer y profundizar en el papel de las emociones en la vida interior, la perspectiva filosófica, especialmente de Aristóteles y Tomás, sigue siendo un referente fundamental para no perder de vista lo más genuino de una reflexión auténticamente racional y humanista. En el fondo, lo más meritorio de esta perspectiva está en su poder de integrar ‘todas’ las energías pertenecientes a la persona, dando la razón a uno de los dichos más célebres de Aristóteles, *naturam nihil frustra facit*, que no es sino una reivindicación de la naturaleza como aquello que conduce a cada ser ordenadamente a su propio fin, detrás de todo lo cual está la inteligencia ordenadora. La inteligencia que crea y produce es la inteligencia que ordena y conduce al universo a su fin propio y a su fin último. Por eso, nada hay en la naturaleza que no esté llamado a formar parte de esta gran aventura que consiste en vivir para alcanzar nuestra meta última, la suprema Verdad, la suprema Belleza, el supremo Bien, en una palabra, como diría Tomás, al que llamamos Dios.

**Notas sobre la doctrina de Avicena presente en la *Summa de anima* de Juan de La Rochelle a propósito de las potencias motivas sensibles**

**Notas sobre a doutrina de Avicena presente na *Summa de anima* de Juan de La Rochelle sobre o tema das forças motrizes sensíveis**

**Notes on the doctrine of Avicenna present in the *Summa de anima* by Juan de La Rochelle on the subject of sensible motive powers**

*Beatriz Reyes Oribe*

**Resumen**

En este artículo se estudia la fuente aviceniana en el desarrollo de Juan de La Rochelle sobre las virtudes motivas sensibles. Para ello seleccionamos algunos fragmentos significativos de la *Summa de anima* y del *Tractatus* y los confrontamos con los pasajes avicenianos correspondientes. Observamos dos aproximaciones diferentes en ambos autores. Avicena procura desarrollar la vida del alma, sus potencias y actos desde una visión sinóptica de los diversos elementos en juego. Juan procede analíticamente dividiendo y clasificando todo lo que encuentra en el alma.

**Palabras clave:** Juan de la Rochelle – Avicena – potencias motivas – *Summa de anima*

**Resumo**

Este artigo estuda a influência de Avicena no desenvolvimento de Juan de La Rochelle sobre as virtudes motivacionais sensíveis. Para isso, selecionamos alguns fragmentos significativos da *Summa de anima* e do *Tractatus* e os comparamos com as passagens de Avicena. Observamos duas abordagens diferentes nos autores. Avicena tenta desenvolver a vida da alma, seus poderes e atos a partir de uma visão sinótica dos vários elementos em jogo. Juan divide analiticamente tudo o que encontra na alma.

**Palavras-chave:** Juan de la Rochelle – Avicena – potências motoras – *Summa de anima*

**Abstract**

This article studies the Avicennian source in John of La Rochelle's development of sensitive motive virtues. We select some significant fragments from the *Summa de anima* and the



Tractatus and compare them with the corresponding Avicennian passages. We observe two different approaches in both authors. Avicenna tries to develop the life of the soul, its powers and acts from a synoptic vision of the various elements at stake. John proceeds analytically by dividing everything he finds in the soul.

**Key Words:** John of la Rochelle – Avicenna – motive Powers – *Summa de anima*

Este trabajo forma parte del Proyecto PIUNSTA 2020-2022.

\*\*\*

## Introducción

Juan de La Rochelle es un autor franciscano del siglo XIII, discípulo y colaborador de Alejandro de Hales en su gran proyecto de una *Summa*, conocida como *Halensis*<sup>1</sup>. Juan escribe dos obras sobre la temática de las potencias del alma humana: el *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* y la *Summa de anima*<sup>2</sup>.

El *Tractatus* es una obra usada por el mismo Juan en la redacción de su *Summa*, ya que constituye un trabajo de recopilación de lo que se sabía sobre las potencias del alma. Este trabajo presenta las diversas doctrinas sobre las potencias basadas en los filósofos, especialmente Avicena, en los médicos (donde pone a Iohannitius y nuevamente a Avicena), en Juan Damasceno, en Agustín y el Pseudo Agustín<sup>3</sup>.

La *Summa de anima* recoge también una división de las potencias según Avicena, luego de recorrer la perspectiva del Damasceno y de Agustín<sup>4</sup>.

A Juan lo separa más de un siglo de Avicena, a lo que se agregan diferencias religiosas y de formación, ya que este último era también médico. Sin embargo, es sabido que su *De anima* tiene un lugar de privilegio como fuente del Rupeliense.

El *Liber sextus de naturalibus* o *De anima* es parte de la gran obra de Avicena *El libro de la curación*. Pertenece al tratado de *Física* incluido en dicho libro<sup>5</sup>. Aunque la intención declarada de Avicena es la de seguir el pensamiento aristotélico, el resultado

---

<sup>1</sup> BOUGEROL, Jacques Guy, "Introduction", en Jean de La Rochelle, *Summa de anima*, ed. Bougerol, Paris, Vrin, 1995, p. 37-39. ALEXANDRI DE HALES, *Summa theologica*, v. 2, I-II, ed. Ad claras aquas, Quaracchi 1928.

<sup>2</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. Pierre Michaud-Quantin, Paris, Vrin, 1964.

<sup>3</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus*, 146 va 65-165 rb 177.

<sup>4</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 82, p. 220 y ss.

<sup>5</sup> O'REILLY, Francisco, "Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica", en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 218, Pamplona, 2010, pp. 61-64.

es una antropología con gran influencia neoplatónica. Precisamente esta condición es la que hizo que fuese aceptado por el pensamiento cristiano a partir de la traducción en el siglo XII<sup>6</sup>.

En la edición de la *Summa de anima* de Juan de La Rochelle, aparecen referencias al Libro I, capítulo 5 y algunas pocas a los libros II, IV y V en la versión del Avicena latino de Gundisalvo que utilizaban los escolásticos<sup>7</sup>. Se sabe que esta traducción fue llevada a cabo por dos cabezas, la de Ibn Daud, que traducía del árabe al romance y la de Gundisalvo que lo vertía al latín. Si bien se dudó de su autoría, Domingo Gundisalvo también nos dejó su propio tratado sobre el alma, el cual es útil en muchos casos para apreciar lo que el Toledano recogía del gran médico y filósofo<sup>8</sup>.

A nosotros nos interesa considerar ahora solamente los pasos donde Juan estudia las virtudes motivadas sensibles según Avicena. Para ello seleccionamos algunos fragmentos significativos de la *Summa de anima* y del *Tractatus* y los confrontamos con los pasajes avicenianos correspondientes. Debemos destacar que la confrontación que haremos será con la edición latina que usó el Rupeliense, ya que, independientemente de su fidelidad al original, es la doctrina aviceniana que Juan conoció.

Una problemática que se presenta es que la edición del *De anima* aviceniano de Van Riet es posterior a la edición del *Tractatus*, de ahí que Michaud Quantin utilice la edición de 1508 y eso dificulta hallar los pasajes correspondientes.

Otro problema sobre la fuente aviceniana en la obra del Rupeliense fue señalado por Hasse<sup>9</sup>. Bougerol omitió aproximadamente la mitad de las citas que hace Juan de Avicena. Sin embargo, como veremos, el problema que se nos presenta en esta investigación es el contrario: la inclusión de elementos no explícitamente avicenianos en las secciones donde se supone que el aporte es de esta fuente.

---

<sup>6</sup> VERBEKE, G., “Science de l’âme et perception sensible”, en *Avicenna latinus. Liber sextus de naturalibus* o *De anima*, ed. Simone van Riet, Louvain, Peeters, 1972, vol. I-II- III, pp. 1 y ss.

<sup>7</sup> O’REILLY, Francisco, “Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica”, pp. 62-63 y 89 y ss.

<sup>8</sup> DOMINICVS GVNDI[S]SALINVS, *Tractatus de anima*, en ALONSO DEL REAL, Concepción y SOTO BRUNA, M. Jesús, *El Tractatus de anima atribuido a Dominicus Gundi[s]salinus*, Pamplona, EUNSA 2009.

<sup>9</sup> HASSE, Dag Nikolaus, *Avicenna’s De Anima in the Latin West*, London- Turin, The Warburg Institute, 2000, p. 49 y ss.

Es importante resaltar que puede traducirse *vis* por potencia en general, tal como hemos indicado en otro trabajo<sup>10</sup>. La palabra fuerza en español carece de las connotaciones filosóficas que posee potencia. Además, en la *Summa halensis*, donde Juan colaboró, se aclara que sus significados son de algún modo intercambiables<sup>11</sup>. Con respecto al uso de una terminología o la otra, Vico sostiene que el uso indistinto de los términos fuerza o facultad (*vis*, *virtus* o *potentia*), que provenía de las fuentes de carácter filosófico o médico, es característico en esta etapa de elaboración antropológica, cuya expresión más elevada la constituyen el *Tractatus* y la *Summa de Anima* de Juan de La Rochelle<sup>12</sup>. Además, esta autora señala que ambas terminologías apuntaban a direcciones distintas. Desde el punto de vista médico, se trataba de hacer evidente el funcionamiento del organismo animado. Desde el punto de vista filosófico, de mostrar la unidad psico-biológica.

En lo que sigue, trabajaremos primeramente en el estudio de las potencias o virtudes motivas sensibles y luego en el de los actos y movimientos de las mismas. A estos últimos se los suele llamar pasiones, pero esta denominación es rara en los *locus* tratados.

### **La división de las potencias motivas en la *Summa de Anima* de Juan de La Rochelle y su correlato en el *De Anima* de Avicena**

Comencemos por señalar que Juan divide las potencias en vegetativas, sensibles y racionales. Tanto las sensibles como las racionales comprenden a las motivas.

En segundo lugar, hay una división de las virtudes motivas sensibles entre aquellas que mueven de modo natural y las que lo hacen de modo animal. Las primeras no están sujetas a la razón y no mueven según una aprehensión<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> REYES ORIBE, Beatriz – AVELLANEDA, Ignacio, “Traducción de algunos pasos de la *Summa Halensis* relativos a la división de la voluntad natural y deliberativa”, en JAKUBECKI, Natalia et al., *Temas y problemas actuales de investigación en filosofía medieval y colonial americana*, Buenos Aires, RLFM, 2018, pp. 97-111.

<sup>11</sup> *Summa Halensis*, Liber II, Pars I, Inquisitio 4, Tractatus 1, Sectio 2, quaestio 3, titulus 2.

<sup>12</sup> MARTORELLI VICO, Romana, “*Virtutes et Potentiae*: The Medical-Biological Tradition in the Formation of the Philosophical Anthropology of the Thirteenth Century”, *Analecta Husserliana*, 74 (2002), 307–318, p. 310 y ss.

<sup>13</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 103, p. 252, 1-6. “...Dicto de uiribus sensitiuis apprehensiuis, dicendum est de motiuis. Virtus autem motiua sensibilis est duobus modis: nam quedam est motiua modo naturali, quedam uero modo animali; et motiuam sensibilem modo naturali dico que nec

Por el contrario, las virtudes motivas de modo animal mueven a través de un conocimiento precedente del bien y del mal<sup>14</sup>. Y como las virtudes cognoscitivas solo conocen, o sea, aprehenden o juzgan, es necesario que haya otras potencias que muevan<sup>15</sup>. Aun así, la fantasía y la estimativa son motivas *secundum quid*, porque disponen al movimiento al presentar al apetito la especie o la imagen del bien o del mal<sup>16</sup>. Estas potencias que se distinguen de las aprehensivas son las apetitivas. Juan observa que apetitiva es llamada por los filósofos, entre los que debemos contar a Avicena, mientras que los teólogos la nombran como sensualidad<sup>17</sup>.

Por su parte, Avicena señala que hay en el hombre una potencia motiva que mueve su cuerpo<sup>18</sup>. Esta potencia se relaciona tanto con la virtud vital apetitiva como con la imaginativa y estimativa<sup>19</sup>.

Estas últimas, según Juan, mueven de dos modos diversos, porque la primera lo hace presentando una forma, como colores o sabores y, la segunda, una intención, como útil o nocivo, deleitable o entristecedor, conveniente o inconveniente<sup>20</sup>. La redacción de esta parte es casi idéntica en el *Tractatus*.

Según Avicena, las potencias motivas pueden imperar el movimiento o realizarlo. En el primer caso se trata de las potencias apetitivas o desiderativas. En el segundo, de una

---

mouet secundum apprehensionem, nec est subiecta imperio rationis, qualis est uirtus uitalis siue pulsatiua...”.

<sup>14</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 104, p. 253, 1-3: “...Consequenter dicendum est de uirtute motiua modo animalis: modum autem animale dico qui fit per precedentem comprehensionem boni uel mali...”.

<sup>15</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 104, p. 253, 3-12: “...Necessarium est igitur aliquam esse uirtutem aliam ab apprehensiuis sensibus que moueat anima. Nam uirtutes apprehendentes nichil aliud faciunt quam apprehendere uel iudicare bonum uel malum, siue estimare [...] Relinquitur igitur quod est uis appetitiua motiua alia ab apprehensiuis...”.

<sup>16</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 104, p. 253, 18-24: “...Et motiue disponentes ad motum sunt motiue secundum quid, sicut fantasia et estimatiua: tam enim fantasia quam estimatiua sunt mouentes appetitiuam in quantum presentant speciem boni uel mali, conuenientis uel non conuenientis. Species autem uel similitudo boni uel mali presentata uel apprehensa mouet appetitiuam. In quantum ergo presentant ymaginem boni uel mali, ex qua mouetur appetitus, dicuntur motiue, hoc est disponentes ad motum...”.

<sup>17</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 104, p. 253, 11-13: “...est uis appetitiua motiua alia ab apprehensiuis, Hanc autem philosophi uocant appetitiuam, theologi sensualitatem...”.

<sup>18</sup> AVICENNA, *De anima*, I, c. 5, 90, 64-65: “...Vis autem actiua est vis quae est principium mouens corpus hominis ad actiones singulas...”.

<sup>19</sup> AVICENNA, *De anima*, I, c. 5, 90, 67 y ss.

<sup>20</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 104, p. 253, 25 y ss.: “...Differenter autem mouet fantasia et estimatiua. Nam fantasia mouet ex presentacione formarum sensibilium; estimatiua uero ex presentacione intencionum sensibilium formarum. Formas autem sensibiles dicimus colorem, saporem et huiusmodi; intenciones uero sensibilium utile, nociuum, conueniens, inconueniens, delectabile, tristabile...”. JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus*, cap. XII, p. 79, 339- 343.

potencia que se halla “infusa en los nervios y los músculos”<sup>21</sup>. Las apetitivas se dividen en concupiscible e irascible y mueven teniendo lo imaginado en la imaginación. Juan presenta el tema de modo similar y menciona expresamente a Avicena: “... según lo que dice Avicena, que las virtudes apetitivas tienen dos partes: la potencia concupiscible y la irascible...”<sup>22</sup>.

En el capítulo 106, “Sobre la diferencia entre el concupiscible y el irascible”, afirma Juan que:

[...] Para conocer la diferencia entre la virtud irascible y la concupiscible, debe señalarse que el bien se dice de dos modos, a saber, bien *simpliciter*— y bien conducente *expediens*—; pero bien *simpliciter* se dice aquí del deleitable, bien conducente se dice el que entristece y es arduo; pero se dice bien porque es útil. Bien deleitable, por ejemplo, la comida; bien conducente, como la medicina o la incisión a causa de la salud corporal. Hay por lo tanto una virtud concupiscible apetitiva del bien deleitable, y se dice deleitable para la carne y temporal. En cambio, la virtud irascible es apetitiva del bien arduo conducente.

Además debe observarse que así como hay un ser doble, a saber ser de naturaleza y ser de orden<sup>23</sup>, absoluto y comparado, así también hay un bien doble. Hay pues un bien de naturaleza, a saber conveniente y conforme a la naturaleza, y éste es el bien deleitable: ‘deleite es pues la conjunción de lo conveniente con lo conveniente’; y hay un bien de orden que es honorable o excelente. Doble es entonces la virtud apetitiva del bien la cual mueve al bien, pues una es la que mueve o es apetitiva del bien de naturaleza, otra la del bien honorable o excelente. La primera es concupiscible que tiende al deleite, la segunda es irascible que tiende a la excelencia o el honor...<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> AVICENNA, *De anima*, I, c. 5, 82, 42- 83, 55. “...Sed motiva est duobus modis, quia aut est movens ideo quia imperat motui, aut est movens ideo quia est efficiens motum. Motiva autem secundum hoc quod est imperans motui, est vis appetitiva et desiderativa [...] Sed vis motiva secundum hoc quod est efficiens, est vis infusa nervis et musculis...”

<sup>22</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 105, p. 254, 1-2: “...Notandum ergo, secundum quod dicit Avicenna, quod uirtutis appetitiue sunt due partes: uis concupiscibilis et uis irascibilis...”. Cfr. AVICENNA, *De anima*, IV, c. 4, p. 56, 6- 57, 9: “...Huius autem virtutis voluntatis rami sunt virtus irascibilis et virtus concupiscibilis: illa autem quae vult delectabile et quod putatur utile ad conquirendum, est concupiscibilis; quae vero vult vincere et id quod putatur nocivum repellere, est irascibilis...”

<sup>23</sup> “... l’être de la nature et l’être de l’ordre, indépendant et relatif...”, así traduce Vernier en JEAN DE LA ROCHELLE, *Somme de l’âme*, ed. Jean-Marie Vernier, Vrin, Paris 2001, p. 221, 255. “...ein natürliches Sein und ein Sein der Ordnung, ein absolutes und ein relatives...”, en la versión de Tellkamp en JOHANNES VON LA ROCHELLE, *Summa de anima. Tractatus de viribus animae*, ed. Jörg Alejandro Tellkamp, Herder, Freiburg 2010, p. 183.

<sup>24</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 106, p. 255, 118. “...Ad cognoscendam autem differentiam uirtutis irascibilis et concupiscibilis, notandum quod cum bonum dicatur duobus modis, scilicet bonum simpliciter et bonum expediens; bonum autem simpliciter hic dicitur delectabile, bonum expediens dicitur tristabile et arduum; bonum tamen dicitur quia utile. Bonum delectabile, ut cibus ; bonum expediens, ut medicina uel incisura propter salutem corporis. Est ergo uis concupiscibilis appetitiua boni delectabilis; et dicitur delectabile carni et temporale. Vis uero irascibilis appetitiua boni ardui expedientis. Preterea, notandum est quod sicut est duplex esse, scilicet esse nature et esse ordinis,

La clave de este tema parece estar en la división del bien como *simpliciter* y *expediens*, o sea, absoluto y conducente, comparable a la del ser como *esse naturae* o absoluto y *esse ordinis* o comparado. En este nivel de potencias motivas sensibles el bien absoluto es el deleitable. En segundo lugar, observamos que, a pesar de ser este último el bien conveniente a la naturaleza sensible, el bien de orden es superior jerárquicamente. Sobre la cuestión de la superioridad del irascible sobre el concupiscible hemos trabajado a propósito del conocimiento del bien sensible en Tomás de Aquino, quien recoge también esta temática<sup>25</sup>. La superioridad, tanto del bien ordenado como del irascible, radica en la proximidad a la razón para el Aquinate, mientras que en Juan se da, porque tiende a la excelencia.

En medio de este desarrollo sobre los apetitos, Juan cita la *Metafísica* de Avicena de este modo: "... 'El deleite es la conjunción de lo conveniente con lo conveniente'..."<sup>26</sup>.

Veamos lo que se lee en la obra de Avicena para comparar con su fuente:

[...] que son ciertamente uno, de ahí que él mismo para sí mismo es el máximo amador y amado, también el que más se deleita y el deleitado, pues el deleite no es otra cosa que la aprehensión de lo conveniente según que es conveniente. De ahí que el deleite sensible es la sensibilidad de lo conveniente y el (deleite) inteligible consiste en inteligir lo conveniente. Ya por tanto el primero es el más excelente conocedor –*apprehensor*– con la aprehensión más excelente de lo más excelente aprehendido y de ahí que es el más excelente que se deleita con el deleite más excelente de lo deleitable más excelente...<sup>27</sup>.

---

absolutum et comparatum, sic duplex est bonum. Est enim bonum nature, scilicet conueniens et consentaneum nature, et hoc est bonum delectabile: 'Delectacio enim est coniunctio conuenientis cum conuenienti'; et est bonum ordinis, quod est honorabile uel excellens. Duplex est ergo uirtus appetitiua boni que est motiua ad bonum; nam alia est motiua siue appetitiua boni nature delectabilis, alia boni honorabilis siue excellentis. Prima est concupiscibilis que intendit delectacionem, secunda irascibilis que intendit excellenciam uel honorem. Vnde Damascenus uidetur dicere motum ire procedere ex amore excellencie quo quodlibet animal perfectum uult custodire proprium ordinem...".

<sup>25</sup> REYES ORIBE, Beatriz, "El conocimiento del bien sensible en Tomás de Aquino", *Intus legere*, vol. 4, n. 2, 2010, 25-43.

<sup>26</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 106, p. 255, 12-13. "... 'Delectatio enim est coniunctio conuenientis cum conveniente'..."

<sup>27</sup> AVICENNA latinus, *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*, ed. S. Van Riet, Peeters, Louvain 1980, VIII, c. 7, p. 432, 65-75. "...et quod unum sunt certissime, ideo ipse sui ipsius est maximus amator et amatum, et magis delectans et delectatum, quoniam delectatio non est nisi apprehensio conuenientis secundum quod est conueniens; unde sensibilis delectatio est sensibilitas conuenientis, et intelligibilis est ut intelligat conueniens. Iam ergo primus est excellentior apprehensor cum excellentiore apprehensione excellentioris apprehensi, et ideo est excellentior delectator cum excellentiore delectatione in excellentiore delectato, et hoc est in quo nihil comparatur ei. Hae autem intentiones non habent alia nomina nisi haec, sed quisquis respuerit haec, inducat alia, si potest...". Cfr. AVICENNA, *The metaphysics of the Healing*, ed. Michael E. Marmura, Utah, Brigham Young University Press, 2005, p. 297, (16).

Entonces, vemos que en Avicena no se trata de una mera conjunción, sino de una aprehensión, de una sensibilidad o de un inteligir lo conveniente. En todo caso, si hubiese una conjunción, o mejor una unión, ya que no aparece esta expresión, surgiría de una aprehensión. Además, el texto de la Metafísica está referido a Dios y no al deleite humano. Aquella cita que hizo Juan nos muestra que se apropió del texto de Avicena y lo interpretó a su modo.

Por otra parte, hemos visto que Juan divide el ser en natural y de orden. Esta división no se explica a menos que el ser se refiera de algún modo a un intelecto creador de dicho orden y a alguna capacidad aprehensiva capaz de captarlo. Sin embargo, Juan no se exhiba aquí sobre este punto y solamente lo pone para poder dividir el bien.

Por su parte, Avicena manifiesta en la obra citada por Juan, que:

[...] es el que sabe cuál es el orden del bien en el ser porque viene de él. Y que fluye el ser a partir de esta ciencia según el orden que entiende, a saber, un orden recto y, puesto que él mismo se ama a sí mismo, aquel que es principio de todo el orden de la bondad [...]<sup>28</sup>.

Esto refleja la idea de que el orden del bien se proyecta en el orden del ser creado, y que ese orden fluye de una inteligencia.

Sin embargo, debemos considerar algo más: lo anterior es insuficiente para explicar una duplicidad en el ser. Sólo constituye un principio: que para que haya orden debe haber un intelecto ordenante. Pero todo fluye o es creado de un intelecto y en ese sentido en todo ser hay orden, tal como afirma Agustín y que Alejandro de Hales, maestro de Juan, retoma<sup>29</sup>. Desde ese punto de vista todo ser está ordenado y es ordenable a su origen.

El caso es que Juan distingue un ser de naturaleza y otro de orden. Esto es lo que resulta poco claro. Pero es posible suponer que no está planteando la división en el plano esencial o sustancial, sino que podría tratarse de una distinción racional, cognoscitiva o valorativa con fundamento en la realidad. Algo que no encontraremos en ninguno de

---

<sup>28</sup> AVICENNA latinus, *Liber De Philosophia prima*, VIII, c. 7, p. 424, 1- 5. "...est sciens qualiter est ordo bonitatis in esse quoniam ex eo est. Et quod ab ista scientia fluit esse secundum ordinem quem intelligit, scilicet ordinem rectum, et quoniam ipse diligit seipsum qui est principium totius ordinis bonitatis, ..."

<sup>29</sup> REYES ORIBE, Beatriz, "Algunas notas sobre la recepción del tema agustiniano de modo, especie y orden en una cuestión disputada de Alejandro de Hales y en los pasos correspondientes de la *Summa halensis*", en CAMPOS BENÍTEZ, Juan Manuel - LÉRTORA MENDOZA, Celina, *La edad media desde América Latina: aportes a la tradición*, Buenos Aires, RLFM, 2019, pp. 105-114.

esos términos en Juan. Hemos buscado también infructuosamente en Avicena y en Alejandro de Hales.

Luego, en el capítulo 108, Juan vuelve a citar expresamente a Avicena sobre la división de potencias afectivas y apetitivas. Dice nuestro autor: "...las potencias afectivas [...] son idénticas según la sustancia con las apetitivas, pero difieren según la razón, según lo que dice Avicena. Pues en cuanto las potencias apetitivas tienden a [algo], se hacen afectivas o desiderativas..."<sup>30</sup>. En esto vemos que Juan está admitiendo ese tipo de distinción, la cual podría explicar esa afirmación sobre una duplicidad del ser.

Continúa el Rupeliense:

[...] el apetito es un movimiento de imperio, sea irascible, sea concupiscible. El afecto, empero es un movimiento interior consecuente según la aprehensión del bien o del mal. De donde las afecciones se multiplican según cuatro diferencias, y esto según santos y filósofos, a saber, gozo o alegría, dolor o tristeza, deseo o esperanza, miedo o temor [...] Pues dos se dan por la comprensión del bien y dos por la del mal [...]<sup>31</sup>.

De este modo vemos que lo que distingue el aspecto imperativo apetitivo del afectivo es el que lo consideremos en su movimiento interior producido por una captación del objeto, o en su dirigir al alma respecto del mismo objeto. Son, en definitiva, dos perspectivas sobre lo que sucede en el alma al aprehender un bien: el ser afectada y el dirigir una operación respecto de ese objeto. Esto, sin tomar en cuenta a la motricidad orgánica, también ligada a estas potencias.

Bougerol pone en el aparato crítico la siguiente referencia al *De anima* de Avicena:

Pero es posible que las disposiciones se comparen también a las potencias corporales, pero siendo esta dominante, tendría una afección eficiente, y del intelecto tendría una afección paciente; pero llamemos disposición a toda

---

<sup>30</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 108, p. 263, 1-3: "...De uiribus autem affectiuis est intelligendum quod forsitan he eedem sunt secundum substanciam cum appetitiuis, sed differunt secundum rationem, secundum quod dicit Auicenna. In quantum enim uirtutes appetitiue intenduntur, fiunt affectiue siue desideratiue..."

<sup>31</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 108, p. 263, 5-11: "...appetitus est motus imperii, siue irascibilis siue concupiscibilis. Affectio uero est motus interior consequens secundum apprehensionem boni uel mali. Vnde affectiones multiplicantur secundum quattuor diferencias, et hoc secundum sanctos et philosophos, scilicet gaudium seu leticia, dolor seu tristitia, cupiditas seu spes, metus seu timor [...] Nam due sunt ex comprehensione boni, due ex comprehensione mali..."



afección; [...] y cierta disposición será una, pero tendrá dos comparaciones<sup>32</sup>.

Hemos traducido *mos* por disposición tal como se sugiere en la edición crítica<sup>33</sup>.

Como podemos ver, no hay una correspondencia entre ambos textos, sino que se trata de un pasaje donde puede observarse lo que Juan adjudica a Avicena. Así como una disposición o un hábito es uno según si se compara con la potencia corporal o con el intelecto, así se puede suponer que sucede con la perspectiva imperativa y la afectiva.

En el capítulo 110 “Sobre las potencias motivas exteriores”, Juan presenta las potencias orgánicas, como aquellas que están infusas en los nervios y los músculos. Algunas son generales y están en el cerebro, aunque ramificadas a través de los nervios por todo el cuerpo. Otras son particulares y están ligadas a algunos órganos para facultar el movimiento local, el movimiento de las partes del cuerpo, uso de las manos y el de la voz<sup>34</sup>. En este asunto, Juan sigue muy de cerca a Avicena<sup>35</sup>.

En el *Tractatus*, el Rupeliense proponía una redacción muy similar a la del capítulo 110 de la *Summa*, con la diferencia de que en el primero afirma expresamente que estas potencias exteriores siguen a las afectivas<sup>36</sup>.

En esta obra lo mismo que en la *Summa* hay numerosas referencias a Avicena en cuanto a la temática de los sentidos externos y de las potencias orgánicas. En relación a la parte orgánica de las potencias, es necesario tomar en cuenta que Avicena se servía tanto de Aristóteles como de Galeno<sup>37</sup>.

Un punto importante en Avicena es la unidad e integración del conjunto de las potencias, ya que unas sirven a las otras. Por ejemplo, dice “...a la virtud apetitiva la

---

<sup>32</sup> AVICENNA, *De anima*, L 1, c. 5, p 2, 92 -91-93, 94 y 93, 98: “...Possibile est autem ut mores comparentur viribus etiam corporalibus; sed cum illa fuerit dominans, habebit affectionem efficientem, et ex intellectu habebit affectionem patientem; nominemus autem omnem affectionem morem [...] et mos quidem erit unus, sed habebit duas comparationes...”.

<sup>33</sup> cfr. AVICENNA, *De anima*, L 1, nota 94 de la p. 93.

<sup>34</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 110, p. 266, 1-40.

<sup>35</sup> AVICENNA, *De anima*, L. 1, c. 5, p. 83, 52-55: “...Sed vis motiva secundum hoc quod est efficiens, est vis infusa nervis et musculis, contrahens cordas et ligamenta coniuncta membris versus principium, aut relaxans et extendens in longum et convertens cordas et ligamenta, e converso, contra principium...”.

<sup>36</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus*, II, p. 79, 363-364: “Vis motiva membrorum, id est vis exterior motiva, que consequitur ad affectivas...”.

<sup>37</sup> RAHMAN, F., *Avicenna's Psychology*, Westport, Hyperion Press, 1952, p. 79.

sirven el concupiscible y el irascible, pero a estos los sirve la virtud motiva que está en los brazos...”<sup>38</sup>.

### **El tratamiento de los actos y movimientos del concupiscible y del irascible**

En este apartado hemos seleccionado algunos actos y movimientos afectivos, especialmente pensando en los que trata Avicena en su *De anima*, ya que Juan se exhibe detallando numerosos movimientos afectivos, tanto del concupiscible como del irascible, de los cuales su fuente no se ocupó. A pesar de haber manifestado que lo seguiría, utiliza también otras autoridades. De hecho, donde está poniendo de fuente al Damasceno, aparece Avicena y viceversa. Esto puede observarse en las ediciones críticas de la *Summa de anima* y del *Tractatus*, en particular donde necesita avanzar sobre temas menos tratados por su autor de base. De ahí que sospechamos que el Rupeliense ha tomado el enfoque de Avicena y lo ha desarrollado con la colaboración de otras fuentes, cuando le es necesario.

Juan de La Rochelle trata sobre los actos y movimientos de los apetitos según Avicena en el capítulo 107 de su *Summa*, y antes en los capítulos 75 a 78, donde sigue al Damasceno<sup>39</sup>.

Antes de avanzar con el análisis concreto de los actos, corresponde decir algo sobre los fundamentos de su división. Avicena distingue claramente entre potencias y actos. Estos pueden ser muchos y diferir según una multiplicidad de respectos<sup>40</sup>. Las potencias o facultades pueden tener múltiples acciones diversas de muchos modos. Esto mismo es afirmado sintéticamente por su traductor en su propia obra sobre el alma:

[...] no es tan grande la diversidad entre las facultades como entre sus acciones, pues mientras las facultades difieren en género o en especie, en cambio las acciones, unas difieren en el género, como aprehender y moverse, otras en el vigor o la suavidad [...] Por lo cual cada una de las acciones no tiene una facultad propia de la que provenir [...]”<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> AVICENNA, *De anima*, L. 1, c. 5, p. 101, 0-2: “...virtuti autem appetitivae serviunt concupiscibilis et irascibilis, sed concupiscibili et irascibili servit virtus movens quae est in lacertis...”.

<sup>39</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 107, p. 256 y ss.; cap. 74- 78, pp. 208 – 212; *Tractatus*, II, XII, p. 78, 330- 79, 362; II, cap. XXXVI, p. 111, 245-112, 264.

<sup>40</sup> AVICENNA, *De anima*, L. 1, c. 4, p. 67, 54 y ss. “...anima habet actiones differentes multis modis...”.

<sup>41</sup> DOMINICVS GVNDI[S]SALINVS, *Tractatus de anima*, p.181, n. 104. Transcribimos la traducción.

Es interesante que lo que Avicena se planteaba en forma de preguntas a responder a lo largo de su desarrollo, Gundisalvo lo propone ya resuelto. En todo caso, a nosotros nos sirve para presentar la propuesta de Avicena según aquel que lo da a conocer entre los occidentales. Este notable filósofo y traductor es una pieza clave, no sólo en la difusión, sino también en la comprensión del pensamiento aviceniano<sup>42</sup>.

Una de las posibles divisiones de los actos según su fuerza o su intensidad es la que veremos en lo que sigue usada por Juan de La Rochelle. Dice Avicena: "...el principio de las acciones que difieren en su fortaleza y debilidad es una potencia..."<sup>43</sup>. Es decir, que los actos disímiles por su modo pueden provenir de una misma potencia.

Por su parte, afirma Gundisalvo: "...el principio de las acciones que difieren en la fuerza y en la suavidad es solo una facultad, cuya acción unas veces es más fuerte y otras es más débil..."<sup>44</sup>.

Las potencias tendrán una diversidad de actos y movimientos, de los cuales algunos se dividirán por su intensidad, por la rapidez, por comparación con su contrario, por la privación y el hábito, o por el género<sup>45</sup>. De modo que en el concupiscible y el irascible, por ser potencias, encontraremos algunas de estas divisiones de sus actos. Además, no nos extrañará encontrar a Juan de La Rochelle detallando todos los movimientos que se dan en ese nivel del alma, ya que el fundamento para dicha división ya estaba puesto por Avicena y también por su traductor, Gundisalvo.

De manera que, aunque el Rupeliense no procede en su división de los actos afectivos de modo servil a su fuente, podemos apreciar que había incorporado de ella el fundamento para dicha diversificación.

### **Algunos actos del concupiscible.**

Comienza Juan por desarrollar los actos del concupiscible, aquel que se dirige al bien deleitable, y para esto recurre a los verbos que los nombran: *concupiscere, desiderare,*

---

<sup>42</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, "Prólogo", en KINOSHITA, Noboru, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca, U. P. S. 1988, pp. 14-15, 20 y ss.

<sup>43</sup> AVICENNA, *De anima*, L. 1, c. 4, p. 68, 69-70: "...actionum quae differunt in fortitudine et debilitate principium una vis est..."

<sup>44</sup> DOMINICVS GVNDI[S]SALINVS, *Tractatus de anima*, p. 181, n. 105.

<sup>45</sup> AVICENNA, *De anima*, L. 1, c. 4, p. 67, 54- 68, 65.

*gaudere, letari, amare, diligere* y sus contrarios<sup>46</sup>. Conservamos los términos latinos para poder apreciar mejor los matices de significado. *Concupiscere* “...es apetecer lo deleitable aprehendido; desear empero es apetecer intensa y ardientemente...”<sup>47</sup>. La diferencia entre estos actos está dada, como podemos observar, por un matiz de intensidad o un modo de apetecer. Algo similar sucede con los otros cuatro.

Según Juan, “...Gozar –*gaudere*– es alegrarse de haber conseguido el bien, regocijarse –*letari*–, empero es hacerlo por la fruición o el uso o la utilidad del bien...”<sup>48</sup>. En esta división se echa de ver un momento simple, donde solo cuenta la posesión de lo querido, y otro en el cual se avizora una mayor complejidad reflexiva: es un acto en el cual se desglosa el poseer el bien del provecho que se obtiene, sea como descanso en el mismo bien –*fruitio*– o como bien conducente –*usu vel usitacione*–. Los traductores de la edición francesa y de la alemana consideran que se distingue entre un gozo interior y su manifestación.

Por su parte, amar y amar con predilección –*diligere*–, son actos respecto de un tercero: “...apetecer algún bien para otro...”<sup>49</sup>. En primer lugar, resaltamos que Juan rechaza estos actos respecto de uno mismo. En segundo lugar, encontramos nuevamente que hay una división basada en el modo del apetito, supuesto un momento reflexivo.

Luego, Juan agrega una nueva división basada en la disposición de agrado o desagrado del concupiscible que mueve al acto. La concupiscencia y el deseo se dan si se trata del agrado del bien propio que se encuentra alejado del apetente<sup>50</sup>. Además, la concupiscencia es el apetito de ese bien *simpliciter*, mientras que el deseo es su apetito intenso<sup>51</sup>. Vemos que estas distinciones por el modo de apetecer son apropiadas para dar cuenta de los movimientos afectivos del alma, en los cuales la intensidad juega un papel también moral. No es lo mismo apetecer simplemente algo que desearlo ardientemente. Y esto puede cualificar el acto en cuanto a su mayor o menor bondad. A pesar de lo

---

<sup>46</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 107, p. 256, 1- 257, 9.

<sup>47</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 107, p. 257, 9-11: “...Est autem concupiscere apprehensivum delectabile appetere; desiderare vero est intense et ardentem appetere...”.

<sup>48</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 107, p. 257, 11-12: “...gaudere uero est iocundari de adeptione boni; letari uero de fruicione siue usu uel usitacione boni...”.

<sup>49</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 107, p. 257, 12-14: “...amare uero et diligere est aliquod alii bonum appetere; nam proprie amor et dilectio non dicuntur respectu sui sed alterius...”.

<sup>50</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 107, p. 257, 24-31: “...Duplex enim est dispositio uirtutis concupiscibilis mouentis ad actus: placencia et displicencia [...] Boni ergo proprii distantis adhuc placencia generat concupiscenciam et desiderium...”.

<sup>51</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 107, p. 258, 32-33: “...Sed concupiscencia illius est appetitus illius simpliciter; desiderium, appetitus boni intensus...”.

importantes que son estas observaciones sobre la intensidad para la moralidad de los movimientos afectivos, Juan no se ocupa de ello en este apartado. Se limita meramente a consignar la división y ya dijimos un poco más arriba cuál es su fundamento.

Vayamos ahora a considerar el tratamiento de Avicena, quien dice que “...el deseo es la imaginación de la cosa y su concupiscencia, y juzgar que se deleitaría en ella, si se presentase...”<sup>52</sup>. El autor muestra todo lo implicado en el deseo, entendido seguramente como acto total, sin distinguir el papel que correspondería a distintas potencias. Al menos la traducción latina lo ofrece así. Observamos que en este paso el deseo es tratado como un movimiento o acto que engloba dos momentos o aspectos cognoscitivos y uno afectivo. No basta el mero imaginar la cosa deseada, debe haber un juicio sobre su potencial deleite, y además el apetecerla, que es el momento afectivo mismo. Así el deseo es presentado como un acto complejo, donde se ponen en juego varios elementos. Y si prestamos atención al modo de explicarlo, percibimos que Avicena le da un lugar esencial al aspecto cognoscitivo, desglosado en un momento informativo y otro valorativo.

Sin embargo, hemos visto que Juan solamente menciona que lo deleitable que apetece el *concupiscere* es un bien aprehendido. De hecho, este autor se ocupa del tema de modo analítico, tratando de discernir cada una de las potencias y cada uno de los movimientos o actos, tomados en su singularidad, y no tanto de mostrar la complejidad de los actos concretos y existenciales.

En otro momento, Avicena afirma que:

[...] voluntad no es lo mismo que deseo, porque a veces la voluntad es fuerte, pero el deseo no llega a ser movido, como cuando la imaginación es persistente, sin embargo, no se desea lo que se imagina. Pero si es firme el deseo, le obedecen las virtudes motivas que no hacen otra cosa que contraer y extender los músculos [...]<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> AVICENNA, *De anima*, L. IV, c. 3, p. 44, 19-21: “...desiderium vero est imaginatio rei et concupiscentia eius, et iudicare quod delectabitur in illa si affuerit...”.

<sup>53</sup> AVICENNA, *De anima*, L IV, c 4, pp. 55, 97- 56, 2: “...Voluntas autem non est desiderium; quia aliquando roboratur voluntas sed desiderium non advenit motui aliquo modo, sicut imaginatio firma est, nec tamen optatur quod imaginatur; cum autem firmatur desiderium, oboediunt ei virtutes motivae quae non faciunt aliud nisi contrahere musculos et extendere...”.

La primera aclaración que se hace necesaria es sobre el término voluntad, que está tomado en un sentido amplio, como sinónimo de querer o apetecer<sup>54</sup>. De manera que no se trata aquí de la potencia racional humana, sino de un querer que, por el contexto, es o incluye lo sensible.

En segundo lugar, aunque no vayamos a encontrar una fuente neta de la división de Juan en *concupiscentia et desiderium*, vemos que estas observaciones de Avicena son un antecedente, junto con su fundamentación de los modos y seguramente con otras mediaciones y reelaboraciones, que va en la misma línea del Rupeliense. Inclusive tomando en cuenta los problemas de la versión latina medieval, podemos alcanzar a ver que hay postulados dos movimientos distintos.

Como ya mencionamos al comienzo de este trabajo, el traductor es Gundisalvo, quien utiliza de modo discrecional algunos términos, como *voluntas*, *desiderium* o *virtus desiderativa*. Así, por ejemplo, pueden aparecer el concupiscible y el irascible como ramas de la voluntad<sup>55</sup>. Esto es así, porque por voluntad se entiende un querer que engloba lo afectivo que procede del ámbito sensible afectivo del alma.

Por otra parte, la versión latina también usa *affectus* para referirse a un movimiento distinto de los habituales del concupiscible o irascible. Se trata de deseos que provienen directamente de la imaginación, a los que nosotros llamaríamos sentimientos<sup>56</sup>.

Entonces, podemos observar que Avicena con una terminología más amplia respecto de los movimientos o actos afectivos, reconoce al menos dos actos diversos: la voluntad que es un querer, como ya dijimos, y el deseo.

Rahman ha expresado la dificultad, no solo de determinar las fuentes de Avicena en lo atinente a las potencias, sino también de encontrar un significado único para algunos de los términos que utiliza<sup>57</sup>. Lo que este autor señala respecto de los sentidos llamados internos, parece verificarse respecto de algunos movimientos afectivos y los nombres con que Avicena y su traductor los representan. También las notas de la edición Van

---

<sup>54</sup> Cfr. las notas de la ed. crítica de Van Riet, p. 54 y ss.

<sup>55</sup> AVICENNA, *De anima*, L IV, c. 4, p. 56, 6- 57, 9: "...Huius autem virtutis voluntatis rami sunt virtus irascibilis et virtus concupiscibilis: illa autem quae vult delectabile et quod putatur utile ad conquirendum, est concupiscibilis; quae vero vult vincere et id quod putatur nocivum repellere, est irascibilis...".

<sup>56</sup> AVICENNA, *De anima*, L IV, c. 4, p. 57, 10-12 y 14-15: "...Aliquando autem invenimus in animalibus affectus non ad concupiscentias suas, sed sicut affectus eius quae peperit circa filium suum et uxoris circa virum suum [...] est tamen aliquis affectus concupiscentiae virtutis imaginativae...".

<sup>57</sup> RAHMAN, F., *Avicenna's Psychology*, pp. 79 y ss.

Riet aclaran el mismo tema. *Vult* puede aludir a un movimiento que surge de sufrir el impulso del deseo y *affectus*, tanto a la concupiscencia por el placer como a una inclinación o sentimiento por los bienes humanos más profundos<sup>58</sup>.

Respecto de la necesidad de conocimiento para el apetecer sensible, dice Avicena: “...los principios que imperan a las virtudes desiderativas para mover los miembros son la estimación imaginativa, la estimación activa, el deseo ardiente –*cupiditas*– y la ira...”<sup>59</sup>.

Y también en la *Metafísica* sostiene que:

[...] el principio de todo movimiento animal es la virtud que mueve los músculos en los miembros, y el principio que la precede es el deseo. Pero el deseo [...] sigue a la imaginación o cogitación, sin duda. Por lo tanto, el primer principio será la imaginación o cogitación [...]<sup>60</sup>.

Queda enmarcado el deseo sensible como un acto precedido y principiado por un conocimiento. Es decir, que no se trata meramente de un antecedente, sino que los actos cognoscitivos son principio del deseo y, por eso, este es principio de la motricidad física. Con esto Avicena señala una cadena asentada en un primer principio sin el cual no se daría ninguno de los eslabones siguientes.

La necesidad del conocimiento para el deseo también aparece en Juan, pero es algo común a las distintas fuentes a las que recurre. De modo que no parece posible determinar completamente en qué medida influye realmente este pensamiento de Avicena en esta parte de la *Summa de anima*, a pesar de que Juan afirma que se apoya en él.

### **Algunos actos del irascible**

El Rupeliense ubica la esperanza entre otros actos del irascible que se dirigen al bien cuando el apetito está confortado, o sea, cuando se siente que se puede obtener el bien

---

<sup>58</sup> AVICENNA, *De anima*, L IV, notas p. 56 y ss. Sobre la problemática de los sentidos internos, cfr. WOLFSON, Harry A., “The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts”, *Harvard Theological Review*, vol. 28, n. 2, 1935, 69-133.

<sup>59</sup> AVICENNA, *De anima*, L V, c. 1, p. 79, 51- 80, 53: “...Principia autem quae imperant virtuti desiderativae ad movendum membra sunt aestimatio imaginativa et aestimatio activa et cupiditas et ira...”.

<sup>60</sup> AVICENNA, *Liber De Philosophia prima*, L VI, c 5, p. 329 15-19: “...principium omnis motus animalis est virtus movens musculos in membris, et huius principium quod praecedat eam est desiderium. Desiderium vero, sicut tu nosti in libro De Anima, sequitur imaginationem vel cogitationem, sine dubio. Igitur primum principium erit imaginatio vel cogitatio...”.

arduo<sup>61</sup>: ambición, soberbia, dominación y desprecio<sup>62</sup>. Tanto la ambición como la esperanza se dirigen a un bien excelente, honorífico, que no se posee y que es difícil de obtener. De hecho, esa dificultad está directamente relacionada con que se trate de algo honroso. Sin embargo, una de otra se distingue porque la segunda se da cuando hay confianza de obtener ese bien arduo, que es como un premio para el que lo alcance<sup>63</sup>. Remarcamos que Juan no hace mención alguna a que la ambición sea un movimiento vicioso. Tampoco hemos hallado nada en la tercera parte del *Tractatus*, donde se ocupa del alma según su perfección, o sea, de las virtudes. Quizás en la *Summa de vitiis* podríamos encontrar en el futuro alguna referencia.

La soberbia, la dominación y el desprecio son actos respecto de una excelencia ya presente, es decir poseída. La soberbia hace que los inferiores se eleven, la dominación que los superiores conduzcan a los inferiores y el desprecio, que aquel sabedor de su honor rechace la vileza<sup>64</sup>. Nuevamente observamos que no existe una consideración ética de estos actos, sino su descripción psicológica.

Lo interesante de este modo de presentar los actos del irascible es que Juan se refiere a una actividad del alma humana, ya que de entre los actos estudiados, solo la esperanza podría ser referida a los animales.

Entre los actos del irascible que surgen por debilidad y cuyo modo es la fuga del mal Juan ubica el temor. Se trata de una modalidad de fuga por comparación al momento en que se da el mal. Si el mal es pasado, el movimiento es la penitencia, o sea, detestar un mal anterior; si el mal es presente, se produce la impaciencia, y si el mal es futuro, el temor<sup>65</sup>. En cuanto a la penitencia, Juan no aclara si se trata de un mal cometido por el mismo sujeto que lo detesta. Habida cuenta que es posible purgar los pecados de otro,

---

<sup>61</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 107, p. 259, 50-57.

<sup>62</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 107, p. 259, 58-59: "...sunt actus ambicio et spes, superbia, dominacio, contemptus...".

<sup>63</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 107, p. 259, 59-62: "...Ambicio autem et spes sunt respectu honoris uel excellencie adhuc distantis; sed ambicio est appetitus honoris uel excellencie non habite, uel ardui cuiuscumque; spes uero est appetitus eiusdem sed cum confidentia obtinendi...".

<sup>64</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 107, p. 259, 62- 260, 70: "...Superbia uero et dominacio et contemptus sunt respectu boni ardui, uel honoris, uel potencie iam obtente ; sed superbia et dominacio dicunt respectum ad appetitum excellencie uel dominacionis presentis; et intencio superbie est ab inferioribus ad superius extollere ; intencio dominacionis est per superioritatem inferioribus preesse; contemptus uero dicit detestacionem subiectionis siue reprobacionem subiectionis uel uilitatis; contemptus enim proprie est reprobacio alicuius rei uel persone quia estimatur uilis...".

<sup>65</sup> JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap. 107, p. 261, 95-98: "...sunt actus per modum fuge a malo, ut penitencia, impaciencia, timor. Penitencia est fuga uel resilio a preterito malo, siue detestacio; impaciencia est resilio a presenti malo; timor uero est fuga uel resilio a futuro malo...".



quizás, por esa razón, el Rupeliense no especifica, ni si el mal fue voluntario, ni si tuvo la propia autoría del que pena. En cuanto a la impaciencia, no hay referencia alguna a su moralidad.

En el mismo lugar donde trata del deseo, Avicena sostiene que la esperanza es "...la imaginación de una cosa con la afirmación o la opinión de por qué habrá de ser..."<sup>66</sup>. Nuevamente podemos observar que nuestro autor está considerando un acto total que comprende dos momentos cognoscitivos. En este caso se trata de la imaginación y la opinión, como momento valorativo. Se ha identificado la opinión con la estimativa, porque Avicena sostiene que "...todos estos juicios son de la estimación..."<sup>67</sup>. Esta concurrencia de imaginación y estimación es necesaria para que se dé el movimiento afectivo, ya que la mera imagen no mueve. Lo que mueve es cierto juicio: una afirmación. Wolfson considera precisamente que hay una cercanía conceptual entre afirmación y juicio, lo mismo que entre formación y simple aprehensión<sup>68</sup>. Debemos observar que en estos textos al menos, afirmación, opinión y juicio, están tomados en un sentido amplio que puede darse tanto en un nivel sensible como en lo estrictamente humano. Sobre la estimación en todas sus aristas se pueden consultar también los artículos de Black<sup>69</sup>.

Asimismo, Avicena divide al temor y a la desesperación de la esperanza, la cual tiene una relación de contrariedad con el primero, mientras que la segunda consiste en su privación<sup>70</sup>. Este es otro ejemplo de cómo pueden distinguirse los actos, aunque provengan de la misma potencia.

Dice también Avicena que el temor es una pasión animal que le acaece al hombre "...a partir de que juzga algo futuro como dañino..."<sup>71</sup>. Nuevamente debemos remarcar la dependencia de un juicio para que proceda la pasión. Esta vez la palabra usada no permite determinar si es de la virtud estimativa de la que habla, o si es un juicio

---

<sup>66</sup> AVICENNA, *De anima*, L. IV, c. 3, p. 44, 18-19, "...spes enim est imaginatio alicuius rei cum affirmatione aut opinione quia erit..."

<sup>67</sup> AVICENNA, *De anima*, L. IV, c. 3, p. 44, 24: "...Et haec omnia iudicia sunt aestimationis..."

<sup>68</sup> Cfr. WOLFSON, Harry A., "The Terms *Tasawwur* and *Tasdiq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Translation", *The Moslem World*, 33, 1943, 114-128.

<sup>69</sup> BLACK, Deborah L., "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", *Dialogue* XXXII, 1993, 219-58; "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi* 19, 2000, 59-75.

<sup>70</sup> AVICENNA, *De anima*, L. IV, c. 3, p. 44, 21-23: "...Timor autem est oppositus spei ad modum contrarietatis, sed diffidentia vel desperatio est eius privatio. Et haec omnia iudicia sunt aestimationis..."

<sup>71</sup> AVICENNA, *De anima*, L. V, c. 1, p. 75, 88-89: "...Aliquando etiam accidit homini passio animalis ex hoc quod putat aliquid futurum sibi nociturum, et hoc vocatur timor..."

racional. De hecho, luego menciona la participación “de lo inteligible o de lo imaginable”<sup>72</sup>.

Asimismo, señala Avicena que estas pasiones se dan a causa de *–propter–* la comunicación o comunión de la parte afectiva con las virtudes aprehensivas<sup>73</sup>.

Esto se verifica especialmente en el hombre, quien puede esperar un futuro lejano, ya que es capaz de conocerlo. Por el contrario, ciertos animales solamente pueden prever un futuro inmediato, salvo que opere el instinto natural<sup>74</sup>. Sin embargo, hasta los movimientos naturales provienen de la imaginación.

Recapitulando entonces, debemos observar que Avicena otorga un lugar central a la parte cognitiva, ya que está presente inclusive en los movimientos naturales. No podemos desarrollar esta temática porque constituiría un trabajo independiente.

### **Observaciones finales**

Hemos podido comprobar en esta acotada confrontación que, si bien Juan ha leído y asimilado mucho de Avicena, nuestro autor ha privilegiado la integración de las fuentes y el uso no servil de ellas. Nuestro propósito era confrontar o poner en paralelo los pasajes avicenianos de Juan de La Rochelle, pero descubrimos que no existe tal correlato. Juan a veces cita libremente y otras sólo lo tiene de trasfondo.

En la parte relativa a las potencias motivas, Juan usa a Avicena como fuente, pero no en todos los subtemas. Por ejemplo, no están todas las pasiones que menciona Juan, o en lo referente a la voluntad –tema que no tratamos aquí–, no recurre a él<sup>75</sup>. En este último caso, probablemente por el sentido amplio de la *voluntas* en la versión latina.

Además, a partir de este examen realizado, podemos decir que lo original de Juan se nos ha mostrado mejor, ya que no ha dejado de presentar su visión integrada de la temática ni aun cuando parece ser un mero repetidor o compilador.

---

<sup>72</sup> AVICENNA, *De anima*, L. IV, c 4, p. 58, 28-29: “...cum enim moventur sequentes formationem intelligibilem aut imaginabilem, fit timor...”.

<sup>73</sup> AVICENNA, *De anima*, L. IV, c 4, p. 58, 26-27: “...Timor autem et dolor et tristitia sunt de accidentibus irascibilis propter communionem quam habent virtutes apprehendentes...”.

<sup>74</sup> AVICENNA, *De anima*, L. V, c. 1, p. 75, 91-95: “...Homo autem habet in oppositum timori spem, quam non habent cetera animalia nisi tantum in momento, nec sperant tempus quod remotum est ab ipso momento: sed hoc quod sibi provident, non habent ex hoc quod percipiunt tempus vel quod futurum est in eo, sed hoc fit instinctu naturae...”.

<sup>75</sup> Jean de La Rochelle, *Summa de anima*, cap. 119, p. 286- 288.

En el tema de los movimientos y actos afectivos, observamos dos aproximaciones diferentes en ambos autores. Avicena procura desarrollar la vida del alma, sus potencias y actos desde una visión sinóptica de los diversos elementos en juego. Juan procede analíticamente dividiendo y clasificando todo lo que encuentra en el alma.

**El miedo en el Libro I de la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*  
de Beda el Venerable**

**Medo no Livro I da *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de Beda, o  
Venerável**

**Fear in Book I of the *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*  
of Bede the Venerable**

*Alberto O. Asla*

**Resumen**

Desde tiempos pretéritos, el miedo fue, es y continúa siendo una de las emociones más visibles y dúctiles de la humanidad. El miedo como herramienta para lograr un fin determinado, o el miedo como paralizador para impedir algo. El primero es exógeno, el segundo es endógeno. El amalgamiento de ambos es el terror en su máxima expresión. Ambos son tan antiguos como el tiempo en sí mismo y, sin embargo, siempre es nuevo para los seres que lo transitan. Beda el Venerable fue un monje anglosajón que pasó toda su vida en el monasterio dúplice de Wearmoutn-Jarrow en la frontera de las actuales Inglaterra y Escocia. Si bien es reconocido por sus comentarios bíblicos, escritos sobre ciencia, geografía, hagiografía, gramática, mucho más relevante es su obra sobre *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de 731, ya que nos proporciona información muy precisa sobre todo el proceso de cristianización además de la unión entre los reinos anglosajones y el cristianismo en tanto vinculación política, así como herramienta de construcción de poder. En este sentido, el objetivo de esta presentación será poner de manifiesto cómo este monje anglosajón narra en esta historia eclesiástica situaciones en la que el miedo se hace partícipe tanto de los sujetos como de los escenarios analizados.

**Palabras clave:** Beda el Venerable – Historia eclesiástica – Inglaterra anglosajona – Miedo

**Resumo**

Desde os tempos antigos, o medo foi, é e continua sendo uma das emoções mais visíveis e dúcteis da humanidade. O medo como uma ferramenta para atingir um determinado fim, ou o medo como uma paralisia para prevenir algo. O primeiro é exógeno, o segundo é endógeno. O amálgama dos dois é o terror no seu melhor. Ambos são tão antigos quanto o próprio tempo e, no entanto, é sempre novo para os seres que por ele passam. O Venerável Bede foi um monge anglo-saxão que passou toda a sua vida no mosteiro gêmeo de Wearmoutn-Jarrow, na fronteira

entre a atual Inglaterra e a Escócia. Embora seja reconhecido por seus comentários bíblicos, escritos sobre ciência, geografia, hagiografia, gramática, muito mais relevante é seu trabalho sobre *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de 731, pois nos fornece informações muito precisas sobre todo o processo de cristianização além da união entre os reinos anglo-saxões e o cristianismo como elo político e também como ferramenta de construção de poder. Neste sentido, o objetivo desta apresentação será mostrar como este monge anglo-saxão narra nesta história eclesiástica situações em que o medo participa tanto nos sujeitos como nos cenários analisados.

**Palavras chaves:** Beda o Venerável – História Eclesiástica – Inglaterra Anglo – Saxã – Medo

### **Abstract**

Since ancient times, fear was, is and continues to be one of the most visible and ductile emotions of humanity. Fear as a tool to achieve a certain end, or fear as a paralysis to prevent something. The first is exogenous, the second is endogenous. The amalgamation of the two is terror at its finest. Both are as old as time itself and yet it is always new for the beings that pass through it. Bede the Venerable was an Anglo-Saxon monk who spent his entire life in the twin monastery of Wearmouth-Jarrow on the border of present-day England and Scotland. Although he is recognized for his biblical commentaries, writings on science, geography, hagiography, grammar, much more relevant is his work on *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* of 731, since it provides us with very precise information about the whole process of Christianization in addition to the union between the Anglo-Saxon kingdoms and Christianity as a political link as well as a tool for building power. In this sense, the objective of this presentation will be to show how this Anglo-Saxon monk narrates in this ecclesiastical history situations in which fear participates in both the subjects and the scenarios analyzed.

**Keywords:** Bede the Venerable – Ecclesiastical History – Anglo-Saxon England – Fear

\*\*\*

### **Introducción**

Desde tiempos pretéritos, el miedo fue, es y continúa siendo una de las emociones más visibles y dúctiles de la humanidad. El miedo como herramienta para lograr un fin determinado, o el miedo como paralizador para impedir algo. El primero es exógeno, el segundo es endógeno. El amalgamiento de ambos es el terror en su máxima expresión. Ambos son tan antiguos como el tiempo en sí mismo y, sin embargo, siempre es nuevo para los seres que lo transitan. Pues como dijo alguna vez Carl G. Jung:

el miedo es un requisito y un problema, puesto que solo la audacia puede liberar de él. Si no se corre el riesgo, algo se destruye en el sentido de la vida y todo el porvenir queda condenado a insubsanable vulgaridad, a una penumbra que solo es iluminada por fuegos fatuos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> JUNG, Carl G., *Símbolos de transformación*, Buenos Aires, Paidós, 1998 (1968), p.360

El estudio sobre la Inglaterra anglosajona es uno de los temas más significativos de la propia historia inglesa debido a que su propia conformación la hacen única en comparación con la historia de la Europa continental; sin embargo, muy poco sabemos sobre los siglos anteriores al VII. Ese escaso conocimiento se debe por un lado a los descubrimientos arqueológicos que vienen incrementándose al menos desde la década de 1980 y, por otro lado, fuentes narrativas como cartas, hagiografías, *De Excidio Britanniae* de un autor llamado Gildas y la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* del monje Beda el Venerable.

Beda el Venerable fue un monje anglosajón que pasó toda su vida en el monasterio dúplice de Wearmoutn-Jarrow en la frontera de las actuales Inglaterra y Escocia. Si bien es reconocido por sus comentarios bíblicos, escritos sobre ciencia, geografía, hagiografía, gramática, mucho más relevante es su obra sobre la historia eclesiástica de 731, ya que nos proporciona información muy precisa sobre todo el proceso de cristianización además de la unión entre los reinos anglosajones y el cristianismo en tanto vinculación política, así como herramienta de construcción de poder.

En este sentido, el objetivo de esta presentación será poner de manifiesto cómo este monje anglosajón del siglo VIII narra en una de sus obras más reconocidas, situaciones en la que el miedo se hace partícipe tanto de los sujetos como de los escenarios analizados.

### **El miedo en la Edad Media**

La raíz del miedo es la incertidumbre, el estrés. El animal humano, como todas las especies, presenta dos tipos de estrés: *distress* y *eustress*. El primero es un presentimiento sobre un evento futuro real o imaginario que hará que la persona entre en pánico. Vemos signos físicos en el aumento de la presión arterial, nerviosismo, tics nerviosos, emociones intensas. Los efectos de este último son los opuestos. Pensemos en un perro entrenado que corre una carrera de obstáculos, un mariscal de campo que logra una remontada, un científico al borde del descubrimiento. ¡Es un chico que se divierte, aunque está estresado al máximo!

El miedo es universal: hoy en día, la gente no se aventurará en zonas sórdidas de la ciudad, no participará en prácticas inseguras de todos los tipos innombrables, ni votará por un charlatán que dice: “¡Tengo todas las respuestas y solo yo puedo salvarte!”

*Si te encuentras con Buda en el camino, mátalos*, de Sheldon Kopp nos dice que cualquier persona que pretenda tener el poder de resolver todos los problemas y extinguir el miedo, es un mentiroso.

En la Edad Media, se construyeron grandes catedrales para la gloria de su Dios, pero la inmensidad de los edificios minimizó el poder del individuo para cambiar su destino, por lo que el clérigo, el sabio y el chamán fusionaron con gusto el fenómeno natural y real en comprensible, aunque falsa equivalencia. Los cultivos y el ganado murieron por el pecado o la falta de confianza de alguien, por lo que los dioses deben apaciguarse.

Sí ahora tenemos pruebas abrumadoras de que las inundaciones, las langostas, el crimen, las enfermedades, las quiebras y los tornados que nos afligen tienen explicaciones más razonables, cuando el barco está a punto de hundirse o el viento va a derrumbar nuestra casa o la plaga va a acabar con nuestra comunidad o la horda de infieles está en nuestra frontera, tendemos a retirarnos a las viejas (¿seguras?) formas. Tiramos a Jonás por la borda para que se lo trague un pez; sacrificamos animales o prisioneros o vírgenes; votamos por los demagogos; compramos varitas mágicas o paños de oración; cerramos los ojos y temblamos y deseamos lo mejor.

El miedo tiene una función de supervivencia, evolucionó para protegernos. Cuando nos enfrentamos a una amenaza física, nuestro cuerpo sufre cambios que nos preparan para luchar o correr (la respuesta de ‘luchar o huir’). Si reconoce una amenaza antes de que le alcance, obviamente, es más probable que sobreviva. Si ves una serpiente con rayas amarillas y marrones y sabes que ha matado a cinco personas, entonces reconoces a esa serpiente como peligrosa y la evitas. Cuando vivíamos en cuevas con mastodontes y otras bestias salvajes vagando afuera, luchábamos contra ellos o corríamos.

Los primeros humanos no podían controlar gran parte de sus vidas. La vida era precaria e insegura para todos. Y además de las bestias salvajes que se podían ver y que de hecho podían hacerte daño, había muchas otras cosas a las que temer que no eran tan fáciles de entender o ver, algunas de las cuales no podían dañar a nadie. Las fases de la luna eran misterios y algunas personas le tenían miedo a la luna llena, culminando con conexiones

enloquecedoras entre la luna y la locura. Un eclipse solar fue aterrador. Los truenos y los relámpagos se podían escuchar y ver, pero no se entendían. Eran espantosos. Si vivieras en una llanura cerca de una alta montaña infranqueable y cubierta de nieve, eso también podría ser una fuente de miedo: una frontera entre lo conocido y lo desconocido.

Otras personas que hablan un idioma diferente pueden atemorizarnos; algunos eran peligrosos, pero otros no. Así nació la alteridad. Había innumerables cosas a las que temer y se desarrollaron creencias y rituales para dar sentido a estos peligros y mitigar sus efectos. Si estos rituales tenían algo que ver con la realidad no importaba, ayudaban. Si las personas primitivas (que todos éramos en ese entonces) sintieron que el mal de ojo podía dañarlos y desarrollaron formas mágicas para desviar su mirada, eso fue todo para bien. La mayor amenaza, por supuesto, era la muerte, la única certeza (aparte de nuestros días, los impuestos), y a pesar de que finalmente todos mueren, han surgido cientos de creencias y rituales para explicarlo y para prolongar la vida, aunque sea inquietante.

Esta más que claro que había mucho por temer en la Edad Media<sup>2</sup> que hoy en día, pues estos abundaban en formas y contextos sumamente diferentes y complejos que daban legitimidad y voz a los cambios socio culturales que surgieron como consecuencia, por ejemplo. Idea que muchos autores o pensadores del periodo abrazaron perfectamente.

Hombres y mujeres del Medioevo han experimentado ese miedo de diferentes maneras y plasmando en el cuerpo físico sensaciones de ansiedad ante lo desconocido. Claro que deberían considerarse dos tipos de miedos los habilitados (aquellos que tiene que ver con la salvación) y los deshabilitados (aquellos que no tienen que ver con la salvación). Esto nos dice que la gente percibía al miedo de acuerdo a los sistemas socioculturales en los que se encontraba, miedos diferentes entre lo religioso, político, estético o ideológico.

---

<sup>2</sup> Sobre el miedo en la Edad Media ver: FUMAGALLI, Vito, *Landscapes of Fear: Perceptions of Nature and the City in the Middle Ages*, Cambridge, Polity Press, 1994; SCOTT, Anne and KOSSO, Cynthia (Eds.), *Fear and its Representations: in the Middle Ages and Renaissance*, Brepols, 2002; SADAUNE, Samuel, *La peur au Moyen âge*, Editions Ouest-France, 2013; HEB, Cordelia and ADAMS, Jonathan, *Fear and Loathing in the North Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*, Berlín, De Gruyter, 2015; FUDGÉ, Thomas A., *Medieval Religion and its Anxieties: History and Mystery in the Other Middle Ages* New York, Palgrave Macmillan, 2017.



Mucho de estos miedos y otro tantos pueden ser vistos en obras de arte, tratados políticos e incluso anales históricos. Estos autores y artistas han grabado un detalle gráfico un retrato ya sea en documentos o pinturas de ese comportamiento. Ahora bien, este comportamiento a su vez debe ser considerado en el tiempo a lo largo de estos mil años, pues el rol que jugó el miedo a comienzos del siglo V con la llegada de Atila no es el mismo que la peste de 1348, o la presencia de los árabes o vikingos. Sin embargo, lo que uno a estos acontecimientos tan dispares, es algo que se ha mantenido como una *liaison*, y es precisamente el pecado.

No hay duda alguna que las representaciones del miedo en la Edad Media son absolutamente complejas y han generado al mismo tiempo un conjunto de respuestas tanto o más complicadas, tanto entre los autores y artistas de aquel tiempo como de los investigadores actuales que intentan dar explicaciones a esta emoción, como intentaremos mostrar en la obra anglosajona que analizaremos a continuación.

### **Beda el Venerable y la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum***

Beda<sup>3</sup> el Venerable ha sido una de las mayores eminencias del siglo VIII que no es comparable con otro escritor. Todo lo que sabemos de él se encuentra en su autobiografía al final de su *HE*:

Y es así que, muy interesado en la historia eclesiástica de Bretaña, especialmente en la raza de los ingleses, yo, Beda, sirviente de Cristo y sacerdote del monasterio de los benditos apóstoles San Pedro y San Pablo, el cual se encuentra en Wearmouth y Jarrow, con la ayuda del Señor he compuesto, cuanto he logrado recabar de documentos antiguos, de las tradiciones de los ancianos y de mi propio conocimiento. Nací en el territorio del monasterio ya mencionado, y a la edad de siete años fui dado, por el interés de mis familiares, al reverendísimo abad Benedicto Biscop y después a Colfrido, para recibir educación. Desde entonces he permanecido toda mi vida en dicho monasterio, dedicando todas mis penas al estudio de las Escrituras, a observar la disciplina monástica y a cantar diariamente en la iglesia, siendo siempre mi deleite el aprender, enseñar y escribir. A los

---

<sup>3</sup> Sobre Beda hay mucho y continúa en aumento, aquí una muestra solamente: BROWNE, G. F., *The Venerable Bede: His Life And Writings*, New York, Society for Promoting Christian Knowledge, 1919; CAMPBELL, J., “Bede I” y “Bede II”, en *Essays in Anglo-Saxon History*, The Hambledon Press, London-Rocheverte, 1986, pp.1-48; WORMALD, P., BAXTER, S. (Eds.), *The Times of Bede*, India. Blackwell Publishers, 2006; DE GREGORIO, S. (Ed.), *Innovation and Tradition in the writings of The Venerable Bede*, Virginia, West Virginia University Press, 2006; DE GREGORIO, S. (Ed.), *The Cambridge Companion to Bede*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; HARDIN BROWN, G., *A Companion to Bede*, Woodbridge, 2010.

diecinueve años, fui admitido al diaconado, a los treinta al sacerdocio, ambas veces mediante las manos del reverendísimo obispo Juan, y a las órdenes del abad Colfrido. Desde el momento de mi admisión al sacerdocio hasta mis actuales 59 años me he esforzado por hacer breves notas sobre las sagradas Escrituras, para uso propio y de mis hermanos, ya sea de las obras de los venerables Padres de la Iglesia o de su significado e interpretación <sup>4</sup>.

Beda murió como vivió, enseñando y rezando. Una carta de su discípulo, Cutberto, describe los últimos días del monje, remarcando: “Yo no vi ni oí a ningún hombre tan diligente y agradecido al Dios viviente”<sup>5</sup>. Incluso el día de su muerte (la vigilia de la Ascensión de 735) el santo estaba ocupado dictando una traducción del Evangelio de San Juan. Al atardecer, su amanuense Wilberto, que la estaba escribiendo, le dijo: “Hay todavía una oración, querido maestro, que no está escrita”. Y cuando la hubo entregado, y el muchacho le dijo que estaba terminada,

Habéis hablado con verdad –contestó Beda– está terminada. Tomad mi cabeza entre vuestras manos, pues es de gran placer sentarme frente a cualquier lugar sagrado donde haya orado, así sentado puedo llamar a mi Padre. Y dejándolo en el piso de su celda, cantando Gloria al Padre al Hijo y al Espíritu Santo, cuando nombró al Espíritu Santo, él dio su último aliento; y así paso al reino celestial <sup>6</sup>.

Podemos leer en estos fragmentos –aunque el relato biográfico está completo para el siglo VIII<sup>7</sup>– su espiritualidad y su desapego a la vida material y, aunque su vida haya estado circunscripta a los muros de su monasterio en Jarrow<sup>8</sup>, sus trabajos trascendieron más allá de los mismos. Dicha producción ha sido tanto abundante como heterogénea, pues ha escrito sobre comentarios bíblicos, historias, obras de carácter pedagógico, hagiografías, cartas, un martirologio e himnos<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> BEDA, HE, V, 24. Version utilizada: *Historia eclesiástica el pueblo de los Anglos Beda el venerable*. Edición de MORALEJO, José Luis, Akal, Madrid, 2013. En adelante HE.

<sup>5</sup> CUTBERTO, *Cuthberti epistola ad Cuthium*, en *Baedae opera historica*, with the translation by J. E. KING, in two volumes, London, William HEINEMANN Ltd, Harvard University Press, 1954, p. XXIV.

<sup>6</sup> CUTBERTO, *Cuthberti epistola ad Cuthium*, en *Baedae opera historica*, with the translation by J. E. KING, in two volumes, London, William HEINEMANN Ltd, Harvard University Press, 1954, pp. XXIV-XXXV, (cita pp. XXXII y XXXIV).

<sup>7</sup> HIGHAM, N., *(Re) Reading Bede The Ecclesiastical History in Context*, Londres-New York, Routledge, 2006, p.6.

<sup>8</sup> WOOD, Ian, “The foundation of Bede’s Wearmouth-Jarrow”, en Scot DE GREGORIO (Ed.), *The Cambridge Companion to Bede*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 84-96.

<sup>9</sup> Si bien la bibliografía es abundante referimos al lector al texto de HARDIN BROWN (2010), pp. 17-116.

Excluyendo al prefacio, donde expone la metodología y los recursos con los que ha trabajado y declara que la intención es que, si la HE relata las buenas acciones de las personas de bien, el auditor se pondrá en alerta, e imitará ese bien.

Beda organizó su HE en cinco libros<sup>10</sup>, el libro primero consta de veintidós capítulos y nos ofrece un cuadro geográfico y etnográfico de las islas británicas, las expediciones de Julio César y la instalación del monje Agustín (de Canterbury), enviado por el papa Gregorio I, para evangelizar a los anglosajones.

El segundo libro consta de veinte capítulos y comienza por un resumen de la vida y las obras de Gregorio I, También reporta la conversión del rey de Northumbria y termina con su derrota y su muerte en 633, continuando con la precaria situación del cristianismo en Northumbria.

El libro tercero de treinta capítulos expone el progreso del cristianismo en los reinos de Northumbria, de Wessex, de Kent, de Anglia del Este, de Mercia y de Essex. Los capítulos veinticinco y veintiséis tratan de la victoria de las costumbres litúrgicas de Roma en el Sínodo de Witby.

El libro cuarto contiene treinta capítulos y describe los buenos tiempos del arzobispo Teodoro (arzobispo de Canterbury de 668 a 690); la organización de la Iglesia en Inglaterra, la importancia de la abadesa Hilda y la vida de Cuthberto. El libro quinto, de veinticuatro capítulos va desde el día siguiente de la muerte de Cuthberto (687). Trata además otros asuntos, tales como la evangelización de la Frisia, la vida agitada pero rica cultural y espiritual de san Wilfredo; el capítulo veintiuno nota la adopción por parte de los pictos de las costumbres romanas. El último capítulo nos ofrece una recapitulación de su obra y una breve autobiografía

## **El miedo en la HE de Beda**

---

<sup>10</sup> Sobre la HE hay mucho y en constante crecimiento, la bibliografía aquí expuesta es solo una muestra: HIGHAM, Nicholas (*Re-*) *Reading Bede. The Ecclesiastical History in Context*, London-New York, Routledge, 2006, WRIGHT, John Robert, *A companion to Bede. A Reader's Commentary on The Ecclesiastical History of the English People*, Cambridge, 2008. HARDIN BROWN, George, *A Companion to Bede*, London-New York, Boydell Press, 2009; ASLA, Alberto, "La Historia *ecclesiastica gentis Anglorum* de Beda el Venerable. ¿Nación, nacionalidad, nacionalismo?", en *Cuadernos Medievales. Cuadernos de Cátedra 7*, Mar del Plata-Bahía Blanca, 2009, pp.42-92.

Señalaremos los diferentes pasajes en los que el miedo aparece en la obra. En medio de un conflicto entre escotos y pictos el miedo aparece en dos ocasiones como podemos leer:

Así pues, a causa de los ataques de estos pueblos, los britanos, enviando a Roma embajadores con cartas, pedían ayuda con ruegos llenos de lágrimas y prometían sumisión perpetua con tal de que se mantuviera lejos al enemigo que los amenazaba <sup>11</sup>.

Más adelante en el texto observamos “levantaron con piedra un fuerte muro en línea recta, de mar a mar, entre las ciudades que allí se habían construido por miedo al enemigo”<sup>12</sup>.

Dentro del mismo conflicto, se produce una peste que dice Beda: “ni con la muerte de los suyos ni con el temor a la muerte se los podía rescatar...”<sup>13</sup>. Otro pasaje esclarecedor es cuando una ciudad es tomada por el enemigo y los habitantes “llenos de dolor se dirigían a las regiones de ultramar; otros, permaneciendo llenos de miedo en su patria, llevaban una vida miserable entre montes, bosques y peñascos escarpados, siempre con el alma en vilo”<sup>14</sup>.

En otro fragmento de la obra en la que obispos ‘aportan’ con su plegaria una ayuda divina ante un combate puede leerse que

sajones y pictos, juntando sus fuerzas, emprendieron la guerra contra los britanos, circunstancia que obligó a éstos a concentrarse en los campamentos y como, llenos de temor, consideraban que su bando no estaba a la altura del enemigo, pidieron ayuda de aquellos santos prelados<sup>15</sup>.

Más adelante en el texto nos encontramos con otra referencia, pero esta vez en medio de un reconocido encuentro llamado la Victoria del Aleluya, en donde el obispo Germán hace un llamado y todos respondieron tres veces el Aleluya. Así, “la columna enemiga se ve presa del pánico y teme que caigan sobre ellas no solo las rocas que las rodean, sino también la propia máquina del cielo, y parecía que, al miedo que se les había infundado, apenas podían poner remedio la celeridad de sus piernas”<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup> BEDA, HE I. 12, p.63.

<sup>12</sup> BEDA, HE I. 12, p. 64.

<sup>13</sup> BEDA, HE I. 14 p. 66.

<sup>14</sup> BEDA, HE I. 15, p. 68.

<sup>15</sup> BEDA, HE I. 20, p. 72.

<sup>16</sup> BEDA, HE I. 20, p.73.

Finalizando el Libro I, encontramos cuatro referencias vinculadas al proceso de conversión de los anglos. La primera de ellas señala que, con la llegada de Agustín de Canterbury, le acompañaron “varios otros monjes temerosos del Señor a predicar la palabra de Dios al pueblo de los anglos”; sin embargo, y habiendo hecho parte del camino, “presas de un cobarde temor, pensaban en volver a casa antes de marchar junto a un pueblo bárbaro, fiero e incrédulo”<sup>17</sup>. Las otras dos referencias se hallan en las respuestas que dio el papa Gregorio Magno a Agustín sobre la cópula para procrear o por deseo dentro del matrimonio, pues

cuando en el acto de la unión domina no el afán de engendrar descendencia, sino el deseo, también tienen los cónyuges motivo para lamentarse de su unión. Pues eso es algo que les concede la santa doctrina y, sin embargo, la propia concesión infunde temor en su alma<sup>18</sup>.

Por otro lado responde a una consulta sobre si se debe dar la hostia a los hombres, ya sean laicos o religiosos, que hayan tenido fantasías y que, luego de hacer una exposición sobre las causas de las mismas indica que cuando: “suceden por la superabundancia (gula) o la debilidad natural, las fantasías no son de temer en modo alguno, porque en su caso hay que dolerse de que el alma, inconsciente, las haya padecido, más que causado”<sup>19</sup>.

Finalmente, en una carta sobre no glorificarse sobre las propias glorias, Gregorio le aclara a Agustín que:

es necesario que ese don celestial lo goces con temor y lo temas con gozo. Debes gozarte, desde luego, porque las almas de los anglos por medio de milagros exteriores se ven llevadas a la gracia interior; pero has de sentir temor para que, en medio de los prodigios que se producen, el flaco espíritu no se eleve a la presunción...<sup>20</sup>

Como podemos observar, el miedo no solamente es utilizado como un recurso literario por el monje, sino que también lo convierte en un sujeto más de los acontecimientos. El miedo al otro, al enemigo parece ser un tópico recurrente, pero también el miedo a la

---

<sup>17</sup> BEDA, HE I. 23, p.76.

<sup>18</sup> BEDA, HE I. 27, p. 87.

<sup>19</sup> BEDA, HE I. 27, p. 88.

<sup>20</sup> BEDA, HE I. 31, p.93.

gracia Divina, ese temor de Dios<sup>21</sup> presente al menos en *Génesis* 22:12 con Abraham ante el sacrificio de su hijo Isaac; sin embargo, dos ejemplos llaman la atención, por un lado el miedo causado ante los invasores en la Victoria de Aleluya, la victoria por la gracia de Dios hizo temer al enemigo por la certeza de su ayuda por parte de los lugareños pero, también, como recurso discursivo de ver en el cristianismo precisamente la respuesta a sus problemas<sup>22</sup>.

Por otro lado, encontramos una referencia al temor en la cual no es castigado ni temido, valga la redundancia, sino que es visto con cierta indulgencia, pues considera que las fantasías son consecuencias de un pecado mayor.

Lo cierto es que en los extractos señalados, el miedo parece ser utilizado como instrumento discursivo y propagandista por parte del monje anglosajón, como hemos indicado anteriormente, sin embargo lo que nos convoca hoy no es solamente ver esa arista sino más bien qué función cumplieron esas turbaciones, indicando que, en primer lugar, pareciera ser que cobra vital importancia cuando las situaciones son más angustiantes, en líneas generales está asociado al temor al enemigo o al otro y, en una sola ocasión, a la suerte de sus propias vidas. Las referencias en el marco de las respuestas gregorianas se hayan dentro de ese discurso ya mencionado, pero se percibe el pragmatismo del propio pontífice al no amonestar severamente a quienes atraviesan las situaciones mencionadas de cópula, fantasías o vanagloriarse de los prodigios, pues como hemos indicado esas epístolas son las instrucciones de la evangelización llevada adelante por Agustín de Canterbury<sup>23</sup>.

## **Reflexiones finales**

En estas páginas hemos tratado de transmitir algunas consideraciones sobre el análisis de la concepción del miedo en la historia a través de una obra anglosajona del siglo VII, señalando que: a) el miedo en la Edad Media y más en particular en la historia de la Inglaterra anglosajona es una puerta de entrada a una ‘emoción’ que, junto con el amor,

---

<sup>21</sup> CASTELO, Daniel, “The Fear of the Lord as Theological Method”, en *Journal of Theological Interpretation* Vol. 2, No. 1 (SPRING, 2008), pp. 147-160.

<sup>22</sup> JONES, Michael E., “The Historicity of the Alleluja Victory”, en *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* Vol. 18, No. 3 (Autumn, 1986), pp. 363-373.

<sup>23</sup> Al respecto ver: YORKE, Barbara, *The Conversion of Britain: Religion, Politics and Society in Britain, 600-800*, London, Routledge, 2006; DUNN, Marilyn, *The Christianization of the Anglo-Saxon c.597-c.700*, Cornwall, Continuum, 2009.

son absolutamente intransferibles; b) este estudio debe llevarse a través de un análisis interdisciplinario que permita un panorama y una resolución mucho más sólida; c) la HE de Beda resulta ser una fuente de valor al momento de canalizar esfuerzos para desentrañar emociones tan complejas para expresar en palabras; d) los ejemplos seleccionados dan cuenta no solamente de la atemporalidad de las emociones y los sentidos sino también del papel que jugó en diferentes escenarios o situaciones de la historia eclesiástica de la Inglaterra anglosajona; e) insistimos en que estas páginas solamente pretenden abrir una puerta a un estudio más profundo y esclarecedor, pues si bien el análisis de las emociones tiene diferentes vetas de investigación, no así en tiempos tan pretérito y anglosajón; y f) finalmente resta hacer nuestra las palabras de Chaucer: “si hay algo que les desagrada, les ruego también que lo atribuyan a mi falta de habilidad, y no a mi voluntad, que con mucho gusto lo habría dicho mejor si hubiera tenido el poder”<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> CHAUSER, Geoffrey, *The Canterbury Tales*. Translated into Modern English by Nevill COGHILL, London, Penguin Book, 1977, p.507.

## **La representación del sufrimiento en cuatro elegías anglosajonas**

### **A representação do sofrimento em quatro elegias anglo-saxãs**

### **The representation of suffering in four Anglo-Saxon elegies**

*María Estrella*

#### **Resumen**

En este trabajo nos abocaremos al análisis de la experiencia del dolor y los matices que adquiere su representación en los poemas denominados “elegías anglosajonas”. Se trata de las primeras composiciones poéticas escritas en las islas británicas, las cuales se apartan de la tradición heroica para dar voz a la “expresión del sentimiento” (Misiego 1970). Como afirma Borges, nos encontramos con “poemas personales”, “poemas de hombres que dicen su soledad y su melancolía” (2000: 94), en los que el sujeto lírico suele ocupar un lugar central. El género de la elegía se define como un lamento ante la muerte de un ser querido o ante otro hecho desgraciado. No obstante, en las elegías anglosajonas observaremos un espíritu de pérdida universal que se demora con frecuencia en la reflexión sobre la transitoriedad de las cosas mundanas (García Tortosa 1985). Estas composiciones se fundan en un “contrasting pattern of loss and consolation, ostensibly based upon a specific personal experience” (Greenfield 1962), por lo que nos interesará detenernos en cómo el carácter de esas experiencias personales se manifiesta en los distintos poemas, tanto en el uso de la persona gramatical como en la utilización de diferentes recursos y tópicos poéticos. El cotejo de diferentes elegías nos permitirá apreciar la riqueza en los matices de la expresión del sufrimiento, que van desde la exposición objetiva de un presente signado por la destrucción a la resignación frente a lo inevitable, alcanzando en ciertos casos un tono desolado y desgarrador, más allá de cualquier consuelo.

**Palabras clave:** elegías anglosajonas – sufrimiento – transitoriedad – poesía lírica – Edad Media

#### **Resumo**

Neste trabalho iremos nos concentrar na análise da experiência da dor e as nuances da sua representação nos poemas denominados “elegias anglo-saxônicas”. Trata-se das primeiras composições poéticas escritas nas Ilhas Britânicas, que partem da tradição heróica para dar voz à “expressão do sentimento” (Misiego 1970). Borges as descreve como “poemas pessoais”, “poemas de homens que falam de sua solidão e melancolia” (2000: 94), nos quais o sujeito lírico costuma ocupar um lugar central. O gênero da elegia é definido como um lamento pela



morte de um ente querido ou outro acontecimento infeliz. Nas elegias anglo-saxônicas, observamos um espírito de perda universal que muitas vezes reflete sobre a transitoriedade das coisas mundanas (García Tortosa 1985). Essas composições são baseadas em um “contrasting pattern of loss and consolation, ostensibly based upon a specific personal experience” (Greenfield 1962), portanto, analisaremos como o caráter das experiências pessoais se manifesta nos diferentes poemas, tanto no uso da pessoa gramatical como nos diferentes recursos e tópicos poéticos. A comparação entre as diferentes elegias nos permitirá apreciar a riqueza na expressão do sofrimento, que vai desde a exposição objetiva de um presente marcado pela destruição até a resignação diante do inevitável, atingindo em certos casos um tom desolador e comovente, mais além de qualquer conforto.

**Palavras-chave:** Elegias anglo-saxônicas – sofrimento – transitoriedade – poesia lírica – Idade Média

### Abstract

In this work we will focus on the analysis of the experience of pain and the nuances that its representation acquires in the “Anglo-Saxon elegies”. These are the first poetic compositions written in the British Isles, which depart from the heroic tradition to give voice to the “expression of feeling” (Misiego 1970). As Borges claims, these are “personal poems”, “poems by men who speak of their loneliness and melancholy” (2000: 94), in which the lyrical subject usually takes a central role. The genre of the elegy is defined as a lament at the death of a loved one or other unfortunate event. However, in the Anglo-Saxon elegies we will observe a sense of universal loss that is often accompanied by a reflection on the transience of worldly things (García Tortosa 1985). These compositions are based on a “contrasting pattern of loss and consolation, ostensibly based upon a specific personal experience” (Greenfield 1962), therefore we will study how the nature of these personal experiences is manifested in the different poems, both in the use of the grammatical person as in the use of various poetic topics. The comparison of different elegies will allow us to appreciate the richness in the nuances of the expression of suffering, ranging from the objective exposition of a present marked by destruction to the resignation in the face of the inevitable, even reaching in certain occasions a desolate and heartbreaking tone. beyond any comfort.

**Keywords:** Anglo-Saxon elegies – suffering – transience – lyric poetry – Middle Ages

\*\*\*

### Una breve introducción a las elegías anglosajonas

En este trabajo nos abocaremos al análisis de la experiencia del dolor y los matices que adquiere su representación en los poemas denominados “elegías anglosajonas”. El cotejo de diferentes textos nos permitirá apreciar la riqueza en la gradación de la expresión del sufrimiento, que va desde la exposición objetiva de un presente signado por la destrucción a la resignación frente a lo inevitable, alcanzando en ciertos casos un tono desolado y desgarrador, más allá de cualquier consuelo.

En primer lugar, debemos recordar que se trata de las primeras composiciones poéticas escritas en las islas británicas, en el dialecto sajón occidental tardío, la variedad

lingüística literaria empleada en el sudoeste desde el reinado de Alfredo el Grande (849-899). Son textos que se apartan de la tradición heroica para dar voz a la “expresión del sentimiento”<sup>1</sup>. Como afirma Jorge Luis Borges, nos encontramos con “poemas personales”, “poemas de hombres que dicen su soledad y su melancolía”<sup>2</sup>, en los que el sujeto lírico suele ocupar un lugar central. Estos textos han sido conservados en un único manuscrito, el *Exeter Book*, del siglo X. No obstante, la datación del manuscrito no da cuenta del origen espacial y temporal de cada poema, por lo que se han propuesto diversas hipótesis que varían desde Wessex a Northumbria y desde el siglo VIII hasta el X. En este mismo códice conviven poemas religiosos, lírico-elegíacos, heroicos y dos series de adivinanzas. Desde el siglo XIX, la crítica ha acordado reunir algunos de estos textos en un *corpus* que ha clasificado como ‘elegías’. Si bien en las diferentes antologías el número varía entre siete y nueve, podemos destacar las composiciones más representativas: *The Seafarer*, *The Wanderer*, *The Wife’s Lament*, *The Husband’s Message*, *The Ruin*, *Deor* y *Wulf and Eadwacer*.

El género de la elegía, variante de la poesía laudatoria, se define como un lamento ante la muerte de un ser querido o ante otro hecho desgraciado. Si bien este es uno de los sentidos que ha adquirido en la historia de la poesía inglesa, el *corpus* anglosajón se inscribe en una línea diferente, que según Juan Camilo Conde Silvestre se caracteriza por presentar una “meditación en soledad sobre el sufrimiento y la desgracia que afectan al ser humano”<sup>3</sup>. En su edición crítica de 1992, Anne Klinck advierte que la definición resulta *slippery*, ya que estos poemas no son elegías “in the classical sense of compositions in elegiac metre, nor in the tradition of the English pastoral elegies modelled on the eclogue and the idyll”. Es por ello que la autora propone una caracterización que se centra en el tono, la estructura y los temas abordados:

The concept of ‘elegy’ in an Anglo-Saxon context provides us with a convenient locus for particular themes: exile, loss of loved ones, scenes of desolation, the transience of worldly joys. The elegiac themes are presented

---

<sup>1</sup> MISIEGO, Micaela (1970), *Los orígenes de la civilización anglosajona*, Barcelona, Ariel, pp. 231.

<sup>2</sup> ARIAS, Martín y HADIS, Martín (eds.), (2000), *Borges profesor: Curso de literatura inglesa dictado en la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Emecé, pp. 94

<sup>3</sup> CONDE SILVESTRE, Juan Camilo, (1994), *Crítica literaria y poesía elegíaca anglo-sajona: Las ruinas, El exiliado errante y El navegante*, Murcia, Secretariado de publicaciones, Universidad de Murcia, pp 18.

in a lyrical-reflective mode with characteristic features such as monologue, personal introduction, gnomic or homiletic conclusion<sup>4</sup>.

En su ensayo “La estructura temática de las elegías anglosajonas” (1985), Francisco García Tortosa observa en estas meditaciones un espíritu de pérdida universal que se demora en la reflexión sobre la transitoriedad de las cosas mundanas. Encontramos también la referencia a ese carácter universal tanto en la perspectiva de Norah Kershaw, quien describe los poemas como “studies of situation or emotion applied to imaginary and nameless persons who are detached from any definite associations of time and place”<sup>5</sup>, como en la caracterización de Stanley Greenfield de estos hablantes como figuras tipo que unifican una perspectiva moral o etopéyica con respecto a asuntos de alcance general<sup>6</sup>. En este mismo sentido, Chambers afirma que se trata de poemas filosóficos, “contemplaciones de la vida en su carácter total”<sup>7</sup>, que tienden al pesimismo como nota característica del estado de ánimo anglosajón.

Ahora bien, más allá de la universalidad de la experiencia representada y del carácter tipificado de estas voces, nos interesa subrayar la importancia que adquieren la subjetividad y la representación del sentimiento ya que, como dijimos, se trata del aspecto más novedoso de este *corpus*. Si bien la crítica ha advertido el cariz elegíaco que predomina en el final de *Beowulf*, el poema épico más célebre de la tradición germánica y, si bien esta tradición aún resuena en el *corpus* que analizaremos, en las elegías anglosajonas el elemento aglutinante más destacado es “su tono personal e íntimo”<sup>8</sup>. Así, como señala Conde Silvestre, en estos textos se conjuga la experiencia personal individualizada y la expresión de una actitud moral hacia la misma que facilita su generalización. En palabras de Anne Hibbert, “the abstract/personal paradox is a striking feature” y esta paradoja debe haber sido delineada por los poetas para lograr un efecto sobre su audiencia:

The poet’s aim must have been to create a situation which his audience recognised as universal. It is the generally recognisable emotion on which

---

<sup>4</sup> KLINCK, Anne, (1992), *Old English Elegies. A critical edition and genre study*, Montreal, McGill-Queen’s University Press, pp 11. Todas las citas referenciadas en inglés pertenecen a textos teórico-críticos publicados originalmente en este idioma que no cuentan con una edición crítica en español.

<sup>5</sup> KERSHAW, Norah (ed.), (1922), *Anglo-saxon and Norse Poems*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 6.

<sup>6</sup> Citado en CONDE SILVESTRE, Juan Camilo, *op. cit.*, pp 17.

<sup>7</sup> Citado en BRUGGER, Ilse de, (1954), *Las Elegías Anglo-Sajonas*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, pp. 5.

<sup>8</sup> GARCÍA TORTOSA, Francisco, (1985), “La estructura temática de las elegías anglosajonas”, en GALVÁN REULA, J. (ed.) *Estudios literarios ingleses: Edad Media*, Madrid, Cátedra, pp 46.

he concentrates, omitting details which would limit it to one person, one occasion. His skill is to create a state of mind that is intense in quality, while remaining vague in its specific associations<sup>9</sup>.

En cuanto a la estructura interna, estas composiciones se fundan, según Stanley Greenfield, en un “contrasting pattern of loss and consolation, ostensibly based upon a specific personal experience”<sup>10</sup>. En el presente trabajo nos dedicaremos al análisis de cuatro elegías (*The ruin*, *The Wanderer*, *Wulf and Eadwacer* y *The Wife’s Lament*) para advertir el carácter variado de esas experiencias personales y de las reacciones ante ellas, que se manifiesta en los distintos poemas tanto en el uso de la persona gramatical como en el empleo de diferentes recursos y tópicos poéticos. En cuanto al primer aspecto, observaremos que, aunque en el *corpus* predomina la primera persona, la aparición de la tercera persona permitirá tomar distancia del sufrimiento y asumir un tono impersonal propio de la meditación filosófica. Asimismo, compararemos cómo funciona el contraste pérdida/consuelo en cada uno de estos cuatro textos.

### **Distanciamiento y meditación en torno al sufrimiento: *The ruin* y *The Wanderer***

El poema *The ruin* presenta una descripción en tercera persona de los restos de una antigua ciudad romana, que con frecuencia se ha identificado con Bath, por la mención de los baños termales. Desde los primeros versos predominan las imágenes ligadas al deterioro y la decadencia: “Destruídas por el destino, las mansiones están en ruinas; la obra de los gigantes se está deshaciendo. Los techos están caídos, las torres desmanteladas (...) El frío se ha instalado sobre la argamasa, los techos están rotos, quebrados, caídos, carcomidos por su edad”<sup>11</sup>. Como señala Misiego, esta ciudad se convierte en símbolo de lo pasajero de la conducta humana y de la vida en general y el poeta no moraliza ni habla sentimentalmente, sino que presenta este cuadro de “manera objetiva y desinteresada”<sup>12</sup>. Críticos como Christopher Abram han señalado la presencia del tópico del *encomium urbis*, que el autor puede haber tomado de la tradición latina.

---

<sup>9</sup> HIBBERT, Anne, (1969), *Old English Elegy and Critical Tradition*, University of British Columbia, pp 15. Tesis disponible online en

<https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/831/items/1.0104121>

<sup>10</sup> Citado en KLINCK, Anne, (1992), *op. cit.*, pp 11.

<sup>11</sup> BRUGGER, Ilse de, *op. cit.*, pp 21. Las traducciones de las elegías corresponden a Ilse de Brugger, excepto *The Wanderer*, para cuyo análisis recurrimos a la traducción realizada por Jorge Luis Borges, incluida en el volumen *Borges profesor*, editado por Martín Arias y Martín Hadis.

<sup>12</sup> MISIEGO, Micaela, *op. cit.*, pp 245.

Sus versos describen con detalle la arquitectura de esa admirable ciudad que ahora se halla derruida, así como las costumbres de sus habitantes, representantes de un pasado ilustre:

Era grande el tumulto de los hombres; en muchas salas [se tomaba] hidromel y había hombres alegres en abundancia hasta que el poderoso destino trastornó todo esto. Los anchos muros se desmoronaron; sobrevinieron los días de la pestilencia y la muerte llevó consigo toda la valentía de los hombres<sup>13</sup>.

Como podemos observar, la pérdida se expresa a partir de un tono distanciado, pero el fuerte contraste entre las imágenes luminosas ligadas a la vida y a la felicidad y, el campo semántico en torno a la oscuridad y la destrucción, revelan la magnitud de esta desgracia. Además, la mención del destino adquiere un tono fatalista y remite a la fuerza devastadora que afecta todo lo humano, conocida por estos pueblos con el nombre de *wyrd*.

Por otra parte, las imágenes del banquete se asocian con los “hombres alegres de corazón, relucientes de oro, ataviados esplendorosamente” que “lucían sus armaduras mirando los tesoros, la plata, las piedras preciosas, las riquezas, los bienes, las joyas suntuosas”<sup>14</sup>. En este sentido, la descripción nos recuerda las celebraciones realizadas en el palacio de Hérot una vez que Beowulf vence a Grendel, en la primera hazaña que se narra en el poema. Es decir, en *The ruin* el pasado de gloria parece identificarse con la generación de los héroes, “hombres de espíritu emprendedor” que en el presente “la tierra retiene en su seno”. De esta manera, las ruinas mismas, los restos de una civilización perdida, suscitan la composición poética y la reflexión filosófica:

*The Ruin* takes this image and expands it with unparalleled detail of the remains themselves, making the overall tone of the poem – in the words of R. F. Leslie – ‘an imaginative nostalgia for a glorious past, stimulated by a particular scene spread out before the poet’s eyes’. The overall theme, much more so than in the personal elegies, is simply *sic transit gloria mundi*<sup>15</sup>.

En cuanto a la elegía *The Wanderer*, su título ha sido traducido como “Elegía del hombre errante” por Borges, en la versión que seguiremos, pero traductores más recientes como Luis y Jesús Lerate (1986) y Conde Silvestre (1994) deciden unir las dos

---

<sup>13</sup> BRUGGER, Ilse de, *op. cit.*, pp 21.

<sup>14</sup> BRUGGER, Ilse de, *op. cit.*, pp 21.

<sup>15</sup> ABRAM, Christopher, (2000), “In Search of Lost Time: Aldhelm and The Ruin”, en *Quaestio (Selected Proceedings of the Cambridge Colloquium in Anglo-Saxon, Norse, and Celtic)*, vol. 1, pp 25. Disponible online en <https://www.ucl.ac.uk/~ucmgcab/ruin.html>

acepciones del término *wanderer* y proponen “El exiliado errante”. Micaela Misiego nos remite a un vocablo de la lengua original que etimológicamente alude a esta condición: “la palabra anglosajona *eardstapa*, el que anda errante *-stapa-* de un lugar habitado *-eard-* a otro”<sup>16</sup>. En el comienzo del poema encontramos unos pocos versos en tercera persona que presentan el marco narrativo e introducen la voz del sujeto lírico, quien comienza a recordar sus experiencias pasadas. Para este viajero el momento actual es pesaroso, solitario pero, aunque la primera persona dé cuenta de sus sentimientos, insiste en la reticencia en la mostración del dolor: “No hay nadie ya entre los vivos a quien yo me atreva a decir mis sentimientos. Sé que es de hecho una noble virtud en un hombre el sujetar su pecho, retener su corazón”<sup>17</sup>. Tal como advierte García Tortosa, “este desgarró entre la discreción y la comunicación colorea todo el poema, ya que el narrador se niega a sí mismo el derecho a lamentarse y, sin embargo, la pena se desborda a lo largo de más de cien versos”<sup>18</sup>. Las expresiones metafóricas en torno a la sujeción del sentimiento aluden a una axiología propia de estos grupos guerreros y el mismo campo semántico se reitera unos versos después, en los que ya se menciona más claramente la situación personal del exilio:

[...] aquellos ansiosos de fama retienen sus pesares en su propio corazón. Así, yo también debo encadenar mi sentir –atormentado y triste, alejado de mi hogar, extrañando a mi gente– desde que hace ya años debí partir, miserablemente, desolado como el invierno, sobre las olas<sup>19</sup>.

La experiencia del exilio se repite en otros poemas del *corpus*, ya que se trata de una problemática vinculada con la organización social de estos pueblos, así como con los hechos históricos de la época de composición de los poemas. En primer lugar, debemos recordar que uno de los valores fundamentales de la sociedad germánica medieval era la relación de lealtad entre señor y vasallo dentro del denominado *comitatus*. Conde Silvestre afirma: “aunque en la gradación social de los germanos se incluye la categoría de hombres libres con plenos derechos, estos no se ejercían de forma individual, sino que funcionaban únicamente cuando el sujeto formaba parte del grupo”. Por lo tanto, la vinculación del individuo con el palacio de un noble o *meadhall* “actúa como uno de los polos de la visión social anglosajona, en cuyo extremo contrario se sitúa el exilio, la expulsión del grupo y la privación de derechos como forma de castigo para quien

<sup>16</sup> MISIEGO, Micaela, *op. cit.*, pp 245.

<sup>17</sup> ARIAS, Martín y HADIS, Martín, *op. cit.*, pp 371.

<sup>18</sup> GARCÍA TORTOSA, Francisco, *op. cit.*, pp 58.

<sup>19</sup> ARIAS, Martín y HADIS, Martín, *op. cit.*, pp 371.

incumple las normas de convivencia”<sup>20</sup>. En segundo término, queremos advertir que los poemas fueron compuestos en época de migraciones y guerras internas (siglos VII a IX), por lo que reflejan ese carácter inestable y frágil de la vida y la felicidad humanas, en tanto el hombre está expuesto siempre a la destrucción y a la pérdida.

Como señala García Tortosa, “el *meadhall* epitomiza la privación más dolorosa” en tanto representa el orden, la diversión y la seguridad, mientras que quien es expulsado debe sobrellevar “una vida de insolidaridad animalesca”<sup>21</sup>. En *The Wanderer*, el sujeto lírico expresa un hondo dolor porque extraña el amor del amigo, del señor, pero la forma discursiva que elige es una vez más la generalización de la experiencia. Ya no se refiere a sí mismo como individuo sino que utiliza distintas perífrasis que remiten a los hombres que comparten estas vivencias: “aquel que tiene pocos confidentes”, “quien se ve forzado a dejar atrás los consejos de su querido señor”. De esta manera, introduce una escena en la que “el hombre sin amigos” sufre tal desazón que cree ver de nuevo a su señor, “en una visión grandiosamente desarrollada” en la cual “todo lo pasado se convierte en actualidad”<sup>22</sup>: “imagina este que abraza y besa a su señor y deposita en su rodilla su cabeza y su mano como hacía antaño, en días pasados, cuando disfrutaba de los beneficios del trono”<sup>23</sup>. De ahí que el regreso a su presente penoso, frío, entre olas oscuras y escarcha, sea tanto más desesperante:

Pero luego despierta, ve ante sí las flavas olas, las aves marinas que se bañan peinando sus plumas, la escarcha que cae y la nieve que se arremolina en el granizo. Se vuelven entonces aún más profundas las heridas de su corazón, doliente por su querido señor; sus penas se renuevan<sup>24</sup>.

En este pasaje, podemos observar que “el individuo en su situación particular y la naturaleza como poderosa protagonista cautivan todo el interés”<sup>25</sup>, lo que nos permite introducir otro rasgo característico de este *corpus*: la presencia del paisaje como un aspecto íntimamente asociado a las emociones. La crítica ha destacado el sentimiento de la naturaleza que se exterioriza en las elegías, naturaleza que se ofrece especialmente bajo la forma del mar y sus costas. No obstante, como advierte Brugger, “no es el mar pacífico, bañado en luz como lo conciben los pueblos meridionales, sino el mar bravo,

---

<sup>20</sup> CONDE SILVESTRE, Juan Camilo, *op. cit.*, pp 19.

<sup>21</sup> GARCÍA TORTOSA, Francisco, *op. cit.*, pp 49.

<sup>22</sup> BRUGGER, Ilse de, *op. cit.*, pp 9.

<sup>23</sup> ARIAS, Martín y HADIS, Martín, *op. cit.*, pp 372.

<sup>24</sup> ARIAS, Martín y HADIS, Martín, *op. cit.*, pp 372.

<sup>25</sup> BRUGGER, Ilse de, *op. cit.*, pp 8.

enfurecido, el temible adversario contra cuyos impactos el hombre debe precaverse”<sup>26</sup>. De este modo, si por un lado el océano y su fauna son la única compañía del exiliado y comparten su desgracia, los peligros que auspicia la navegación también evocan la caducidad de la existencia. La intensidad con la que se describen los espacios, fundada en la “detallada observación de lo hermoso y lo sublime”, es destacada por la crítica como el rasgo más moderno de estos poemas: los objetos naturales, “según el humor del poeta, brillan con su alegría o se oscurecen con su pesadumbre”<sup>27</sup>.

La reflexión acerca de la transitoriedad de este mundo no se ciñe a las relaciones personales y a la felicidad humana, sino que ciertos pasajes de *The Wanderer* nos remiten nuevamente al tema de la ruina y de la decadencia de las civilizaciones que abordamos en la primera elegía. Tal como sucedía en la cita anterior, las meditaciones se depositan en una figura que permite la generalización, “el guerrero sabio”, quien cavila acerca de “cuán horrible será cuando todas las riquezas de este mundo se hayan consumido, de la misma forma en que en muchos lugares sobre la tierra se yerguen hoy mismo edificios en ruinas, antiguas paredes golpeadas por el viento, cubiertas de hielo”<sup>28</sup>. Es interesante advertir que, en este punto, la estructura del poema se torna más compleja, ya que se introduce una nueva voz poética. De esta manera, se profundiza el distanciamiento entre el discurso del exiliado y la puesta en palabras de la aflicción por la pérdida:

Aquel que observara pausadamente esos viejos muros y reflexionara en profundidad sobre nuestra oscura vida, recordaría un sinnúmero de lejanas batallas y éstas serían sus palabras:

‘¿A dónde se ha ido el caballo?

¿A dónde las gentes?

¿Dónde está el distribuidor de tesoros? [...]

¿Dónde está la algarabía de la sala? [...]

En este fragmento podemos destacar la aparición del tópico clásico del *ubi sunt*, es decir, la pregunta por el destino de aquellos que han partido, que han muerto. La insistencia en las interrogaciones genera un *in crescendo* en el tono del lamento y, al mismo tiempo, enumera aquellos aspectos que condensan una cosmovisión heroica (los

---

<sup>26</sup> BRUGGER, Ilse de, *op. cit.*, pp 14.

<sup>27</sup> MISIEGO; Micaela, *op. cit.*, pp 244.

<sup>28</sup> ARIAS, Martín y HADIS, Martín, *op. cit.*, pp 373.

<sup>29</sup> ARIAS, Martín y HADIS, Martín, *op. cit.*, pp 373.



caballos de los guerreros, el señor generoso, el banquete). En su ensayo *Perceptions of transience*, Catherine Fell analiza este pasaje y sostiene que el poeta rememora estos elementos para generar un efecto emotivo y provocar la reflexión de su auditorio:

the poet moves on to specify loss in terms which would naturally suggest to the Anglo-Saxon audience their own culture. When he asks where is the treasure-giver or where are the joys of the hall he is not inviting them to take a historical perspective as the poet of *The Ruin* did. He uses the remnants of a Roman past to focus on transience and mortality then shifts to emotive rhetoric evoking the same themes within a local context. His purpose is to demonstrate the inadequacy of the earthly in the light of the eternal<sup>30</sup>.

La autora procura esclarecer la contraposición entre lo terrenal y lo eterno desde la perspectiva de los pueblos anglosajones; para ello apela a la etimología de la palabra utilizada para referirse a la vida mundana: “The word that the Anglo-Saxons use most often for the temporary nature of things of this world is *læne*, ‘lent’ or ‘on loan’, contrasted mostly with the *ece*, ‘eternal’ nature of things of the next. The things that are *læne* are divisible into three: life itself, property and happiness”<sup>31</sup>. Más allá de que en el momento de la composición de las elegías la mayor parte de los pobladores de las islas habían adoptado ya la religión cristiana, Fell advierte que “The Anglo-Saxons had a poetic and cultural inheritance which did not disappear because of Christian educated literary sensibilities”, es por ello que en estos textos se percibe “the anguished affection with which a Christian poet regards those lovely things of the world that the preacher tells him to despise”<sup>32</sup>.

En *The Wanderer*, el poeta medita una y otra vez sobre el efecto destructor del tiempo, con versos que se tornan sentenciosos: “Todo es perecedero en esta tierra [...] La riqueza es pasajera, los amigos se pierden, el hombre es efímero, los parientes perecen”. En esta elegía las alusiones religiosas son escasas, aunque los versos finales exhiben un enfoque cristiano acerca de la trascendencia, que concede una esperanza y contrasta con el tono pesimista general: “Tendrá fortuna aquel que busca la misericordia y el consuelo del Padre de los cielos, en quien reside para nosotros toda permanencia”<sup>33</sup>. Según Conde Silvestre, *The Wanderer* puede ser entendido como un palimpsesto bajo el que se

---

<sup>30</sup> FELL Catherine (2013), “Perceptions of transience” en GODDEN, Malcolm y LAPIDGE, Michael (eds.) *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, pp 189.

<sup>31</sup> FELL, Catherine, *op. cit.*, pp 181.

<sup>32</sup> FELL, Catherine, *op. cit.*, pp 187.

<sup>33</sup> ARIAS, Martín y HADIS, Martin, *op. cit.*, pp 374.

vislumbran las tradiciones pagana y cristiana<sup>34</sup>. Por su parte, Klinck coincide en que la fe emerge claramente en la introducción y en la conclusión, aunque en el cuerpo del poema se detectan indicios de una perspectiva amplia, que eventualmente permitiría superar la tragedia que espera a los héroes en este mundo; según esta crítica, las referencias a un señor terreno podrían remitirnos, por contraste, a su contraparte celestial<sup>35</sup>. Hibbert concluye que no tiene sentido buscar interpolaciones ni plantear un contraste entre el marco y el cuerpo del poema: “there is no conflict between the middle of the poem and its opening and close. The moral attitude of the former, though it shows the gloomy fatalism dating from pagan times, is secular rather than pagan, and the Christian teaching is of a pretty general kind”<sup>36</sup>.

Para concluir este análisis, señalaremos que la estructura de esta elegía “manifiesta la desaparición del marco narrativo y del elemento biográfico primitivo en beneficio del aumento de los contenidos filosóficos”<sup>37</sup>, tal como se observa en los versos finales pertenecientes al marco, en los que la tercera persona retoma el discurso y se refiere a las palabras del exiliado diciendo “Así habló el sabio de corazón, y se sentó a meditar”<sup>38</sup>. Como sostienen Fulk y Cain, el tono axiomático y proverbial es un rasgo típico de la poesía en *Old English*, ya que los textos cumplían una función fundamental en la conservación y transmisión de conocimientos y valores:

The nature of gnomic verse is preservative, transmitting accumulated wisdom. [...] Modern readers may be tempted to discount the importance of gnomic utterances, but a careful reading reveals that the sententious elements are often essential to a poet’s aims, serving as palpable evidence of the value of hard experience<sup>39</sup>.

### **El dolor atravesado por el género: *Wulf and Eadwacer* y *The Wife’s Lament***

A continuación, nos referiremos a otras dos elegías, *Wulf and Eadwacer* y *The Wife’s Lament*, las cuales se distinguen dentro de este *corpus* por estar escritas desde una perspectiva femenina. En ellas aparece un carácter amatorio que establece una distancia aun mayor con la tradición épica, en la que eran escasos los personajes femeninos. En

<sup>34</sup> CONDE SILVESTRE, Juan Camilo, *op. cit.*, pp 27.

<sup>35</sup> KLINCK, Anne, (1992), *op. cit.* pp 32.

<sup>36</sup> HIBBERT, Anne, *op. cit.*, pp 112.

<sup>37</sup> CONDE SILVESTRE, Juan Camilo, *op. cit.*, pp 24.

<sup>38</sup> ARIAS, Martín y HADIS, Martin, *op. cit.*, pp 374.

<sup>39</sup> FULK, Robert y CAIN, Christopher (eds.), (2013), *A History of Old English Literature*, Editorial Wiley-Blackwell, versión digital, posición Kindle 884.

ambas composiciones, la reconstrucción de la historia que se narra resulta bastante dificultosa, no obstante, la anécdota resulta secundaria con respecto a la exteriorización de los sentimientos que despiertan la separación del amado y la añoranza de la felicidad compartida. En estas elegías la primera persona desnuda su dolor, lo manifiesta en exclamaciones, en interjecciones, en maldiciones. No hay esperanza para estas mujeres, no se avizora ningún tipo de consuelo y no hallamos tampoco referencias cristianas que prometan trascendencia.

En su tesis doctoral, “Female characterisation in Old English poetry”, Anne Klinck advierte que estos dos poemas son “more truly lyrical in the modern sense”, ya que en ellos se recrea una emoción personal y espontánea, individual, mientras que el resto de las elegías tienen una implicación filosófica más amplia. Por otra parte, la aparición del punto de vista femenino abre un nuevo matiz en la representación del ánimo del hablante: “their presentation of mood is both freer in its use of association and more concentrated in its effects”. Dado que ambos textos se centran en la relación entre dos sujetos particulares, tienen *a precision and a narrow focus* que otorga a estos poemas tanto delicadeza como agudeza en la expresión<sup>40</sup>. Otro rasgo distintivo que detecta la autora es que *Wulf and Eadwacer* y *The Wife’s Lament* se centran más en la descripción del presente, por lo que las referencias al pasado son vagas y oscuras; pero el efecto de lectura generado es de “greater intimacy and verosimilitude as far as the presentation of feeling is concerned”<sup>41</sup>.

*Wulf and Eadwacer* es la composición más enigmática del *corpus* e incluso ha llegado a considerarse como una obra perteneciente a la colección de adivinanzas o *riddles* “a causa de su escueta ambigüedad, que invita a diversas interpretaciones”<sup>42</sup>. Hoy se considera como un fragmento de una desconocida narración más extensa, “dada la brusquedad del principio y la imprecisión del final”<sup>43</sup>. Según una de las lecturas más aceptadas, la narradora teme por Wulf, su amante proscrito, quien está en una isla diferente a la que se encuentra ella. Su preocupación es que quienes habitan allí, ‘hombres crueles’, tal vez de la familia de esta misma mujer, lo maten. Como afirma

---

<sup>40</sup> KLINCK, Anne, (1976), “Female characterisation in Old English poetry”, University of British Columbia, pp 182-183. Tesis disponible online en <https://open.library.ubc.ca/media/download/pdf/831/1.0093874/1>

<sup>41</sup> KLINCK, Anne, (1976), *op. cit.* 185.

<sup>42</sup> LERATE Luis y LERATE Jesús, (2017), *Beowulf y otros poemas anglosajones (ss. VII-X)*, Madrid, Alianza, pp 223.

<sup>43</sup> GARCÍA TORTOSA, Francisco, *op. cit.*, pp. 62.

Klinck, la perspectiva femenina revela rasgos distintivos de esa situación de soledad y aislamiento: “Women not under the protection of members of their kin –like the banished wife, or subject to tyrannical guardianship- like the narrator of *Wulf and Eadwacer*, would suffer especially”<sup>44</sup>. Más allá del “carácter críptico de las relaciones entre los diferentes personajes”<sup>45</sup>, Wulf, Eadwacer (quien tal vez sea el esposo) y la mujer, nos interesa detenernos en la expresión de la ansiedad y el dolor por la ausencia del amado, que en este caso se manifiesta como llanto: “He esperado a mi Wulf con ansias que vagaban hacia la lejanía, cuando el tiempo era lluvioso y yo estaba sentada llorando”<sup>46</sup>. La naturaleza que rodea a la narradora acompaña su desasosiego: como dijimos, ella se encuentra en una isla “rodeada estrechamente por tierras pantanosas”, cuyo clima lluvioso remeda su llanto. Según Klinck, en esta elegía las islas funcionan como símbolo de la separación de los amantes. La voz femenina utiliza las repeticiones y las exclamaciones para pronunciar su llamado desesperado y exponer su aflicción: “¡Oh, Wulf, Wulf mío!, mis ansias por verte me han enfermado, tus escasas visitas, el corazón entristecido, y no la falta de alimento”<sup>47</sup>. Como, vemos, el nombre del amante es acompañado por el posesivo y los efectos devastadores de la separación se plasman no sólo en un órgano como el corazón, metáfora altamente cristalizada, sino en un estado de enfermedad cuyas causas son sentimentales y no físicas. Hacia el final, la narradora cambia su destinatario y se dirige al despreciado Eadwacer, tornando su angustia en ira, para concluir con una reflexión acerca de su relación con este último, tan diferente al vínculo amoroso que tuvo con Wulf: “Les es fácil separar aquello que nunca fue unido, la canción de nosotros dos”. En este sentido, coincidimos con la apreciación de Hibbert, quien señala: “Even when the reader fails to understand the poem completely, the force of its concentrated emotion is impressive”<sup>48</sup>.

Por su parte, *The Wife's Lament* se construye como el monólogo de la mujer apartada de su esposo, quien la ha abandonado o bien la ha echado de su casa, según las diferentes interpretaciones de los críticos. Luego ella ha sufrido persecuciones, ha realizado una travesía, y se encuentra en el presente morando sola en un bosque, donde canta acerca de su constante pesar: “Compongo esta canción expresando mi profunda tristeza y mi

---

<sup>44</sup> KLINCK, Anne, (1976), *op. cit.* 175.

<sup>45</sup> GARCÍA TORTOSA, Francisco, *op. cit.*, pp. 64.

<sup>46</sup> BRUGGER, Ilse de, *op. cit.* pp 39.

<sup>47</sup> BRUGGER, Ilse de, *op. cit.* pp 39.

<sup>48</sup> HIBBERT, Anne, *op. cit.*, pp 163.

suerte personal. [...] Nunca he soportado más miserias, entre nuevas y viejas, que en estos momentos. Siempre estoy sufriendo el tormento de mi exilio”<sup>49</sup>. Es interesante advertir que la crítica no ha aceptado unánimemente que el narrador sea una mujer, pese a las formas gramaticales femeninas que aparecen en el poema, sino que ha propuesto que esta elegía también alude a un conflicto entre un señor y su siervo. Esta lectura se funda en la similitud entre los dos tipos de lazo, tal como explica Klinck: “The fact that *The Wife’s Lament* has so persistently been regarded by some of its modern readers as the speech of a man is the result of the correspondence between the two relationships of thane-lord and wife-husband”<sup>50</sup>. No obstante, estas interpretaciones se sostienen en enmiendas al texto original y no constituyen la interpretación predominante.

El exilio femenino narrado en el poema puede deberse, según Brugger, a acusaciones de infidelidad o hechicería, ya que eran delitos cuya pena era justamente la expulsión del hogar. Tal como el narrador de *The Wanderer*, la esposa se caracteriza a sí misma como “la exiliada sin amigos”, carencia que se enfatiza unos versos más tarde: “En este lugar tenía yo pocos amigos queridos y leales”. Su desamparo es aún mayor porque la familia de su esposo, de quien depende, ha intrigado contra ella y contra la felicidad de su matrimonio: “Los parientes del hombre en sus pensamientos secretos se pusieron a conspirar para separarnos de modo que debiéramos vivir lo más miserablemente, lo más alejados en este mundo y una gran nostalgia se apoderó de mí”<sup>51</sup>. Este abrumador sentimiento de nostalgia se vincula con la situación social de la mujer en el mundo anglosajón:

The especial helplessness of women, subject to male guardianship, and male decisions over which they have no control, is an important element in the poems [‘Wulf y Eadwacer’ y ‘The Wife’s Lament’]. The anguish of the speakers is particularly acute because they long for the presence of one essential person, and because they are piercingly aware of their inability to change the situation<sup>52</sup>.

Nuevamente el paisaje acompaña la tristeza del sujeto lírico: “Los valles [los veo] oscurecidos; hay altas colinas, duras fortificaciones cubiertas con rosales silvestres, mansiones vacías de alegría”. Asimismo, las expresiones “cueva de tierra” y “sala de la tierra” con las que se alude al lugar donde se encuentra en el presente “suggest

<sup>49</sup> BRUGGER, Ilse de, *op. cit.* pp. 35.

<sup>50</sup> KLINCK, Anne, (1976), *op. cit.* 172.

<sup>51</sup> BRUGGER, Ilse de, *op. cit.* pp. 35.

<sup>52</sup> KLINCK, Anne, (1976), *op. cit.* 189.

imprisonment [...], the oppressive confinement of a dungeon”, “enclosing her in a living death”<sup>53</sup>. Por otra parte, la mención del espacio de “la enramada del bosque” se podría vincular con áreas naturales utilizadas como santuarios o refugios que “contenían árboles sagrados y quizás estaban formados por ellos”<sup>54</sup>. De ahí que esta mujer busque infructuosamente alcanzar algo de paz bajo la encina, donde se sienta durante los días del verano: “Allí puedo lamentar mis miserias, muchos sufrimientos, pues nunca puedo apaciguar las preocupaciones de mi espíritu ni todas estas nostalgias que se han apoderado de mí en esta vida”<sup>55</sup>.

Esta pesadumbre se centra una vez más en el contraste entre el pasado y momento actual, representados en este caso por los juramentos de amor y el posterior abandono: “Muy a menudo los dos nos prometimos mutuamente que nada nos separaría a excepción de la muerte. Ahora esto ha cambiado. Ahora es como si nuestra amistad no hubiera existido nunca”. Su angustia se acrecienta ante la comparación con la felicidad ajena, felicidad que aparece ligada a la relación amorosa y, particularmente, al lecho compartido: “Hay amigos amantes que viven en esta tierra, ellos tienen su lecho; mientras yo al amanecer recorro sola esta cueva de tierra”. Como vemos, el lamento es permanente, no hay alivio o desahogo, no hay una esperanza en el futuro o indicios de un posible reencuentro, y por eso la elegía concluye con unos versos amargos que se asemejan a una maldición:

¡Que este joven siempre sienta tristeza y sean dolorosos los pensamientos de su corazón; que él también sea obligado a mostrar una cara alegre lamentándose también en su fuero íntimo, afligido por constantes preocupaciones! ¡Que toda su alegría en este mundo dependa tan solo de él!

para culminar en un último verso en el que la interjección y la exclamación renuevan la expresión del dolor: “¡Ay de quien tenga que sufrir el violento anhelo por un ser querido!”<sup>56</sup>.

Según Catherine Fell, estas dos composiciones comparten con el resto de las elegías la preocupación por la fugacidad de la vida humana, pero, tal como hemos advertido, cambian el enfoque y el tono de la meditación:

---

<sup>53</sup> KLINCK, Anne, (1976), *op. cit.* 186.

<sup>54</sup> MISIEGO, Micaela, *op. cit.* pp 256.

<sup>55</sup> BRUGGER, Ilse de, *op. cit.* pp. 35.

<sup>56</sup> BRUGGER, Ilse de, *op. cit.* pp 35.

What these poems have in common with the ones considered earlier [*The Ruin*, *The Wanderer*, *Deor*] is the focus on transience. What they lack is the theological or philosophical dimension. [...] The preoccupation is with emotional deprivation, the loss of those things which put joy into life, usually expressed in terms of human relationships<sup>57</sup>.

## Conclusiones

Si bien la puesta en discurso del lamento y el sufrimiento es una característica del género elegíaco, hemos visto que adquiere diferentes matices y se plasma a través de múltiples recursos expresivos en los cuatro poemas anglosajones que hemos escogido para el desarrollo de este trabajo. Asimismo, hemos subrayado la transformación que estas composiciones implican en la evolución de la poesía germánica, ya que en ellas predomina la primera persona y esto representa una innovación con respecto a la tradición épica. En palabras de Hibbert, “this poems are full of moments of passionate feeling so strong that belief in the speaker’s reality, and identification with his/her position, is immediate and unquestioning”<sup>58</sup>. Más allá de la cosmovisión compartida con la épica (el pasado memorable de los héroes, la importancia de la relación de *comitatus*, la búsqueda de gloria de los hombres), hemos podido apreciar la configuración de estas voces que cantan sus desgracias personales, desde una perspectiva más distanciada o desde la desesperación, con la intención de reflexionar acerca de la experiencia universal del ser humano y la transitoriedad de la existencia o simplemente con el deseo de desahogar su corazón y narrar sus propios infortunios. A pesar de la marcada reticencia que predomina en la exposición del dolor individual, aun hoy su lectura nos conmueve y nos invita a reconocer, junto con el exiliado, que “ningún hombre se vuelve sabio antes de haber tenido en este mundo su porción de inviernos”<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> FELL, Catherine, *op. cit.*, pp 194.

<sup>58</sup> HIBBERT, Anne, *op. cit.* pp 13.

<sup>59</sup> ARIAS, Martín y HADIS, Martin, *op. cit.*, pp 373.

**Gentileza y dulzura del sentimiento amoroso: Guido Guinizzelli en  
Dante Alighieri**

**Gentileza e doçura do sentimento amoroso: Guido Guinizzelli em  
Dante Alighieri**

**Gentleness and sweetness of the loving feeling: Guido Guinizzelli in  
Dante Alighieri**

*Liliana Swiderski*

**Resumen**

*Al cor gentil rempaira sempre amore*, de Guido Guinizzelli (1230-1276), es considerada una *canzone dottrinale* del stilnovismo, corriente del siglo XIII de la cual es iniciador. En ella se exponen los dos temas claves en esta poética: el sintagma *cor gentil* exalta la nueva aristocracia del espíritu en la que Amor se refugia, basada en la capacidad individual y no en la herencia; en segundo lugar, la *donna angelo* resuelve la tensión entre amor y religiosidad –presente ya en la trovadoresca y en la *Scuola siciliana*–, al considerar a la mujer como mensajera del amor divino y fuente de virtud. Dante Alighieri (1265-1321), máximo exponente del *dolce stil*, retoma estos postulados: tanto en la *Vita nuova* como en el *Convivio* hace referencia a la relación que Guinizzelli establece entre *cor gentil* y Amor. Por otra parte, en el Purgatorio se encuentra con Guinizzelli a quien –con palabras similares a las usadas para exaltar a Virgilio en el mundo clásico–, celebra como padre y máximo poeta moderno. Guinizzelli responde señalándole el alma del precursor Arnaut Daniel, a quien define como *miglior fabbro del parlar materno*, delineando así una genealogía que se inicia con la poesía provenzal. En este trabajo analizaremos cómo Dante Alighieri se erige como continuador y cima de una peculiar concepción del Amor, caracterizada por la *gentilezza* y la *dolcezza*, a partir de la figura de Guido Guinizzelli.

**Palabras clave:** Guido Guinizzelli – Dante Alighieri – *dolce stil* – amor – *gentilezza*.

**Resumo**

*Al cor gentil rempaira sempre amore*, de Guido Guinizzelli (1230-1276), é considerada uma *canzone dottrinale* do stilnovismo, corrente do século XIII da qual é o iniciador. Nela são apresentados os dois temas centrais desta poética: a frase *cor gentil* exalta a nova aristocracia do espírito em que Amor se refugia, baseada na capacidade individual e não na herança; em segundo lugar, a *donna angelo* resolve a tensão entre amor e religiosidade –já presente na poesia



trovadoresca e na Escola siciliana– ao considerar a mulher como mensageira do amor divino e fonte de virtude. Dante Alighieri (1265-1321), o maior expoente da *dolce stil*, retoma estes postulados: tanto na *Vita nuova* como no *Convivio* refere-se à relação que Guinizelli estabelece entre *cor gentil* e Amor. Por outro lado, no Purgatório se encontra com Guinizelli a quem –com palavras semelhantes às usadas para exaltar Virgílio no mundo clássico– celebra como pai e maior poeta moderno. Guinizelli responde apontando para a alma do precursor Arnaut Daniel, a quem define como *miglior fabbro del parlar materno*, traçando assim uma genealogia que se inicia com a poesia provençal. Neste trabalho analisaremos como Dante Alighieri se posiciona como continuação e ápice de uma concepção peculiar de Amor, caracterizada pela *gentilezza* e a *dolcezza*, baseada na figura de Guido Guinizelli.

**Palavras-chave:** Guido Guinizelli – Dante Alighieri – *dolce stil* – Amor – *gentilezza*.

### Abstract

*Al cor gentil rempaira sempre amore*, by Guido Guinizelli (1230-1276), is considered a *canzone dottrinale* of the stilnovistic lyric, the most important literary movement of the 13th century in Italy. The two key themes in this poetic are introduced in this poem: the phrase *cor gentil* praises the new aristocracy of the spirit in which Love takes refuge, based on individual capacity and not on inheritance; secondly, the *donna angelo* resolves the tension between love and religiosity –already present in the troubadours and in the Sicilian movement– by considering the woman as messenger of divine love and source of virtue. Dante Alighieri (1265-1321), the greatest exponent of *dolce stil*, follows these postulates: both in the *Vita nuova* and in the *Convivio* he refers to the relationship between *cor gentil* and Love established by Guinizelli. On the other hand, in Purgatory he meets Guinizelli and –with words similar to those he used to exalt Virgilio in the classical world– he celebrates him as father and as the greatest modern poet. Guinizelli responds by pointing out the soul of the forerunner Arnaut Daniel, whom he defines as *miglior fabbro del parlar materno*. Thereby, Dante traces a genealogy that begins with Provençal poetry. In this article we will analyze how Dante Alighieri proclaims himself as the continuation and summit of a peculiar conception of Love, characterized by the *gentilezza* and the *dolcezza*, based on the figure of Guido Guinizelli.

**Keywords:** Guido Guinizelli – Dante Alighieri – *dolce stil* – Love – *gentilezza*.

\*\*\*

### Guinizelli en Dante

El poeta y juez Guido Guinizelli, nacido en Bologna aproximadamente entre 1230 y 1240 y muerto en Monselice, Padova, en 1276, es considerado el iniciador de la principal corriente lírica italiana del Medioevo: el *dolce stil novo*. De su obra, han llegado hasta nosotros cinco canciones, quince sonetos y dos breves fragmentos. Su composición más famosa, *Al cor gentil rempaira sempre amore*, es la principal *canzone dottrinale* del stilnovismo, a la que se sumará más tarde otro texto programático fundamental: *Donna me prega*, de Guido Cavalcanti (1258-1300). En *Al cor gentil...*,

Guinizzelli examina la experiencia amorosa mediante dos tópicos que serán claves para esta corriente poética: en primer lugar, el sintagma *cor gentil* exalta la nueva aristocracia del espíritu en la que Amor se refugia, basada en las capacidades del individuo y no en la herencia; en segundo lugar, la figura de la *donna angelo* viene a resolver la tensión entre impulso amatorio y religiosidad –presente ya en la trovadoresca y en la *Scuola siciliana*–, al considerar a la mujer como mensajera del amor divino y fuente de virtud. Dante Alighieri (1265-1321), máximo exponente del *dolce stil*, retoma estos postulados: tanto en el soneto XX de la *Vita nuova*, como en el Tratado IV del *Convivio*, hace referencia a la relación que el poeta boloñés establece entre *cor gentil* y Amor; mientras que en la *Divina Commedia* llevará a su máxima expresión el motivo de la *donna angelo*, asimilación que, como veremos, se anuncia en obras precedentes. Por otra parte, en los cantos del Purgatorio dedicados al stilnovismo, Dante califica a Guinizzelli como su padre y maestro, elogiándolo especialmente por la dulzura de la expresión. Analizaremos, entonces, qué aspectos de la poética de Guido Guinizzelli referidos al sentimiento amoroso son recuperados explícitamente por Dante Alighieri, tanto en lo que refiere a la *donna* como a su propia genealogía poética.

### *Al cor gentil rempaira sempre amore...*<sup>1</sup>

Guido Guinizzelli, en la estela de la trovadoresca y de los poetas sículo-toscanos, incorporará en esta *canzone* las innovaciones por las cuales es considerado el iniciador del stilnovismo desde una triple perspectiva: teológica, bíblica y amatoria (BOWE, 2020, p. 70)<sup>2</sup>. Para Oreste Frattoni, Guinizzelli introduce una argumentación “digna de la prosa científica”, cuya trabazón y firmeza se evidencia en los planos lógico y sintáctico<sup>3</sup>. La composición sigue los lineamientos de la tratadística medieval, al ofrecer una ordenada reflexión acerca de la esencia del amor y sus efectos, racionalización del sentimiento que conducirá a un verdadero *amor intellectualis* y que constituirá, por su componente autorreflexivo, una verdadera innovación respecto de la lírica amorosa precedente. Los primeros versos: “En el corazón gentil se refugia siempre Amor / como

<sup>1</sup> Las traducciones, tanto de las fuentes literarias como de los textos críticos, me pertenecen, salvo las de la *Divina Commedia*, cuyo autor es Nicolás Gómez Ruiz sobre la interpretación literal de Giovanni M. Bertini, según la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos consignada en las notas.

<sup>2</sup> BOWE, David (2020), *Poetry in Dialogue in the Duecento and Dante*, New York, Oxford University Press, p. 70: “Guinizzelli’s *canzone* represents a novel synthesis of theological, scriptural and amorous subject matter and language”.

<sup>3</sup> FRATTONI, Oreste (1978), *Poesía medieval italiana. Antología Bilingüe*, Buenos Aires, CEAL, p. 240.

un pájaro en el verdor del bosque”<sup>4</sup> ofrecen un símil con el mundo natural, el primero de los muchos que articulan el poema, en el que se advierte una especial predilección por aquellos vinculados con la luminosidad –como el sol, las estrellas, las piedras preciosas y el fuego–, que se potencian por su presencia conjunta: “Fuego de amor se prende en corazón gentil / como virtud en piedra preciosa: / desde la estrella no desciende a ella / antes que el sol la vuelva gentil cosa”<sup>5</sup>. La propensión hacia estos elementos exhibe la connotación teológica del sentimiento amoroso, pues para el cristiano Dios es luz:

Cristo mismo se auto presenta así: *egô eímì to phôs tou kósmou*, ‘yo soy la luz del mundo’ (Juan 8, 12). En esta línea está el himno que abre el Evangelio de Juan, obra de arte literaria y teológica, donde el *Lógos*, el Verbo-Cristo, es presentado como ‘luz verdadera que ilumina a cada hombre’ (1, 9).

Esta última expresión es significativa. La luz es asumida como símbolo de la revelación de Dios y de su presencia en la historia. Por un lado, Dios es trascendente y eso es expresado por el hecho que la luz es externa a nosotros, nos precede, nos excede, nos supera. Dios, sin embargo, está también presente y activo en la creación y en la historia humana, mostrándose inmanente, y esto se ilustra en el hecho de que la luz nos envuelve, nos distingue, nos calienta, nos impregna<sup>6</sup>.

Además de su cariz religioso, el concepto de *gentilezza* que postula Guinizelli se inserta, según explica Paolo Borsa, en el debate boloñés en torno a la *nobilitas*, que pretendía darle al término una definición jurídica: “A partir de la mitad del siglo XIII, diversos grupos sociales intentaron apropiarse del calificativo de nobles, percibido como indispensable para conducir la comuna y legitimar el propio derecho a la primacía”<sup>7</sup>. Para Borsa, aunque Guinizelli no niegue la visión tradicional y cortés sobre el linaje, se ubica a contracorriente de las tendencias de la época cuando “remarca con fuerza la necesidad, para aquel que intente heredar el título de noble, de la inclinación a

---

<sup>4</sup> CUDINI, Piero (1978), *Poesía italiana del Duecento*, Milano, Aldo Garzanti editore, p. 327: “Al cor gentil reppaira sempre amore / come l’ausello in selva a la verdura”.

<sup>5</sup> CUDINI, Piero, *ob. cit.*, p. 328: “Foco d’amore in gentil cor s’apprende, / como vertute in pietra preziosa; / che da la stella valor non i discende / anti che’l sol la faccia gentil cosa”.

<sup>6</sup> RAVASI, Gianfranco (2015), “La luz, un símbolo religioso entre inmanencia y trascendencia”. Texto pronunciado en ocasión de la inauguración del Año de la Luz, UNESCO, 19 de enero de 2015. Disponible en <http://www.theologia.va/content/cultura/es/organico/cardinale-presidente/texts/lux.html>. Última consulta: 9 de diciembre de 2020.

<sup>7</sup> BORSA, Paolo (2007), *La nuova poesia di Guido Guinizelli*, Fiesole (Firenze), Cadmo, p. 147: “A partire della metà del secolo [tredecimo], diversi gruppi sociali tentarono di appropriarsi della qualifica di *nobiles*, percipita come requisito indispensabile per porsi alla guida del Comune e legittimare il proprio diritto alla primazia” (p. 147).

la virtud, que forma un todo con la natural predisposición al amor –y al canto de amor”<sup>8</sup>. Recordemos que en esta *canzone* Guinizelli afirma, gracias a la intersección de ambos conceptos mediante un significativo quiasmo, que la naturaleza “no hizo amor antes que gentil corazón / ni gentil corazón antes que amor”<sup>9</sup>. Como destaca Milena Nicolini, “no hay un término mayor o menor en esta correlación”, sino que existe “una reciprocidad simultánea, biunívoca”<sup>10</sup>. Por lo mismo, Robert R. Edwards advierte que, mientras que sus predecesores se centraban en el proceso por el cual el alma se ennoblecía gracias al amor, Guinizelli defiende su implicación mutua, su codependencia<sup>11</sup>:

El sol hiere al barro todo el día:  
 si el barro queda vil, el sol no pierde su calor:  
 dice el hombre altivo: ‘Soy gentil por mi raza’;  
 a él lo comparo con el barro y al sol con el valor gentil.  
 Porque uno no puede dar fe  
 de que la gentileza esté fuera del coraje,  
 en la dignidad de heredero:  
 si la virtud no procede del gentil corazón,  
 es como el agua que transmite rayos;  
 mientras que el cielo retiene las estrellas y su esplendor<sup>12</sup>.

Como vemos, estas imágenes ejemplifican la relación entre sentimiento amoroso y *gentilezza*: el sol y su esplendor son indistinguibles, del mismo modo que el amor y el corazón noble. Por contraposición, el hombre altivo que confía en la dignidad de heredero es como el barro que, aunque reciba los rayos, permanece corrupto; o como el agua que es mera transmisora de una luminosidad que no le pertenece. La mujer, parangonada con una estrella (nuevamente, la luz), es quien permite la elevación del

<sup>8</sup> BORSA, Paolo, *ob. cit.*, p.180: “rimarca con forza la *necessità*, per colui che intenda ereditare il titolo di nobile, dell’inclinazione alla virtù, che fa tutt’uno con una naturale predisposizione ad amore –e al canto d’amore”.

<sup>9</sup> CUDINI, Piero, *ob. cit.*, p. 327: “nè fe’ Amor anti che gentil core, / nè gentil core anti ch’amor, natura”.

<sup>10</sup> NICOLINI, Milena (2016), *Dell’amor cortese. Dal XIII al XIV secolo*, Castelfranco Emilia, Edizioni Rossopietra, p. 29: “una reciprocità simultanea, biunivoca: non c’è un termine maggiore o minore in questa correlazione”.

<sup>11</sup> EDWARDS, Robert R. (2006), “Guinizelli, Guido (c. 1230-1276)”, en EMERSON, Richard K. (ed.), *Key Figures in Medieval Europe. An Encyclopedia*, New York, Routledge, p. 283: “Unlike his predecessors, who describe a process in which the soul is made noble by love, Guinizelli argues for a simultaneous appearance”.

<sup>12</sup> CUDINI, Piero, *ob. cit.*, p. 328: “Fere lo sol lo fango tutto’l giorno: / vile riman, né ’l sol perde calore. / Dis omo alter: ‘Gentil per sclatta torno’; / Lui semblo al fango, al sol gentil valore: / Ché non dé dar om fé / che gentilezza sia for di coraggio / in dignità d’ere’ / sed a vertute non ha gentil core, / com’aigua porta raggio, / e’l ciel riten le stelle e lo splendore”.

espíritu: “Así al corazón, que es hecho por la naturaleza / selecto, puro, gentil, / la mujer, como una estrella, lo enamora”<sup>13</sup>. De allí el deber de someterse a ella, que se expresa mediante una explícita y sorprendente analogía con la sujeción que la voluntad celestial reclama. La *donna* no detenta una autoridad vasallática como en la trovadoresca, sino que su preeminencia emana de su benignidad: “la mujer bella, que en la mirada enciende, / por gentileza, el talento / que nunca de obedecerla se desprende”<sup>14</sup>. Guinizzelli retoma la metafísica aristotélica, pues si el amor reside en potencia en el *cor gentil*, sólo puede llegar al acto gracias a la *donna*. Conviene aquí una digresión para indicar que Dante retoma estas consideraciones en su *Vita nuova* y avanza un paso más allá, porque la mujer es capaz de producir el acto amoroso incluso donde no existía en potencia. Así lo explica en el comentario al Soneto XXI, que encabeza del siguiente modo:

Ya que traté de Amor en la rima anterior, me entraron deseos de decir, también en alabanzas de la gentilísima, palabras por las cuales yo mostrara cómo gracias a ella se despierta este Amor, y cómo no solo se despierta allí donde duerme, sino también allí donde no está en potencia, aunque ella, obrando admirablemente, lo haga venir<sup>15</sup>.

Hacia el final de *Al cor gentil...* se plantea un diálogo en el que, como subraya David Bove, Guinizzelli llega al cénit de su desarrollo poético, cuando “defiende su praxis frente a las críticas teológicas del máximo juez”<sup>16</sup>. El poeta imagina que, en el juicio postrero, Dios lo acusará de parangonarlo con un amor mundano y de dedicarle las alabanzas que le correspondían únicamente a Él y, de modo perifrástico, a la Virgen:

pasaste a través del cielo y al fin a mí llegaste  
y a un vano amor me asemejaste:  
mientras las alabanzas me corresponden solo a mí  
y a la reina del digno reino

---

<sup>13</sup> CUDINI, Piero, *ob. cit.*, p. 328: “Così lo cor, ch’è fatto da natura / asletto, pur, gentile, / Donna, a guisa di stella, lo’nnamora”

<sup>14</sup> CUDINI, Piero, *ob. cit.*, p. 328: “la bella donna, poi che [’n] gli occhi splende / del suo gentil, talento / che mai di lei obedir non si disprende”.

<sup>15</sup> ALIGHIERI, Dante (2018). *Vita nova (Vita nuova)*, Montevarchi, Servizi Editoriali Avanzati, p. 45: “Poscia che trattai d’Amore ne la soprascritta rima, vènnemi volontade di volere dire, anche in loda di questa gentilissima, parole per le quali io mostrasse come per lei si sveglia questo Amore, e come non solamente si sveglia là ove dorme, ma là ove non è in potenza, ella, mirabilmente operando, lo fa venire”.

<sup>16</sup> BOWE, David (2020), *ob. cit.*, p. 59: “Guinizzelli’s development reaches [its] zenith in the staged dialogue between the poet and God in ‘Al cor gentil rimpaira sempr’amore’, in which he defends his praxis against the theological criticisms of the highest judge”.

por el cual cesa todo fraude<sup>17</sup>.

Para su defensa, el poeta utilizará como argumento el aspecto angelical de la *donna*: “Tenía apariencia de ángel / que fuese de tu reino, / no cometí una falta al dirigirle mi amor”<sup>18</sup>. Ella se ofrece a la vista para ser ensalzada y sólo responde con miradas, saludos y gestos: si se toman como referencia los estados clásicos de la pasión amorosa, puede advertirse que la relación queda detenida en el *visus*, ya que cualquier otro contacto mancillaría a la mujer. No puede ignorarse, en este sentido, el resurgimiento en el período del culto a la Madre de Dios, que Raquel Torres Jiménez desarrolla en su excelente artículo “La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII”. Allí indica que se trató de una verdadera ‘edad de oro’ del fervor por la Virgen, y examina los múltiples factores que alimentaron la piedad marial (uno de los más sustanciales, la orientación cristocéntrica de San Francisco de Asís). De especial importancia para nuestro enfoque resulta su vinculación con la lírica del período:

Esta feminización devocional se ha puesto en relación con una nueva consideración de la mujer en los siglos XII y XIII, que afectó sobre todo a las capas aristocráticas pero que también, como señalan, por ejemplo, Vauchez y Fernández Conde, se refleja en el relevante papel de las mujeres en movimientos religiosos tanto ortodoxos como heterodoxos de la época como los valdenses, los cátaros, las integrantes de los grupos del Libre Espíritu, y por supuesto, las beguinas. Todo ello conectaba con la lírica trovadoresca, el amor cortés y su exaltación de la mujer. A la devoción mariana se le aplicaron los códigos feudales de la relación entre señor y vasallo y los esquemas líricos del amor cortés, y así, la Virgen pasaba a ser la dama y, sobre todo, Nuestra Señora y sus devotos enamorados que le cantaban, sus fieles vasallos<sup>19</sup>.

La lírica medieval italiana llevó a su cota máxima esta espiritualización. De allí que el componente sensual fuese totalmente extraño a los stilnovistas, como aseguran Emilio Pasquini y Guido Favati<sup>20</sup>, y que resulte perceptible –agregaríamos– un desplazamiento del *eros* hacia el *agape*, es decir, desde una forma de amor que “exige o necesita la

---

<sup>17</sup> CUDINI, Piero, *ob. cit.*, p. 329: “Lo ciel passasti e’nfin a Me venisti / e desti in vano amor Me per sembranti: / ch’a Me conven le laude / e a la reina del regname degno, / per cui cessa onne fraude”.

<sup>18</sup> CUDINI, Piero, *ob. cit.*, p. 329: “Tenne d’angel sembianza / che fosse del Tuo regno; / non me fu fallo, s’in lei posi amanza”.

<sup>19</sup> TORRES JIMÉNEZ, Raquel (2016/2017), “La devoción mariana en la religiosidad del siglo XIII”, en *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, nº 10 (Ejemplar dedicado a la X Semana de Estudios Alfonsíes: Religión y sociedad en tiempos de Alfonso X: culto y devoción marianos), p. 40.

<sup>20</sup> PASQUINI, Emilio y FAVATI, Guido (1970), “Amore”, en *Enciclopedia dantesca*. Disponible en [https://www.treccani.it/enciclopedia/amore\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/amore_%28Enciclopedia-Dantesca%29/). Última fecha de consulta: 20 de noviembre de 2020.

posesión de su objeto” hacia otra de tipo “oblativo, descendente”<sup>21</sup>, en el que la mujer es un canal para el amor de Dios. De tal manera, como sugiere Vincent Moleta en su pionero estudio *Guinizelli in Dante*, el *cor gentil* solo alcanza su pureza mediante la curación erudita y lírica de un orden moral que se encuentra fatalmente fracturado, debido al riesgo de corrupción de la carne que el cristianismo vinculaba con la pasión amorosa<sup>22</sup>.

### **Stilnovimo y *gentilezza***

Por requerimiento de un amigo, Dante se propone definir el amor, según declara en el capítulo XX de la *Vita nuova*. Para ello, se apoya en la autoridad de Guinizelli, al que cataloga como ‘sabio’; la fama de su canción era tal que lo hacía reconocible sin que fuese menester nombrarlo:

Amor y alma gentil son la misma cosa,  
tal como el sabio dice en su poesía,  
y así no puede ser uno sin el otro,  
cual el alma racional sin la razón (549)<sup>23</sup>.

Dante mantendrá esta posición en la *Rima LXXXII*, a la que dedica un comentario en el *Convivio*, Tratado IV, Capítulo 1, cuyo tema es “el propio conocimiento de la verdadera nobleza”. En la canción, Dante reprueba el “juicio falso y vil / de quienes quieren que, de gentileza / sea principio riqueza”<sup>24</sup>. Denuncia así la falsa asociación entre gentileza y bienes materiales, para añadir, en el comentario en prosa, que la *gentilezza* es una cualidad individual y no de la *gens*: “la semilla divina no cae en las estirpes, es decir, en las familias, sino en los individuos y, como más adelante se probará, no es la familia la

---

<sup>21</sup> TARANZANO, Adrián (2008), *La Perikoresis del Eros y la Agape. Comentario a la Encíclica “Deus Caritas est”*, München, Grin Berlag, p. 5.

<sup>22</sup> MOLETA, Vincent (1980), *Guinizelli in Dante*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, p. 33: “It is as if Guinizelli were saying that immorality in love is the consequence of Christian debasement of the flesh; as if he were affirming that purity of the noble heart is attainable only through the learned and lyrical healing of a fatally fractured moral order”.

<sup>23</sup> ALIGHIERI, Dante (2018). *Vita nova (Vita nuova)*, *ob. cit.*, p. 48: “Amore e’l cor gentil sono una cosa, / sì come il saggio in suo dittare pone, / e così esser l’un sanza l’altro osa / com’alma razional sanza ragione”.

<sup>24</sup> ALIGHIERI, Dante (2018), *Convivio*, Montevarchi, Servizi Editoriali Avanzati, p. 180: “la propria conoscenza de la verace nobilitate” y p. 173: “il giudicio falso e vile / di quei che voglion che di gentilezza / sia principio ricchezza”.

que ennoblece al individuo, sino el individuo el que ennoblece a la familia”<sup>25</sup>. Dante también cita la *canzone* de Guinizelli para explicar que el amor es una potencia que se instala en el alma: “del mismo modo que una piedra margarita si está mal dispuesta o es imperfecta, no puede recibir la virtud celestial, como dijo aquel noble Guido Guinizelli en una canción que empieza ‘Al cor gentil ripara sempre amore’”<sup>26</sup>. Según Nicolini, los stilnovistas consideraban que la poesía era el medio más fiel para transmitir la experiencia amorosa, pues traía al primer plano la interioridad del individuo, en un momento en que la conciencia del yo no se daba por descontada, pues las raíces del hombre singular estaban dadas por su pertenencia a un colectivo (sea por genealogía, sector social, gremio, facción política, confraternidad religiosa u otras) (2016, 47). Pasquini y Favati subrayan la importancia de este movimiento introspectivo, al decir que el amor “representa casi la segunda persona obligada de un diálogo perpetuo entre el poeta y el desdoblamiento de sí mismo, que luego se resuelve en un auténtico monólogo, en la dramática visualización de una oscura historia espiritual”<sup>27</sup>. Así considerada, la habitual personificación del amor en esta corriente supondría un precoz anticipo de la exploración dialéctica de una subjetividad escindida.

Dante lleva a su culminación en la *Divina Commedia* el motivo de la *donna angelo*, al situar a Beatrice como guía e intercesora, camino ascendente hacia Dios, sin mancha ni defecto. La luminosidad que rodea su presencia y la expresividad de su mirada evidencian la continuidad respecto de los presupuestos del boloñés; e inclusive el movimiento de los ojos es claro indicio de la posición que ocupa cada miembro del par, como puede notarse en el Canto IV del Paraíso: “Beatriz me miró con los ojos llenos de destellos de amor tan divinos, que, vencida mi vista, mi fuerza desmayó y casi me anonadé con la vista baja” (versos 139-142)<sup>28</sup>. Ella se define a sí misma, en el Canto V,

---

<sup>25</sup> ALIGHIERI, Dante (2018), *Convivio*, *ob. cit.*, p. 251: “ché ’l divino seme non cade in ischiatta, cioè in istirpe, ma cade ne le singulari persone, e, sì come di sotto si proverà, la stirpe non fa le singulari persone nobili, ma le singulari persone fanno nobile la stirpe”.

<sup>26</sup> ALIGHIERI, Dante (2018), *Convivio*, *ob. cit.*, p. 251: “sì come se una pietra margarita è male disposta, o vero imperfetta, la virtù celestiale ricever non può, sì come disse quel nobile Guido Guinizelli in una sua canzone, che comincia: ‘Al cor gentil ripara sempre Amore’” (212).

<sup>27</sup> PASQUINI, Emilio y FAVATI, Guido, *ob. cit.*: “rappresenta quasi la seconda persona obbligata di un dialogo perpetuo fra il poeta e lo sdoppiamento di sé stesso, che poi si risolve in un autentico monologo, nella drammatica visualizzazione di un’ombrosa vicenda spirituale”.

<sup>28</sup> ALIGHIERI, Dante (1980), *La Divina Comedia* (bilingüe), en *Obras Completas de Dante Alighieri*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Versión castellana de Nicolás Gómez Ruiz sobre la interpretación literal de Giovanni M. Bertini, p. 384: “Beatrice mi guardò con li occhi pieni / di faville d’amor così divini / che, vinta, mia virtute diè le reni, / e quasi mi perdei con li occhi chini”.



como quien “deslumbra con el fuego del amor” (verso 1)<sup>29</sup>, metáfora que perpetúa los símiles guinizellianos. Si su carácter angelical ha llevado a caracterizarla como una especie de rarificación abstracta, también es cierto que existen palmarios indicios de su personalidad y profundidad psicológica: su sabiduría, su elevación espiritual, la autoridad de sus palabras, su ternura y hasta cierta picardía (como cuando en Paraíso XVIII, ante la mirada embelesada de Dante y vencéndolo “con la luz de su sonrisa”, le replica: “Vuélvete y escucha, que no está solamente en mis ojos el paraíso” [versos 19-21]<sup>30</sup>). Para ciertas lecturas críticas estas cualidades no eran propias de las mujeres, a las que asociaban más bien con circunstancias cotidianas y afectos tangibles, circundándolas de una imaginería acorde con el ámbito privado, lejos de elucubraciones filosóficas y teológicas. En esta línea, Francesco de Sanctis, canónico historiador de la literatura italiana del siglo XIX, sostiene que “La mujer ya no es Beatrice, el tipo de los trovadores, fluctuante todavía entre la idea y la realidad; quien adquiere carácter, historia, pasiones, una rica y vivaz personalidad es Francesca da Rimini, la primera mujer del mundo moderno”<sup>31</sup>. Este punto de vista, según el cual Francesca – protagonista del Canto V del Infierno, destino final de los lujuriosos–, se destaca como mujer concreta frente a la abstracta Beatrice, ha tenido gran fortuna crítica. Aunque innegable es la idealización de la amada inmortal de Dante y las múltiples connotaciones que se desprenden de su figura, no se comprende por qué tales rasgos desdibujarían su identidad para disolverla en símbolo, pues es una orientación que comparte con los personajes descollantes o heroicos de la historia de la literatura. Al llevar al extremo el motivo de la mujer como camino de virtud, Dante no sólo se apoya en sus rasgos físicos o sentimentales, sino que la provee de un vasto aparato conceptual que, desde ciertos marcos culturales, resultaba extraño en una figura femenina. En tal sentido, aunque inscripto en la línea de los stilnovistas (no sólo de *Al cor gentil...*, sino también de otras producciones de Guinizelli, como *Io voglio del ver la mia donna laudare*, e incluso de los poemas de su gran amigo Guido Cavalcanti), Dante opera una transformación cualitativa en la imagen de la *donna angelo* al poner en su boca un

<sup>29</sup> ALIGHIERI, Dante (1980), *La Divina Comedia, ob. cit.*, p. 384: “S’io fiammeggio nel caldo d’amore”.

<sup>30</sup> ALIGHIERI, Dante (1980), *La Divina Comedia, ob. cit.*, p. 452: “Vincendo me col lume d’un sorriso, / ella mi disse: ‘Volgiti ed ascolta; / ch’è non pur ne’ miei occhi è paradiso’”.

<sup>31</sup> DE SANCTIS, Francesco (2014), *Storia della letteratura italiana*, Milano, Kentauron, p. 237: “La donna non è più Beatrice, il tipo realizzato de’trovatori, fluttuante ancora tra l’idea e la realtà; qui [sic] acquista carattere, storia, passioni, una ricca e vivace personalità è Francesca da Rimini, la prima donna del mondo moderno”.

discurso elaborado y proveerla de un rol activo, que va mucho más allá de erigirse como causa eficiente de la conversión del enamorado al permitir la contemplación de su serena y radiante virtud. Aun cuando en estos casos el florentino no mencione a Guinizzelli, debe subrayarse la importancia basal de sus creaciones. Se trata de una maduración en la concepción de la *donna* que Dante gestó progresivamente desde su primer *libello*, escrito antes del exilio. Nos referimos, claro está, a la *Vita Nuova*, de la que deberíamos recuperar innumerables composiciones y pasajes, aunque como muestra nos limitaremos al soneto XXIV, donde el Amor mismo declara que *Monna Bice* podría ser llamada Amor, tanta es su semejanza con Él<sup>32</sup>; también la canzone *Donne ch'avete intelletto d'amore*, incluida en el capítulo XIX, en el que enfatiza las magníficas virtudes de la mujer amada (“Y aún el Señor le ha concedido una mayor gracia, / pues no tendrá mal fin quien le haya hablado”<sup>33</sup>) y, finalmente, el comentario al soneto LII, anuncio programático de su obra magna (“Acabado este soneto, apareció ante mí una admirable visión, en la cual vi cosas que me hicieron proponerme no decir nada más de esta mujer bendita, hasta que pudiera hablar de ella más dignamente”<sup>34</sup>). Beatrice no es sólo una entidad pasiva ni, como la inolvidable y conmovedora Francesca, relata momentos críticos y emotivos de su propia vida; es también una mujer capaz de elocuentes teorizaciones sobre el destino humano y las realidades cosmológicas y trascendentes –si bien es cierto que como efecto de la sabiduría que Dios infunde en ella, y no de prolongados estudios–. El espacio en que se desarrollan sus diálogos con Dante legitima el uso de la palabra por parte de una mujer, seguramente mal visto si ocurriera en el ámbito público del *Comune*. Por otra parte, aun en el caso de Francesca, Dante se distancia de la tradición anterior por su conmovedora implicación con este pecado de incontinencia, que lo remite tanto a su vida personal como a su responsabilidad autoral, probable causa de caída para otros. No obstante, como señala Teodolinda Barolini, “La distancia entre Dante y las diversas tradiciones moralistas –no sólo las provenientes de las visiones, sino también las de la poesía didáctica y los

---

<sup>32</sup> ALIGHIERI, Dante (2018), *Vita nova (Vita nuova)*, *op. cit.*, p. 59: “Amor mi disse: ‘[...] quell’ha nome Amor, sì mi somiglia”.

<sup>33</sup> ALIGHIERI, Dante (2018), *Vita nova (Vita nuova)*, *op. cit.*, p. 59: “Ancor l’ha Dio per maggior grazia dato / che non pò mal finir chi l’ha parlato”.

<sup>34</sup> ALIGHIERI, Dante (2018), *Vita nova (Vita nuova)*, *op. cit.*, p. 93: “Appresso questo sonetto, apparve a me una mirabile visione, ne la quale io vidi cose che mi fecero proporre di non dire più di questa benedetta, infino a tanto che io potesse più degnamente trattare di lei”.

sermone– es inmensa: a Dante no le interesa lo que los moralistas llaman fornicación, sino la negociación del deseo por parte del yo”<sup>35</sup>.

### La dulzura en el sentimiento amoroso

En el Canto XXVI del Purgatorio, en la terraza de los lujuriosos y sodomitas, Dante se encuentra con Guinizzelli a quien –con palabras similares a las usadas para exaltar a Virgilio en el mundo clásico–, celebra como padre y máximo poeta moderno: “cuando oí nombrarse a sí mismo a mi maestro, y de los nuestros el mejor, que escribiera nunca rimas de amor dulces y encantadoras” (versos 97-99)<sup>36</sup>. En la misma escena, vuelve a elogiar a Guinizzelli por la dulzura de la expresión amorosa y la perdurabilidad de su arte: “Vuestros dulces versos –le dije–, que, mientras viva nuestra moderna lengua, harán amable hasta la tinta con que se escribieron” (versos 112-114)<sup>37</sup>. Según Peter Dronke, “fue el rigor de dicción y la lúcida concentración del lenguaje amoroso de Guido lo que condujo a un grupo más joven de poetas líricos florentinos del *dolce stil novo* a considerarlo como su maestro”, erigiéndose así en continuadores de un lenguaje “enteramente al servicio del tema”, “libre de ornamentación superflua y de artificios retóricos”<sup>38</sup>. El Canto completa el discurso en torno a esta poética presente en Purgatorio XXIV, cuando Bonagiunta Orbicciani advierte la novedad que supone por su íntima expresión del sentimiento amoroso, en respuesta a la célebre afirmación de Dante: “Yo soy uno –le contesté– que, cuando el Amor me inspira, escribo, y de este modo voy expresando lo que él dicta dentro de mí” (versos 52-54)<sup>39</sup>. De esta manera, siempre según Dronke, el amor debía ser tratado “con una nueva introspección y un nuevo temor” y “con la máxima inmediatez”<sup>40</sup>. La *dolcezza* abarca en Dante distintas acepciones, según recopila Lucia Onder en la *Enciclopedia dantesca*: en principio, es

---

<sup>35</sup> BAROLINI, Teodolinda (2011), “Dante’s Sympathy for the Other, or the Non-Stereotyping Imagination: Sexual and Racialized Others in the Commedia”, en *Critica del testo XV/1: Dante oggi*, a cura de Roberto Antonelli, Annalisa Landolfi y Arianna Punzi, Roma, Sapienza Università, p. 180: “The distance between Dante and the various moralistic traditions –not only visions but also didactic poetry and sermons– is immense: he is interested not in what the moralists call fornication but in the self’s negotiation of desire”.

<sup>36</sup> ALIGHIERI, Dante (1980), *La Divina Comedia, ob. cit.*, p. 324: “quand’io odo nomar se stesso il padre / mio e de li altri miei miglior che mai / rime d’amore usar dolci e leggiadre”.

<sup>37</sup> ALIGHIERI, Dante (1980), *La Divina Comedia, ob. cit.*, p. 325: ““Li dolci detti vostri, / che, quanto durerà l’uso moderno, / faranno cari ancor i loro incostri””.

<sup>38</sup> DRONKE, Peter (1978), *La lírica en la Edad Media*, Barcelona, Seix Barral, pp. 198-199.

<sup>39</sup> ALIGHIERI, Dante (1980), *La Divina Comedia, ob. cit.*, p. 312: ““I’mi son un, che quando / Amor mi spira, noto e a quel modo / ch’e’ ditta dentro vo significando””.

<sup>40</sup> DRONKE, Peter, *ob. cit.*, p. 199.

“lo que da una sensación auditiva agradable”, también “alude a la alegría, a la impresión de suavidad que permanece en el ánimo después de una experiencia placentera” y, finalmente, se asocia con “la ternura que liga al padre y al hijo”<sup>41</sup>. Podríamos afirmar que los primeros dos sentidos se vinculan con la expresión del sentimiento amoroso a través de versos armónicos, lejos de los modos artificiosos y ‘duros’ de Guittone d’Arezzo, miembro de la llamada “Escuela toscana de transición”. El tercer sentido al que hace referencia Onder, en cambio, remite al amor filial, que Dante también experimenta hacia los poetas de los que se considera discípulo. Esta mirada le permite establecer su genealogía artística, que el personaje de Guinizelli completa al considerarlo como un ‘hermano’ y señalarle el alma del precursor provenzal Arnaut Daniel, a quien define como “mejor artífice de su lengua materna” (verso 117)<sup>42</sup>. Dante traza así una línea que se inicia con la poesía provenzal y, vía Guinizelli, llega al stilnovismo, siempre en recuperación del *volgare illustre* para la literatura. Esta perspectiva también encuentra eco en sus elogios al poeta boloñés en *De vulgari eloquentia*, donde lo llama ‘maximus Guinizelli’ por ser un conspicuo representante del arte de la canción. Según Jesús Montoya Martínez,

Dante manifiesta una serie de juicios de mérito y de valor sobre los autores responsables de la aventura poética en vulgar, que terminan por delinear un perfil sincrónico y diacrónico de la situación literaria, agudamente descrita e individualizada en los diversos momentos de maduración y de emancipación autónoma, poniendo como punto de referencia la primera gran experiencia de poesía romance, constituida por los trovadores provenzales, confrontando los núcleos más significativos de la experiencia lírica en el vulgar italiano, desde los sicilianos al grupo florentino-pistoyano, para indicar la fase más adulta y ejemplar en la experiencia de sí mismo.<sup>43</sup>

En el Canto XI del Purgatorio, donde se purifican los soberbios, Dante dialoga con el eximio miniaturista Oderisi da Gubbio, quien declara que en la historia los artistas siempre son superados por sus continuadores, salvo en períodos de decadencia: “así ha quitado un Guido al otro la gloria de la lengua y acaso ha nacido ya quien arroje a uno y

---

<sup>41</sup> ONDER, Lucia, “Dolcezza”, en *Enciclopedia dantesca*. Disponible en [https://www.treccani.it/enciclopedia/dolcezza\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/dolcezza_%28Enciclopedia-Dantesca%29/). Última fecha de consulta: 20 de noviembre de 2020: “ciò che dà una sensazione uditiva gradevole”, “allude alla gioia, all’impressione di soavità che rimane nell’animo dopo un’esperienza piacevole”, “‘tenerezza’ che lega il padre al figlio”.

<sup>42</sup> ALIGHIERI, Dante (1980), *La Divina Comedia, ob. cit.*, p. 325: “miglior fabbro del parlar materno”.

<sup>43</sup> MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús (1987/88). “Dante: teórico y crítico literario”, en *Revista de Filología Románica*, Madrid, Universidad Complutense, p. 92.

a otro de su nido” (versos 97-99)<sup>44</sup>. En esta sucesión, Guido Guinizzelli es aventajado por Guido Cavalcanti y, según la profecía de Oderisi, se avecina un poeta mayor, que los comentaristas identifican con Dante. El anuncio de la fama, por tratarse de una terraza en la que debe cultivarse la humildad, aparece velado. Dante reflexiona sobre lo efímero de la gloria poética, que no se compara con la dimensión eterna del alma: “¡Oh vanagloria de la grandeza humana!”<sup>45</sup>. En la tradición en la que se ubica, la concepción del sentimiento amoroso que inaugura Guinizzelli es central: si en el Canto XI se lo considera superado por sus discípulos, en el XXVI él mismo señala a sus predecesores. De tal manera, el sentimiento amoroso asociado a la *dolcezza* sigue en Dante una triple vía vinculada con la eufonía de la expresión, el impulso de un amor elevado y la inscripción en un linaje poético en lengua vulgar.

### **A modo de conclusión**

La concepción del amor en Dante Alighieri encuentra, sobre todo en su período juvenil, una referencia insoslayable en la figura del protostilnovista Guido Guinizzelli. Son diversos los lineamientos que el autor de *La Divina Commedia* recibe y desarrolla con su personal aportación. La reflexión sobre el amor desde un punto de vista especulativo, y no meramente afectivo, supone una auténtica innovación; de igual modo que la asociación del sentimiento con la *gentilezza*, axial para la burguesía en ascenso, pues encarece el esfuerzo personal frente a las ventajas del abolengo. El rol de la mujer resulta decisivo, al ser ella la causa eficiente para el pasaje de la potencia al acto. En este marco, y a pesar de que finalmente se trate de una tensión irresoluble, el amor a Dios y el amor a la mujer pueden coexistir, pues la *donna* es modelo de vida virtuosa y camino de perfección para quien la contempla. La casta adoración del enamorado posee innegables vasos comunicantes con el culto mariano en auge. De allí la preponderancia del ágape sobre el eros, la entrega y posibilidad ascética frente a la posesión y sensualidad. Por otra parte, el Amor personificado con quien el poeta dialoga podría ser catalogado como una proyección de la subjetividad, lo que constituiría una actitud de avanzada respecto del movimiento introspectivo en la lírica. La *donna angelo* en esta *canzone* de Guinizzelli constituye un punto de bisagra. La evolución que el motivo

---

<sup>44</sup> ALIGHIERI, Dante (1980), *La Divina Comedia, ob. cit.*, p. 246: “Così ha tolto l’uno a l’altro Guido / la gloria de la lingua; e forse è nato / chi l’uno e l’altro caccerà del nido”.

<sup>45</sup> ALIGHIERI, Dante (1980), *La Divina Comedia, ob. cit.*, p. 245: “Oh vana gloria de l’umane posse!”.

experimenta en la obra dantesca nos condujo a reflexionar sobre Beatrice, no sólo como mujer ofrecida a la admiración, sino con una superioridad que se apoya en la sabiduría de sus aportaciones teológicas, cosmogónicas y filosóficas.

Por otro lado, la *dolcezza* que Dante valora en Guinizzelli y por la que, junto con la conciencia de novedad, dio nombre a esta corriente poética, no sólo apela a la eufonía expresiva y a la transmisión aparentemente inmediata del sentimiento, que arroja fuera de sí todo artificio y rebuscamiento ('Amor me dicta'), sino que apunta a la ternura filial que Dante experimenta hacia Guinizzelli, a quien considera su padre y su moderno maestro poético. Al trazar una genealogía que, desde Arnaut Daniel pasa por el boloñés y llega hasta él, Dante reconstruye un magisterio en lengua vulgar y se ofrece a sí mismo como continuador y culmen del nuevo estilo.

**“El corazón me salta cuando te veo bailar”**

**La celebración del amor y del juego en *Le jeu de Robin et Marion*, de  
Adam de la Halle (c. 1283)**

**“Meu coração dá um salto quando te vejo dançar”**

**A celebração do amor e da brincadeira em *Le jeu de Robin et Marion*  
de Adam de la Halle (c. 1283)**

**“My heart leaps when I see you Dance”**

**The celebration of love and play in Adam de la Halle's *Le jeu de Robin  
et Marion* (c. 1283)**

*Alejandra Da Cruz*

*Juan Cruz Zariello Villar*

### **Resumen**

La pieza secular medieval francesa *Le jeu de Robin et Marion* data del siglo XIII (c. 1283) y fue escrita en lengua vulgar por el trovador Adam de la Halle. Se compone de aproximadamente 800 versos, que llegaron hasta nuestros días a partir de tres manuscritos de la primera mitad del siglo XV. En ella se retoman las figuras de Robin y Marion para elaborar una obra dramática en la que es posible reconocer, no solo algunos rasgos propios de las farsas, sino también de la pastorela, un género muy cultivado en Occitania.

El objetivo de nuestra presentación será explorar los modos del *pathos* en este texto, atendiendo principalmente a su relación con la cortesía, la valentía y la cobardía. Para ello no sólo nos detendremos en las temáticas y especificidades genéricas, sino que extenderemos el análisis a la estructura doble, las intercalaciones musicales, la dimensión lúdica y carnavalesca de las acciones, el desarrollo psicológico de los personajes y las representaciones de los tipos sociales en la obra, particularmente el caballero y el campesino.

**Palabras clave:** Teatro – risa – amor cortés – pastorela – Adam de la Halle

### **Resumo**

A peça secular francesa medieval *Le jeu de Robin et Marion* data do século 13 (c. 1283) e foi escrita em língua vulgar pelo trovador Adam de la Halle. É composta por aproximadamente oitocentos versos, que chegaram aos nossos dias a partir de três manuscritos da primeira metade do século XV. Na peça, as figuras de Robin e Marion são recuperadas da tradição para a elaboração de uma obra dramática na que é possível reconhecer, não só algumas características das farsas, mas também da pastorela, gênero amplamente cultivado na Occitânia.

O objetivo de nossa apresentação será explorar os modos do *pathos* neste texto, dando atenção especial à sua relação com a cortesia, a bravura e a covardia. Para isso, não nos deteremos apenas nos temas e especificidades genéricas, mas estenderemos a análise à sua dupla estrutura, às intercalações musicais, à dimensão lúdica e carnavalesca das ações, ao desenvolvimento psicológico dos personagens e às representações dos tipos sociais, especialmente o cavaleiro e o camponês, neste jogo.

**Palavras-chave:** Teatro – riso – amor cortês – pastorela – Adam de la Halle

### Abstract

The secular medieval French piece *Le jeu de Robin et Marion* dates from the 13th century (c. 1283) and was written in the vernacular by the troubadour Adam de la Halle. It is composed of approximately 800 verses, which have survived to the present day from three manuscripts from the first half of the 15th century. It takes up the figures of Robin and Marion to produce a dramatic work in which it is possible to recognise not only certain features of the farces, but also of the *pastorela*, a genre widely cultivated in Occitania.

The aim of our presentation will be to explore the modes of *pathos* in this text, paying particular attention to its relationship with courtesy, courage and cowardice. To do so, we will not only focus on the generic themes and specificities, but we will also extend the analysis to the double structure, the musical interlacing, the playful and carnival dimension of the actions, the psychological development of the characters and the representations of social types in the play, particularly the knight and the peasant.

**Keywords:** Theater – laughter – courtly love – pastorela – Adam de la Halle

\*\*\*

## I. La corte: una comunidad emocional de la Edad Media

Hacia mediados del siglo XIII, se produce en Europa un fuerte cambio social vinculado al crecimiento de la actividad comercial que irá debilitando paulatinamente las bases del feudalismo. La literatura, que no es ajena a estos cambios en el seno de las ciudades europeas, produce expresiones artísticas novedosas para la época que se alejan del idealismo construido dentro de los límites políticos y culturales de las cortes y se expande hacia una nueva mentalidad: la burguesa. En este contexto, produce su estimable obra literaria Adam de la Halle (c. 1240-1284).

En principio, consideramos que las emociones manifiestas en la pieza están fuertemente vinculadas a dos esferas que diferenciamos sólo con fines explicativos, puesto que están



intrínsecamente ligadas. Por un lado, la reescritura de la tradición literaria, asociada con la evolución y resignificación de la pastorela lírica, de modo que los requerimientos amorosos tendrán gran importancia en la trama. Por el otro, las relaciones con el contexto histórico-cultural, en tanto la obra fue pensada para representarse en la corte de Roberto de Artois, en el año 1283, luego de las sangrientas “Vísperas Sicilianas” (1282), gran matanza de franceses que ocasionó la caída del rey Carlos de Anjou y su sustitución por los reyes de Aragón. En este punto, resaltaré como contrapartida la función social de la risa, acompañada por distintas expresiones corporales y musicales.

El objetivo de nuestra presentación será explorar los modos del *pathos* en este texto, atendiendo principalmente a su relación con la cortesía, la alegría, la valentía y la cobardía. Para esto retomamos una sugerente propuesta metodológica de Barbara Rosenwein para abordar las emociones desde la constitución de ‘comunidades emocionales’. En palabras de la autora, “Emotional communities are largely the same as social communities”<sup>1</sup>. Los sentimientos forman un sistema, en donde importan tanto aquellos que son considerados valiosos como los que son ignorados, y, además, se contemplan aquellas formas de expresión de diferentes estados emocionales que cada comunidad evalúa positiva o negativamente<sup>2</sup>. Como intentaremos demostrar, la corte es un espacio político y social que podría considerarse como una “comunidad emocional”. Esto implica que, a partir del estudio de su sistema de sentimientos, podremos comprender el contexto socio-histórico y cultural de la génesis y recepción de ciertos textos literarios medievales.

## II. El contexto de Adam de la Halle y *Le Jeu de Robin et Marion*

De la Halle nació en la ciudad francesa de Arras, donde, como explica Antonia Martínez Pérez, “La fuerza comercial y la independencia burguesa se muestran en su plenitud, creándose nuevas relaciones civiles y sociales entre esta última, la vieja nobleza feudal y el nuevo proletariado urbano [...]”<sup>3</sup>. Es reconocido como un trovero que perteneció a

---

<sup>1</sup> ROSENWEIN, Barbara (2010). “Problems and Methods in the History of Emotions”, en *Passions in Context*, nº1, enero, pp. 11.

<sup>2</sup> ROSENWEIN (2010), pp. 11.

<sup>3</sup> MARTÍNEZ PÉREZ, Antonia (2003). “El discurso de la lamentación en los primeros poetas del lirismo aburguesado: Jean Bodel, Colin Muset, Adam de la Halle y Rutebeuf”, en ALEMANY, Rafael; MARTOS, Josep L.; y MANZANARO, Josep M. (eds.). *Actes del X Congrés Internacional de*

la corte del Conde de Artois, Roberto II, y se le adjudican más de cien textos en donde ensaya diferentes moldes literarios: desde la *chanson* (canción) hasta el *congé* (partida), género del que se lo considera precursor.

Entre sus piezas teatrales figuran *Le Jeu de la feuillée* (*Juego de la enramada*, c. 1282) y *Le jeu de Robin et Marion* (c. 1283), objeto de nuestra participación. Como adelantamos, fue representada en la corte del conde Roberto de Artois, en Nápoles hacia 1283, dieciocho meses después de la llamada “Vísperas Sicilianas” (1282), tal como data Nilda Guglielmi en su prólogo a *El teatro Medieval* (1980). Según indica Joseph Bédier, durante la batalla la representación de este tipo obras significaban “un juego agradable para distraer a los barones alejados de su tierra natal...” y agrega: “en la hora más trágica de su historia, la corte de Nápoles se refugió un instante en el sueño convencional de la paz campesina”<sup>4</sup> en referencia a uno de los rasgos más destacados de la obra que abordaremos a continuación: la pastorela.

### III. El amor en disputa: dos pastores y un caballero

*Le jeu de Robin et Marion* es una pieza teatral cuyos aspectos formales sintetiza Antonia Martínez Pérez:

Está formad[a] por versos octosílabos [...] en las partes cantadas, se introduce una amplia variedad métrica y rítmica, proporcionada por la diversidad de los estribillos (*refrains*) introducidos. De un total de 780 versos, 103 están dedicados al canto, alternándose éste con la danza y la recitación, y la obra se inicia y acaba con él<sup>5</sup>.

Esta obra resulta de gran importancia puesto que es considerada la primera obra secular con música que se conserva. Su valor radica, además, en la incorporación de los rasgos líricos de la pastorela en el género dramático en articulación con diversos aspectos de la farsa medieval, de allí que sea posible considerarla como una *pastourelle* dramática (Juan Manuel Lacalle), una sátira u ópera-cómica (Antonia Martínez Pérez), o bien “opera rústica” o de tipo social (Nilda Guglielmi).

---

*l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Alicante: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 1133-1145.

<sup>4</sup> GUGLIELMI, Nilda (1980). “Prólogo”, en *El teatro medieval*. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 9.

<sup>5</sup> MARTÍNEZ PÉREZ, Antonia (1997). “Las inserciones líricas en la dramaturgia de Adam de la Halle”, en *Revista de Filología Románica*, nº 14, vol. II. Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, pp. 267-268.

Durante el siglo XII se desarrolla en Francia un tipo de poesía cuya particularidad reside en el protagonismo de la figura femenina, postergada hasta el momento. Así, aparece y se desarrolla un discurso amoroso con el que se entabla una relación en términos de vasallaje entre la Dama, que ocupa el rol de soberana, y el poeta-amante como el súbdito que le rinde pleitesía. La relación entre ambos sujetos estará mediada por la contemplación, así es que desarrolla un ideal que tiende a la perfección del espíritu. Cuando el amante ha llegado a ese estado no se entrega al deseo carnal sino que, por el contrario, el vínculo permanece en estado de inconcreción. Sin embargo, se distinguen dos tipos de formas de este amor: el *amor purus*, que como insinúa la expresión las formas del amor no sobrepasa la esfera de lo discursivo, y el *amor mixtus* que sí admite el encuentro entre lo espiritual y lo carnal. Así,

La *fin'amors* no es, en modo alguno, una manifestación platónica del amor, simplemente porque renuncie al placer sexual en tanto que acto que pone fin al potencial amoroso. Es preciso que el deseo se camufle, pero nunca que desaparezca, pues se perdería la esencia misma de la *fin'amors*. De ahí que se permita la expresión de un erotismo gradualmente creciente a través del servicio de amor. En efecto, era normal que la donna concediera al amante algún tipo de beneficio (una mirada, un beso...) cuando recibía un servicio de su parte. Sin embargo, a veces, el beneficio podía ser mayor, tal y como lo demuestra la prueba del *asag*. Como se puede constatar, la reproducción de la relación de feudo-vasallaje entre el hombre y la mujer, la soberana y el vasallo, se convierte en metáfora de todo un erotismo imaginario, donde la alusión es más importante que el hecho<sup>6</sup>.

La tendencia durante el medievo a teorizar y desarrollar formas líricas en torno al amor fue interpretada de diversas maneras. Georges Duby<sup>7</sup>, por ejemplo, lo entiende como signo de una sociedad que proyectaba en ello cuestiones de carácter social puesto que se pautan, de ese modo, vínculos con una fuerte impronta política en torno a la institución matrimonial. Por otro lado, también es un gran aporte la teoría de Rodríguez Magda<sup>8</sup> que pone en consideración la importancia de las figuras de las mecenas en lo que respecta a la aparición y desarrollo de la figura femenina, más allá de su fugacidad, supuso la aparición de un discurso propio y liberador sin precedentes.

---

<sup>6</sup> GARCÍA PRADAS, Ramón (2004). "De la cortesía y la *fin'amors* a la eclosión del lirismo erótico en el Medievo occitano", en PIÑERO RAMÍREZ, Pedro (coord.). *Actas del Congreso Internacional "Lyra minima oral III"*. Sevilla, pp. 127.

<sup>7</sup> DUBY, Georges (1988). "El matrimonio en la sociedad de la Alta Edad Media", "¿Qué se sabe sobre el amor en Francia en el siglo XII?" y "A propósito del llamado amor cortés", en *El Amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid: Alianza.

<sup>8</sup> RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M. (1994). "Capítulo V: Una genealogía de la mujer como objeto/sujeto de deseo", en *Feminismo fin de siglo*. Barcelona: Anthropos, pp. 79–127.

El amor cortés se presenta como una forma plena de rituales y normas en el que es fundamental la condición aristocrática de la Dama. Aquellas mujeres que no pertenecían a la nobleza significan para el caballero una posibilidad de realización del erotismo. Un ejemplo de esto se halla en la pastorela. Esta forma de la lírica se desarrolló en Occitania, Galicia y Cataluña y se centra en la representación del encuentro casual entre un caballero y una pastora a la luz del día. Mediante un diálogo de extensión variable, con una estructura fija de: encuentro-debate-lamento<sup>9</sup>, el sujeto intentará seducir y poseer a la pastora quien, en un comienzo, se negará a sus requerimientos. En este sentido, el vínculo amoroso entre el caballero y la joven no está dado, sino que es el resultado de una “guerra de sexo (acentuada a menudo por una diferencia social: el hombre es noble o culto; la muchacha, como indica el nombre del género, una zagala)”<sup>10</sup>. En el caso de esta pieza teatral, comienza con Marion en el prado, entonando una canción acerca de su amor por Robin, joven de su misma condición que no aparece en escena hasta poco avanzada la acción, cuando de repente aparece un noble a caballo que se encuentra vuelve de la caza. Luego de un rodeo se desarrolla el siguiente intercambio que tensa el encuentro. En estos casos, la mujer empieza a cobrar protagonismo en la lucha de amor y eso puede lograrlo a través del diálogo:

EL CABALLERO. -Decidme, pues, dulce pastorcita, ¿amaríais a un caballero? (*se aproxima a ella*)

MARION. -Buen señor, alejáos. No sé qué son los caballeros. De todos los hombres del mundo yo no amaría sino a Robin. Él viene a verme a la mañana y a la tarde, todos los días, según su costumbre...

EL CABALLERO. -Decidme pues, dulce pastora, ¿quisiérais venir conmigo a divertirnos sobre este hermoso palafrén, a lo largo de ese bosque, en ese Valle?

(*el caballo cocea y Marion se atemoriza*)

MARION. -¡Oh, oh! Señor, apartad vuestro caballo. Por poco no me ha herido. El de Robin no cocea cuando marcha delante del carro.

EL CABALLERO. -Pastora, sed mi amante y haced lo que os pido<sup>11</sup>.

Si bien los personajes, la forma que adopta el encuentro, el tema y el tono son propios de la pastorela, también es posible detectar un distanciamiento. En los argumentos que

---

<sup>9</sup> MARTÍNEZ PÉREZ (1997).

<sup>10</sup> DRONKE, Peter (1978). “El Alba”, en *La Lírica en la Edad Media*, Barcelona: Seix Barral, pp. 214.

<sup>11</sup> DE LA HALLE, Adam (1980). “El juego de Robin y Marion”, en GUGLIELMI, Nilda (comp.). *El teatro medieval*. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 145.

utiliza la joven pastora para rechazar al caballero puede advertirse un cambio de mentalidad que caracterizó la producción del dramaturgo:

MARION. -Retiraos lejos de mí. No es conveniente que permanezcáis aquí. Por poco vuestro caballo no me golpeó ¿cómo os llamáis?

EL CABALLERO. -Aubert.

MARION (*cantando*).

-Perdéis vuestro tiempo, señor Aubert.

Yo no amaré a nadie sino a Robert.

EL CABALLERO. -¿No, pastora?

MARION. -Ciertamente no.

EL CABALLERO. -¿Queréis apostar conmigo vos, que tan poco caso hacéis de mi ruego? Yo soy un caballero y vos sois una pastora.

MARION. -No es una razón para amaros (*Cantando*).

Soy una pequeña pastora, pero tengo

Un amigo bello, elegante y encantador.

EL CABALLERO. -Pastora, que Dios os dé felicidad. Puesto que es así, seguiré mi camino. En adelante no os diré palabra<sup>12</sup>.

El rechazo deja entrever la convivencia entre el mundo señorial que, como decíamos, se encuentra en retirada frente al surgimiento progresivo de una nueva figura social: el burgués. Guglielmi señala que “se conjugan elementos burgueses y nobiliarios”, habla de una “sociedad estructurada sobre valores sociales que, aún subsistentes, han incorporado otros, los de los grupos burgueses”<sup>13</sup>. Obras como esta estaban dirigidas a un amplio público y tendientes a representar a esta nueva figura social en ascenso. De hecho, todos los tipos sociales representados son vistos desde su perspectiva. En el diálogo anterior, se puede advertir, por un lado, la altanería del caballero que encuentra en su condición social motivos suficientes para que la joven acceda a sus deseos y, por otro, la defensa de Marion del valor de su condición. La obra presenta entonces, un caballero arquetípico que coloca a Marion en situación de inferioridad aun cuando la requiere en amores, contrario a lo que sucede en otras formas líricas contemporáneas en las que se representa al hombre en situaciones de inferioridad con respecto a mujer. En este sentido,

---

<sup>12</sup> DE LA HALLE. *Op. cit.*, pp. 145-146.

<sup>13</sup> GUGLIELMI, Nilda. *Op. cit.*, pp. 5.

La presencia de un amor no-cortés supondrá un evidente proceso de popularización del lirismo erótico. En este sentido, el erotismo de los poemas líricos no-cortesés más desmedido y carnal lo encierra, sin lugar a dudas, la pastorela, ya no sólo por la relación sexual que a menudo comporta entre un caballero y una pastora, socialmente inferior y, por ende, calificada de villana, por lo que al caballero se le hace imposible plantearse una relación amorosa con la joven, pues, según los preceptos que encierra la *fin'amors* sólo pueden amarse dos personas que sean cortesés, es decir, nobles de nacimiento y corazón<sup>14</sup>.

La novedad en esta obra radica en que toma la forma de la pastorela desde una óptica diferente en donde la pastora defiende su condición y la de su enamorado. Marion es representada como una joven de carácter y astuta, que logra con su palabra lo que Robin no logra con la fuerza dado que, frente a los abusos del caballero, no sólo no logra imponerse, sino que, en un acto de cobardía, busca socorro en sus amigos. Carlos Valentini señala que “[...] el espíritu burgués que atraviesa los *fabliaux* y los juegos y comedias, construyó un nuevo tipo de mujer más próximo a los valores burgueses: inteligente, astuta y copártcipe junto al hombre de los riesgos y placeres de la vida y el amor”<sup>15</sup>. En este sentido, mediante la figura de Marion y a partir del encuentro con el caballero, se tematizan no sólo los rasgos del amor no-cortés sino que, además, se reflejan en sus actos, formas de una sociedad por venir, en proceso de transformación.

#### IV. Un juego que mueve a risa

Por otro lado, podemos determinar que *Le jeu...* se divide en dos partes, cuya transición pone de nuevo a Marion en el centro de la acción al proponer a su grupo: “Tratemos de encontrar un juego”<sup>16</sup>. Los Juegos, como género teatral autónomo, alcanzan su auge durante el siglo XIII, una vez que logra separarse del ámbito religioso. Adam de la Halle será el primero en escribir un juego secular completo, que no se incluya, como anécdota o leyenda popular, dentro de un drama litúrgico mayor.

El aspecto cómico de la obra se sustenta desde las decisiones estructurales de la misma, por ejemplo, la *dramatis personae*. Para Bergson, en su libro *La risa* (1899),

---

<sup>14</sup> GARCÍA PRADAS. *Op. cit.*, pp. 129.

<sup>15</sup> VALENTINI, Carlos (1993). “El espacio de la mujer en la literatura medieval francesa”, en MOREAU, Pierina Lidia (comp.) (1996). *Actas de las Sextas Jornadas de Literatura Francesa*. Córdoba: Editorial Comunicarte, pp. 18-19.

<sup>16</sup> DE LA HALLE. *Op. cit.*, pp. 156.

La comedia presenta caracteres ya encontrados por nosotros y que encontraremos de nuevo en nuestro camino; apunta semejanzas, tiende a presentarnos tipos. [...] El personaje cómico, sin ser un tipo clínico, es siempre [...] un distraído, y el paso que hay entre esta distracción y una completa ruptura de equilibrio es insignificante. [...] Si la finalidad del poeta cómico es presentarnos tipos, es decir, caracteres que pueden repetirse, no podría emplear otro medio mejor que el de mostrarnos ejemplares de una misma especie<sup>17</sup>.

La obra está representada por seis campesinos que dialogan y actúan en base a sus rasgos sociales: Marion, Robin, Péronelle, Gautier, Baudon y Huart. La sencillez, la vida reposada, la comida y las costumbres rústicas responden a modelos heredados de la Antigüedad, como las églogas o bucólicas.

Luego del intercambio entre Marion y el caballero, la acción se concentra en tres escenas que conforman un cuadro campestre, de una significativa precariedad escenográfica, acorde con las características genéricas de la farsa, pero dotado de alegría y una gran disposición para el festejo en la Naturaleza. Bajtín, en su célebre estudio dedicado a la *Cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, explica que “[...] al vedar a la risa acceso a los medios oficiales de la vida y de las ideas, la Edad Media, le confirió en cambio, privilegios excepcionales de licencia e impunidad fuera de esos límites: en la plaza pública, en las fiestas, y en la literatura recreativa”<sup>18</sup>.

Esta expresión literaria destinada al entretenimiento de los soldados franceses en territorio italiano representa dos juegos, que abren la excepcionalidad de la risa para trabajar con imágenes y conceptos que proceden de la tradición religiosa y cortesana. El primer juego propuesto por Huart, otro de los campesinos, es ‘San Cosme’, referido al santo cristiano capaz de sanar cualquier dolencia. Se trata de una competencia de muecas para producir la risa de los demás. En ella un personaje se inviste del santo y debe hacer reír a sus fieles que se acercan para realizar distintas ofrendas. La dinámica es simple y circular: el que se ríe, ocupa el espacio del santo y la rueda sigue. La competencia, dentro del orden de lo farsesco, adopta un *in crescendo* que alcanza la amenaza de violencia física y las mujeres (Marion y Péronelle) deciden cambiar de juego pues “Somos dos muchachas y vosotros sois cuatro”<sup>19</sup>. La cuestión numérica

---

<sup>17</sup> BERGSON, Henri (1996). *Introducción a la metafísica. La risa*. México: Editorial Porrúa, pp. 10.

<sup>18</sup> BAJTÍN, Mijaíl (1974). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Barcelona: Barral Editores, pp. 69.

<sup>19</sup> DE LA HALLE, *Op. cit.*, pp. 157.

acentúa el gesto de de la Halle de mostrar los comportamientos de ciertos tipos sociales, que, como explicamos, procede a la comedia. Así, dirá Gautier: “Tirémonos un pedo para competir. No hay nada mejor”<sup>20</sup>. El uso de lo escatológico, junto con la referencia a lo bajo corporal y el lenguaje soez, son recursos típicos del teatro cómico profano.

Estos procedimientos se desplazarán hacia la segunda instancia lúdica a la que da inicio Baudon: los Reyes y las Reinas. Dicho juego está relacionado con tomar posición como Reyes y Reinas frente a su corte. La elección del monarca es al azar y la lógica es cumplir con sus voluntades. En este caso, se desarrolla como un juego de preguntas y respuestas, en donde el rey pregunta y sus vasallos deben responder con verdad. La calidad de las preguntas es lo suficientemente dispar como para dar lugar a la indagación acerca de sentimientos humanos, pero también de la vida campestre, a veces con doble sentido: los celos, la pasión amorosa, el acceso carnal, o la vida en el campo.

No obstante, es notable que en ninguna de las propuestas de juego se subvierte del todo la figura del monarca o del santo, como podría esperarse de expresiones carnavalescas como la del mundo al revés. Esto puede explicarse por la función correctora que tenía la corte respecto de las obras representadas en su seno. Como explica Le Goff: “[...] administrada por el rey, la risa servía para estructurar la sociedad que le circundaba”<sup>21</sup>. Asimismo, llegando al siglo XIII frente a la liberación de la risa, surge, en consecuencia, las estrategias institucionales para controlarla, por parte de la Iglesia y, en el ámbito de las costumbres, “serán de nuevo las cortes monárquicas las que funcionen como centros de domesticación de la risa”<sup>22</sup>. Es interesante pensar que, en este caso particular, serán las mujeres las encargadas de rectificar a los hombres en sus desbordes, guardando cierto decoro al negarse a participar de lo mundano y vulgar.

Resulta interesante, a su vez, pensar *Le jeu...* en su contexto de recepción, puesto que las intercalaciones de cantos y danzas de la obra de teatro completan su sentido y significación cuando las estudiamos a la luz del contexto histórico en el que se representó. De este modo, las “Vísperas Sicilianas” se muestran propicias para ofrecer una pieza teatral lo suficientemente liviana, como para sobrellevar los largos años lejos del hogar, en cumplimiento con la labor de *bellatores* en la corte de Artois. Es sabido,

---

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> LE GOFF, Jacques (1999). “La risa en la Edad Media”, en BREMER, J. y ROODENBURG, H. (comps.). *Una historia cultural del humor: desde la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Sequitur; pp. 45.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 51.



como dice Johan Huizinga, que cerca del “otoño de la Edad Media” el prestigio ético y espiritual de la nobleza estaba decayendo, mientras que crecía el hastío por las batallas y las disputas territoriales:

El bello juego de la vida cortesana era demasiado pintoresco, demasiado falso, demasiado engorroso. [...] el anhelo de una vida bella era tan fuerte, que incluso allí donde se reconocía la vanidad de la corte y de lucha y la necesidad de abandonarla, parecía abierta una salida para salvar la belleza de la vida terrenal [...]. La antigua ilusión de la vida pastoril seguía brillando como una promesa de dicha natural [...]. La máxima felicidad parecía posible sin lucha, huyendo simplemente del lujo y la pompa recargados y opresivos y de la guerra cruel y peligrosa<sup>23</sup>.

La crisis del ideal caballeresco se advierte en el texto de de la Halle, en tanto no hay violencia que sea ejercida por los campesinos (sí por el caballero), ni maldad ni vicio en sus actitudes. Por ello, todo atisbo de crisis y desvío de la celebración del amor y la naturaleza queda suspendido y neutralizado por los juegos de palabras, variaciones del significante, el canto y la danza. De hecho, toda referencia a un pasado épico, legendario es tomado como burla, en claro espejo de su decadencia como relato realista:

GAUTIER. -Yo sé cantar muy bien canciones de gesta. ¿Queréis escucharme cantar?

ROBIN. -Sí.

GAUTIER. -Haz que me escuchen entonces. (*Robin impone silencio a todo el mundo. Cantando:*)

‘Audigier, dice Raimberge,  
yo os digo m...’<sup>24</sup>

En este sentido, Georges Bataille, en *La experiencia interior* (1943), afirma que “La risa común supone la ausencia de una verdadera angustia y, sin embargo, no tiene otro origen que la angustia”<sup>25</sup>. Pensamos, con él, que la risa es una experiencia interaccional, una forma de comunicación. En tal sentido, la risa sería transgresora de todo tipo de límites, nos arroja hacia la improductividad, hacia la negación de un mundo dedicado al trabajo. En una línea similar, Aaron Gurevich advierte que ‘la risa’, como crítica a algunas ideas de Bajtin, “y la alegría van unidas al odio y al miedo. Resulta, por lo tanto, difícil abstraer un solo sentimiento de todo un entramado, más amplio y complejo,

---

<sup>23</sup> HUIZINGA, Johan (1982). *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, pp.181-182.

<sup>24</sup> DE LA HALLE. *Op. cit.*, 165.

<sup>25</sup> BATAILLE, Georges (1986). *La experiencia interior*. Madrid: Taurus; pp. 105.

de sentimientos y emociones”<sup>26</sup>. Se entenderá, en este punto, la función social, además de cultural y literaria, que cumplió *Le Jeu...* reuniendo en su seno sentimientos de distinta índole, que nos permiten ver la complejidad de una época, en donde el miedo a la muerte, al más allá, convive con la alegría, la risa y el placer de una vida terrenal idílica.

Por último, nos interesa detenernos en el final de la pieza. Como en otras farsas del siglo XIII y XIV, presenta un desenlace abrupto, pero que mantiene el núcleo lúdico y juguetón de las acciones, porque todo tiende al equilibrio interno. En este caso, los personajes, unidos en voz y cuerpo, desaparecen por el fondo danzando en ronda, agarrados de la mano, la farándula:

PERONELLE. -Por favor, hagamos una ronda, Robin la dirigirá, si así lo desea. Huart ejecutará la gaita y los otros dos la cornamusa.

MARION. -[...] Por favor, Robin, dirige la ronda. [...]

ROBIN. -Verá a un virtuoso puesto que me has abrazado. Pero antes danzaremos nosotros dos, pues bailamos bien.

MARION. -[...] Vamos y mantiene así la mano al costado. [...]

ROBIN. -(*Cantando*).

-¡Venid detrás de mí, venid por el sendero,  
el sendero cercano al bosque!

(*Todo el mundo abandona la escena danzando y cantando.*)<sup>27</sup>

## V. Conclusión

De esta manera, hemos pretendido analizar las representaciones del amor cortés y de la risa en *Le jeu de Robin et Marion*, a partir, por un lado, de la reescritura de la tradición lírica de la pastorela, y, por el otro, de la decisión de presentar una propuesta burlesca y musical, en un contexto de angustia y enfrentamiento bélico que envolvía a la aristocracia francesa de la época.

Los trovadores desarrollan, durante todo el siglo XII y XIII el discurso de una erótica femenina que no había logrado ingresar en un rol protagonista. La mujer se vuelve un ‘objeto literario’ que es al mismo tiempo centro sin abandonar la periferia. Desde la

---

<sup>26</sup> GUREVICH, Aaron (1999). “Bakhtin y el carnaval medieval”, en Bremer, J. y Roodenburg, H. (comps.). *Una historia cultural del humor: desde la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Sequitur, pp 57.

<sup>27</sup> DE LA HALLE. *Op. cit.*, pp 165-166.

óptica masculina se construye un vínculo cargado de rituales en el “enigma de la femineidad” se revela a un mundo dominado por el hombre<sup>28</sup>. A esto cabe agregar que, en el caso del tipo de mujer que propone De la Halle, representa además una nueva mentalidad que cobija a una colectividad en el paso progresivo de una sociedad feudal a una burguesa. El valor y la gallardía que demuestra Marion –siempre de forma mesurada, sin despegarse del tono de la farsa– se proponen como signo de la revalorización de su condición social y de género. Es en este rasgo donde radica uno de los valores literarios más importantes de la obra que documenta, en algún sentido, un proceso económico que supuso el surgimiento de nuevos sectores en la sociedad que cuestionarán el poderío de la clase aristocrática.

Un último fragmento del diálogo entre los protagonistas ejemplifica, a nuestro entender, la complejidad y unidad del *pathos*, manifestado como amor y alegría:

ROBIN. -¿Bailo bien, Marotele?

MARION. -Ciertamente, el corazón me salta cuando te veo bailar tan bien.<sup>29</sup>

Como advertimos desde un comienzo, el poeta y músico es un innovador en el estilo y en las interpolaciones musicales que le dan singularidad a sus textos. De esta manera, en la propuesta dramática de de la Halle, la música y la danza, productos de su invención e ingenio, tienen impacto histórico y social. *Le jeu...* es una de las primeras piezas que documenta el uso del baile en textos dramáticos medievales franceses. El baile tiene dimensión social, e impacta directamente en la corte, pensada como *emotional community*. Esto quiere decir, que se piensa la danza como una forma de contrarrestar la muerte cotidiana, que circulaba en el entorno del público, como una estrategia para evadirla o, en todo caso, para esperarla con el espíritu y cuerpo dispuestos.

---

<sup>28</sup> CHICOTE, Gloria (2007). “El amor cortés: otro acercamiento posible a la cultura medieval”, en *Actas de las III Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales*. La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, pp 350.

<sup>29</sup> DE LA HALLE. *Op. cit.*, pp 165.

**El temor ante la muerte y su imagen macabra en dos piezas teatrales del siglo XV: *De morte prologus* (Anónimo, Polonia) y *The Summoning of Everyman* (Anónimo, Inglaterra)**

**O medo da morte e sua imagem macabra em duas peças de teatro do século 15: *De morte prologus* (Anônimo, Polônia) e *The Summoning of Everyman* (Anônimo, Inglaterra)**

**The fear of death and its macabre image in two 15th century theater pieces: *De morte prologus* (Anonymous, Poland) and *The Summoning of Everyman* (Anonymous, England)**

*Mariana Blanco*

**Resumen**

En el presente trabajo nos proponemos examinar la representación alegórica de la muerte y su papel como agente del temor en dos piezas teatrales anónimas del siglo XV: *De morte prologus* (Polonia), un diálogo entre la Muerte y el espantado maestro Policarpo, y *The Summoning of Everyman* (Inglaterra), un ‘juego moral’ en el que Dios encomienda a la Muerte, su poderosa mensajera, la citación de Cada Hombre para su justa rendición de cuentas. En este marco, nos interesa observar la estrecha relación entre los terrores escatológicos expresados en las fuentes literarias y las transformaciones del imaginario ligado a la muerte que se registran sobre todo a partir de los últimos siglos de la Edad Media. Las grandes calamidades que azotaban a la sociedad europea (peste, guerra, hambrunas), sumadas a la inquietud provocada por la llegada del Juicio Final, cuya iconografía se difundió con especial énfasis en este período, contribuyeron a intensificar el sentimiento de angustia ante la caducidad de la vida (Delumeau 1978). La “voz del *Memento mori*” resonaba con insistencia (Huizinga 1982) y la muerte adquirió un sentido dramático e individual que señalaba un desvío frente a la solemne resignación con que el hombre aceptaba este hecho como parte del orden natural y del destino colectivo de la especie (Ariès 2016). Siguiendo esta línea, el análisis de las obras que integran el *corpus*, inscritas en la tradición del drama didáctico-moral (Guglielmi 1980), nos llevará a reflexionar sobre la función instrumental que asume el teatro en la transmisión del dogma y en la formación y preparación del buen cristiano para el trance final de la vida.

**Palabras clave:** Teatro medieval – drama moral – Muerte – Temor – Representación

## Resumo

Neste artigo, propomos examinar a representação alegórica da morte e seu papel como agente do medo em duas peças anônimas de teatro do século XV: *De morte prologus* (Polônia), um diálogo entre a Morte e o apavorado professor Policarpo, e *The Summoning of Everyman* (Inglaterra), um ‘jogo moral’ em que Deus confia à Morte, sua poderosa mensageira, a convocação de Todo Homem para sua justa prestação de contas. Nesse quadro, interessa-nos observar a estreita relação entre os terrores escatológicos expressos nas fontes literárias e as transformações do imaginário vinculadas à morte que se registram principalmente nos últimos séculos da Idade Média. As grandes calamidades que atingiram a sociedade europeia (pragas, guerras, fomes), somadas à preocupação com a chegada do Juízo Final, cuja iconografia foi disseminada com especial destaque neste período, contribuíram para intensificar o sentimento de angústia pela caducidade da vida (Delumeau 1978). A “voz do *Memento mori*” ressoou com insistência (Huizinga, 1982) e a morte adquiriu um sentido dramático e individual que assinalou um desvio em relação à resignação solene com que o homem aceitava este fato como parte da ordem natural e do destino coletivo da espécie (Ariès 2016). Nessa linha, a análise das obras que compõem o *corpus*, inscritas na tradição do drama didático-moral (Guglielmi 1980), nos levará a refletir sobre o papel instrumental que o teatro assume na transmissão do dogma e na formação e preparação do bom cristão para o transe final da vida.

**Palavras-chave:** Teatro medieval – drama moral – Morte – Medo – Performance

## Abstract:

In this chapter we will examine the allegorical representation of death and its role as an agent of fear in two anonymous plays from the 15th century: *De morte prologus* (Poland), a dialogue between Death and the terrified teacher Polycarp, and *The Summoning of Everyman* (England), a ‘moral play’ in which God entrusts to Death, his powerful messenger, the summons of Everyman for his rendering of accounts. We are interested in observing the close relationship between the eschatological terrors expressed in literary sources and the transformations of the imagery of death that take place especially in the last centuries of the Middle Ages. The great calamities that hit the European society (plague, war, famines), added to the concern caused by the arrival of the Last Judgment, which iconography was disseminated with special emphasis in this period, contributed to intensify the feeling of anguish at the expiration of life (Delumeau 1978). The “voice of the *Memento mori*” resounded insistently (Huizinga 1982) and death acquired a dramatic and individual meaning that signaled a deviation from the solemn resignation with which man accepted this fact as part of the natural order and as collective destiny of the species (Ariès 2016). The analysis of the works that make up the *corpus*/these two plays, inscribed in the tradition of the didactic-moral drama (Guglielmi 1980), will lead us to reflect on the instrumental role that theater assumes in the transmission of dogma and in the formation and preparation of the good Christian for the final trance of life.

**Keywords:** Medieval theater – moral drama – Death – Fear – Performance

\*\*\*

## Introducción: el miedo a la muerte en las postrimerías de la Edad Media

Como señala Johan Huizinga, en su ya clásico estudio *El otoño de la Edad Media*, “No hay época que haya impreso a todo el mundo la imagen de la muerte con tan continuada

insistencia como el siglo XV”<sup>1</sup>. La peste, la guerra y el hambre, los tres grandes flagelos que azotaban a la población europea y hacían de la vida un “bien extremadamente precario”, contribuyeron de manera notable a subrayar el alcance universal y el sentido igualitario de la muerte<sup>2</sup>. Además de ocasionar una brutal regresión demográfica, la confluencia de estas terribles calamidades desencadenó una crisis económica, social e institucional cuyo impacto fue hondo y duradero. Indudablemente, este panorama complejo y desolador tuvo una fuerte incidencia en la visión general de la muerte de la última Edad Media, la cual oscilaba, en palabras de Emilio Mitre, “entre la resignación y el miedo”<sup>3</sup>. Por su parte, Georges Duby observa en esta etapa un giro contundente con respecto a la concepción de la muerte domesticada que había dominado los siglos anteriores, un cambio que no duda en atribuir a las circunstancias históricas:

Los sabios de la alta Iglesia, por el razonamiento y la meditación mística habían llegado a desterrar lo que la muerte tiene de terrorífico. Habían amansado a la muerte y disimulado el cadáver bajo las siluetas tranquilizantes de la resurrección. El miedo vuelve al galope en el siglo XIV. La muerte es de nuevo trágica, un abismo negro y abierto ¿Por qué? (...) Ha tenido fin el progreso de todas las cosas que empujaba hacia adelante las conquistas campesinas. Europa se halla enfrentada con la recesión, el subempleo, la guerra y la peste. Desgracia de los tiempos<sup>4</sup>.

En medio de esta incesante sucesión de catástrofes que provocaron un profundo estremecimiento de los espíritus, el temor al Juicio Final se apoderó con igual fuerza de las conciencias. Según destaca Jean Delumeau, “mientras que en el siglo XIII, los artistas, las más de las veces, nos dejaban en el umbral del lugar de los suplicios”, desde el siglo XIV en adelante, las representaciones iconográficas de la “hora temible”, cada vez más ricas y progresivamente más trágicas, se detenían con especial énfasis en la terribles pruebas que habrían de abatirse sobre la humanidad, en la severidad del Dios justiciero y en la separación de los elegidos y de los réprobos, precipitados a los tormentos del infierno<sup>5</sup>. De esta manera, se hacía hincapié en el destino eterno de cada

---

<sup>1</sup>HUIZINGA, Johan, (1982), *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza. Traductor: José Gaos. Pp. 194.

<sup>2</sup>MITRE, Emilio, (2019), *Morir en la Edad media. Los hechos y los sentimientos*, Madrid, Cátedra. Pp. 36.

<sup>3</sup>MITRE, Emilio, *op. cit.*, pp. 36

<sup>4</sup>DUBY, Georges, (1986), *Europa en la Edad Media*, Barcelona, Paidós. Traductor Luis Monreal y Tejada. Pp. 138.

<sup>5</sup>DELUMEAU, Jean, (1978), *El miedo en occidente*, Madrid, Taurus, pp. 206.

alma, en la culpabilidad personal y, sobre todo, en la importancia de seguir en vida el ejemplo de Cristo y las enseñanzas del Evangelio, en lugar de perseguir la gloria y la felicidad terrenas<sup>6</sup>. Al respecto, es preciso aclarar que la angustia apocalíptica no fue una preocupación exclusiva de este convulsionado período. Durante toda la Edad Media, la ineluctable llegada del fin de la historia había sido objeto de acuciantes discusiones que auspiciaron la formulación de diversas lecturas interpretativas a partir de los anuncios proféticos diseminados en los textos sagrados. Sin embargo, son numerosos los investigadores que coinciden en afirmar que estas aprensiones, originalmente circunscriptas al estamento clerical, cobraron una dimensión inédita en el ocaso del Medioevo y extendieron sus alcances de manera significativa:

[...] a partir del siglo XIV, en Europa se produjo un reforzamiento y una difusión más amplia del temor a los últimos tiempos. En este clima de pesimismo general sobre el futuro –físico y moral– de la humanidad hay que volver a situar el ‘sálvese quien pueda’ lanzado en 1508 por el predicador Geiler, en la catedral de Estrasburgo: ‘Lo mejor que se puede hacer, es mantenerse quieto en su rincón y meter la cabeza en un agujero tratando de seguir los mandamientos de Dios y practicando el bien para ganar la salvación eterna’<sup>7</sup>.

Pero el hecho de que el miedo a la muerte y al final de los tiempos alcanzara a sectores cada vez más vastos de la población no obedeció únicamente a las desgracias que afectaron de manera tan virulenta la vida cotidiana de la sociedad la época. En este sentido, no se puede desatender el papel que desempeñaron en la sensibilización del gran público los diversos medios de transmisión de estos temores, que propiciaron la divulgación de los discursos fijados de manera más o menos erudita por la reflexión teológica<sup>8</sup>. Como advierte Delumeau:

[...] el período que se extiende entre la muerte de Carlomagno y el principio del siglo XI también había aportado a Europa una pesada cosecha de calamidades. Pero el Occidente del siglo X [...] estaba demasiado fragmentado, demasiado poco instruido para ser permeable a intensas corrientes de propaganda. Por el contrario, cuatrocientos años más tarde se había urbanizado y, al mismo tiempo, su élite letrada se había ampliado. Ahora los predicadores pueden sacudir con vigor a las multitudes urbanas y

---

<sup>6</sup>DELUMEAU, Jean, *op. cit.*, pp. 201 y 207.

<sup>7</sup>DELUMEAU, Jean, *op. cit.*, pp. 202.

<sup>8</sup>MITRE, *op. cit.*, pp.77.

hacerlas pasar, durante el tiempo de un sermón, del miedo a la esperanza, del pecado a la contrición<sup>9</sup>.

En efecto, a través de las predicaciones populares, en pleno auge de las órdenes mendicantes y de la potencia expresiva de las representaciones plásticas, accesibles a todos los círculos de la sociedad, las exhortaciones religiosas en torno a la acechanza de la muerte y la precariedad de las cosas terrenas se convirtieron en una suerte de “coro amenazador” que, trascendiendo el ámbito del claustro, sobrecogía a las muchedumbres. La “voz del *Memento mori*” resonaba por todas partes, impregnando la mentalidad colectiva con una imagen estridente de la muerte. Una imagen primitiva y lapidaria que, frente al complejo cuadro de ideas que conformaban el pensamiento escatológico, intensificaba, por sobre todas las cosas, el sentimiento de angustia ante la caducidad de la vida<sup>10</sup>. Si la fe había inculcado en los hombres píos la serenidad y la aceptación en la espera de la muerte, se trataba ahora de concientizar a las grandes masas de pecadores, de inducirlos al arrepentimiento y a la penitencia, a sabiendas de que la llegada del Gran Día, aunque impredecible, resultaba inexorable: “Por consiguiente, la predicación oral y las imágenes que aparecían en los lugares sagrados estaban destinadas no sólo a recordar la inminencia e inevitabilidad de la muerte sino también a cultivar el terror a las penas infernales”<sup>11</sup>. Al igual que la pintura, la escultura, las artes suntuarias y el grabado, otras manifestaciones estéticas, como la danza, la música, la poesía y el teatro, brindaron impactantes testimonios de esta creciente y pavorosa obsesión por la muerte y contribuyeron a su difusión. Así, entre los siglos XIV y XVI, se produjo el surgimiento y proliferación de un conjunto de motivos literarios e iconográficos, comúnmente agrupados bajo el epígrafe de “arte macabro”, que, por su carácter global y transcultural, se erigen como la clara expresión de una reacción general, dramática y efectista, frente a la cruda y cambiante realidad<sup>12</sup>. Desde otra perspectiva, Philippe Ariès asocia esta predilección por lo macabro, no con el miedo a la muerte que, en este momento de crisis y gran mortandad, se había vuelto demasiado familiar, sino con el desaliento del hombre enfrentado a la fragilidad y a la

---

<sup>9</sup>DELUMEAU, *op. cit.*, pp. 212.

<sup>10</sup>HUIZINGA, *op. cit.*, pp. 194-195.

<sup>11</sup>ECO, Umberto, (2007), *Historia de la Fealdad*, Barcelona, Lumen. Traductora: María Paz Irazábal. Pp.62.

<sup>12</sup>GONZÁLEZ ZYMLA, Herbert, (2019), “La iconografía de lo macabro en Europa y sus posibles orígenes clásicos y orientales. Algunas manifestaciones en el arte español de los siglos XIV, XV y XVI”, en *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. XI, n.º 21, 2019, pp. 3-4.



destrucción de sus ambiciones y afectos: “Para mí, los temas macabros del siglo XV expresan fundamentalmente el sentimiento agudo del fracaso individual. [...] No fue por sí misma sino por su relación con el fracaso que [la muerte] se volvió conmovedora”<sup>13</sup>. En este contexto, también el historiador francés otorga una importancia singular a la representación del Juicio Final como manifestación simbólica del vínculo entre la idea de la muerte y la conciencia de sí. Se trata de un fenómeno que, sumado al interés por las imágenes de descomposición física, la emergencia de las *ars moriendi* y la incipiente personalización de las sepulturas, pone en evidencia sutiles pero significativas modificaciones en la actitud ante la muerte que había adoptado hasta entonces la civilización occidental. A partir de la Baja Edad Media, sostiene Ariès, la muerte fue adquiriendo poco a poco una carga emocional, un sentido dramático y personal que señalaba un desvío frente a la solemne renuncia con que el hombre aceptaba este trance como parte del orden natural y del destino colectivo de la especie. Se fue estableciendo, entonces, una relación cada vez más íntima entre la muerte y la biografía particular de cada individuo, una relación que, aunque tardó en imponerse, ya para los siglos XIV y XV era definitiva: “En adelante se cree que cada hombre vuelve a ver toda su vida en el momento de morir, en una condensación. También se cree que su actitud en ese momento dará a dicha biografía su sentido definitivo, su conclusión”<sup>14</sup>. Junto con la creación de las *ars moriendi* o artes del ‘bien morir’, que prescribían una suerte de ‘muerte canónica’ concebida como la culminación de una vida acorde a los preceptos religiosos, cabe destacar, asimismo, la relevancia que alcanzó en la época el género de la *Danza de la Muerte* como uno de los principales exponentes del arte macabro<sup>15</sup>. Según la definición propuesta por Víctor Infantes, en su forma acabada y completa, estas *Danzas* consistían en una sucesión de escenas, compuestas a partir de una simbiosis de imágenes y textos, en las que la Muerte, principal protagonista, aparecía “generalmente representada como un esqueleto, un cadáver o un vivo en descomposición” que, en irónica actitud danzante, dialogaba con personajes representativos de los distintos grupos sociales, al tiempo que los arrastraba uno a uno<sup>16</sup>. En virtud de su popularidad, las danzas macabras aportaron “un nuevo elemento de

---

<sup>13</sup> ARIÈS, Philippe, (2016), *Morir en occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora. Traductor: Víctor Goldstein. Pp. 131 y 133.

<sup>14</sup> ARIÈS, *op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>15</sup> MITRE, *op. cit.*, pp. 14.

<sup>16</sup> INFANTES, Víctor, (1997), *Las Danzas de la Muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (Siglos XIII-XVII)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 127.

fantasía patética”, “un estremecimiento de horror” que la Iglesia supo reorientar hacia un objetivo pastoral y moralizante, “haciendo, sin embargo, un uso gustoso de toda la sugestión terrorífica” que entrañaba el carácter espectral de aquella figuración: la de una muerte que se proclamaba como bien común de toda la humanidad y arrebatava sin piedad a individuos de cualquier edad y condición<sup>17</sup>.

En este marco, el propósito del presente trabajo es examinar la representación alegórica de la muerte y su papel como agente del temor en dos piezas teatrales anónimas del siglo XV: *De morte prologus* (Polonia) y *The Summoning of Everyman* (Inglaterra). El análisis de las obras que integran el *corpus*, inscritas en la tradición del drama didáctico-moral, apuntará a observar el vínculo entre los terrores escatológicos expresados en las fuentes literarias y el imaginario cultural ligado a la muerte, que hemos descrito sucintamente en esta introducción. Asimismo, nos proponemos reflexionar sobre la función instrumental que asume el teatro en la transmisión del dogma y en la preparación del buen cristiano para el duro tránsito hacia el más allá.

### **La visión macabra de la muerte en *De morte prologus***

La pieza *De morte prologus* (*Prólogo sobre la muerte*), una de las primeras y más notables manifestaciones de la poesía medieval en lengua polaca, recrea una conversación entre la figura personificada de la Muerte y un ridiculizado maestro que pretende indagar en sus misterios. Aunque los antecedentes del texto siguen siendo objeto de discusión entre los especialistas, se han destacado sus claras similitudes con una fuente latina anterior, un tratado en prosa de mediados del siglo XIV, conocido bajo el título de *Dialogus magistri Polycarpi cum morte*, que gozó de gran popularidad en la época, especialmente en la región centroeuropea<sup>18</sup>. La adaptación vernácula, compuesta en dísticos octosilábicos, se conservó de manera incompleta en un único manuscrito, confeccionado aproximadamente entre 1463 y 1465.

De acuerdo con la clasificación propuesta por Nilda Guglielmi en su antología *El teatro medieval*, *De morte prologus* forma parte del repertorio del drama moral, poética caracterizada por un marcado didactismo, por lo general expresado a través de un planteo soteriológico<sup>19</sup>. Junto con los *Misterios*, que recreaban episodios de las Sagradas

---

<sup>17</sup>HUIZINGA, *op. cit.*, pp. 203-204.

<sup>18</sup>DĄBROWKA, Andrzej, (2007), “The theatre of death in early polish drama”, en *Journal: European Medieval Drama*, Vol.11, pp. 162-164.

<sup>19</sup>GUGLIELMI, Nilda, (1980), *El teatro medieval*, Buenos Aires, Eudeba, pp.26.

Escrituras, y los *Milagros*, centrados en las hagiografías de los santos o en los prodigios de la Virgen María, las *Moralidades* constituyen uno de los principales géneros emergentes durante el proceso de secularización del teatro medieval, “cuando el laicado hace suyas las dramatizaciones eclesiásticas y las salpimenta del legado festivo popular que sobrevive inserto en la nueva religión”<sup>20</sup>. Esta forma dramática, que tuvo su auge en los siglos XIV y XV, recurre al procedimiento de la alegoría para escenificar, mediante una serie de abstracciones personificadas, una lección moral fundada en el dogma cristiano e instruir a los espectadores en el camino hacia la salvación eterna. Como sostiene Jaime Rest, las autoridades eclesiásticas no sólo toleraron, sino que también estimularon estas expresiones teatrales en la medida en que los *Misterios*, *Milagros* y *Moralidades* cumplían una doble función utilitaria: brindaban un sano entretenimiento que mantenía a los fieles alejados de las diversiones paganas y, al mismo tiempo, servían a fines edificantes ya que favorecían una mayor difusión de los hechos bíblicos y de las obras de los santos entre la población iletrada. La introducción de escenas realistas tomadas de la vida cotidiana, de elementos de origen secular y de clara intención cómica, acrecentó el interés del público y el éxito de estos espectáculos, lo que suscitó una creciente resistencia por parte de los círculos religiosos. Pero ni los recelos ni la postura condenatoria que llegó a asumir la Iglesia “lograron detener el advenimiento de un drama enteramente profano y a menudo bastante desenfadado, cuyo modelo más típico fue la farsa, especie dramática que alcanzó su plenitud en el siglo XV”<sup>21</sup>. A propósito de esto último, se ha observado que la *Moralidad*, un género que “participa a la vez de la *farsa* y del *misterio*”, presenta en sus diversas manifestaciones variantes distintivas que muchas veces obedecen a la región de procedencia<sup>22</sup>. Mientras que en las moralidades inglesas suele predominar un tono de ‘profunda seriedad’, por lo que, en opinión de Ilse Brugger, el humorismo realista tiene poca actuación en ellas, otras obras incorporan temas contemporáneos, notas satíricas y bufonescas, que se conjugan o incluso se apartan de los asuntos bíblicos o de inspiración religiosa<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup>MASSIP, Francesc, (1992), *El teatro medieval*, Barcelona, Montesinos, pp. 15.

<sup>21</sup>REST, Jaime, (1969), *El teatro inglés*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 13.

<sup>22</sup>PAVIS, Patrice, (1998), *Diccionario del teatro*, Buenos Aires, Paidós. Traductor Jaume Melendres. Pp. 300.

<sup>23</sup>BRUGGER, Ilse, (1951), “Comentario y notas”, en *Cadacual. La moralidad inglesa de ‘Everyman’*, Buenos Aires, Instituto de Literatura Anglogermánica, Imprenta de la Universidad de Buenos Aires, pp. 15.

En el caso del texto polaco, la impronta didáctico-moralizante se anuncia explícitamente en el prólogo de la pieza que comienza con una *invocatio Dei*, fórmula que refuerza, según Dąbrówka, su motivación pastoral: “–Oh, Señor omnipotente, mayor que toda criatura, ayúdame a cumplir esta obra, permíteme que la narre bien, ¡para aumentar tu gloria y mejorar a los hombres!”<sup>24</sup>. A continuación, se introduce una apelación directa a la audiencia que, además de anticipar el tema central de la obra, redundante en una pavorosa y exaltada advertencia en torno al tópico del *memento mori*:

¡Oh, hombres que escucháis, conoced la crueldad de la muerte!  
Vosotros que no os preocupáis, la conoceréis al morir, ni el joven ni el viejo  
podrán evitarla, todos habrán de ir a su escuela y ¡ella se comporta de  
manera muy extraña con sus alumnos, priva a todos de la vida!  
Os quiero narrar un ejemplo, escúchelo quien quiera comprender<sup>25</sup>.

Este discurso preliminar proporciona, asimismo, las indicaciones escénicas necesarias para contextualizar la acción representada que transcurre en el ámbito sagrado de la iglesia, un espacio propicio para que se produzca la prodigiosa aparición de la Muerte ante el ‘sabio’ y ‘singular’ Maestro Policarpo. Pero el aspecto más atractivo del preámbulo es, sin duda, la presentación que allí se hace de la espantosa protagonista. En total consonancia con la imaginaria macabra, la caracterización conjura los horrores de la corrupción corporal, concentrándose en la fealdad y en el aspecto repulsivo de la Muerte. A través de la hipérbole grotesca, la detallada descripción verbal evoca de manera elocuente en la mente del espectador la naturaleza tétrica de esta figura cuyo poder sobrecogedor se pone de manifiesto, además, en el impacto emocional que provoca en el *magister*:

He aquí que apareció una figura desnuda, una mujer horrenda, ceñidos los flancos con harapos. Era delgada, pálida, con las mejillas amarillas, que lucían como una jofaina, había perdido la punta de la nariz, de los ojos le salía un humor sanguinolento, la cabeza estaba envuelta en un pañuelo. Tenía la boca torcida como un samoyedo, sin labios, bostezaba haciendo crujir los dientes y movía las pupilas, mostrando lo blanco del ojo. En la mano llevaba, amenazadora, una hoz. Horrible figura de cabeza calva, de hablar desagradable, segaba sin piedad. El maestro ante este espectáculo de

---

<sup>24</sup>DĄBRÓWKA, *op. cit.*, pp.162; ANÓNIMO, “Prólogo sobre la muerte”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 401.

<sup>25</sup>ANÓNIMO, “Prólogo sobre la muerte”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 401.

horror (¡ojos amarillos, criatura espectral!) sintió temor, cayó por tierra con estrépito y gimió<sup>26</sup>.

En este espeluznante retrato inicial, con su predominio de imágenes visuales y deliberadamente impresionantes, ya es posible reconocer las filiaciones entre *De morte prologus* y el género de las *Danzas de la Muerte*, tanto en su vertiente plástica como literaria. Se ha señalado en más de una oportunidad que fue la acción devastadora de la peste la que enfrentó al hombre, de manera palmaria y directa, con los estragos físicos de la muerte e inspiró las repugnantes representaciones de cuerpos putrefactos y sarcásticos esqueletos que abundan en el arte macabro. La personificación de la Muerte como una mujer horrenda, cadavérica y andrajosa, tan frecuente en las producciones artísticas de las *Danzas*, surge, pues, de esta contundente evidencia histórica. Paralelamente, su identificación con una figura femenina revela las pervivencias de la tradición clásica en la iconografía medieval, en particular de la mitología ligada a Thanatos (divinidad percibida como fémina a partir del siglo III a. C.) y a las furiosas Moiras que, en tanto reguladoras del hilo de la vida, infundían gran temor y reverencia<sup>27</sup>. Por otra parte, los atributos de la hoz y la guadaña, que usualmente forman parte de la parafernalia de la Muerte y, como veremos, son mencionados con insistencia en el texto polaco, fueron también asimilados del mundo pagano donde estaban asociados al poder ambivalente del dios Cronos, concebido como deidad de la muerte y de la oscuridad y, a la vez, como benefactor de la humanidad, por haber instruido a los hombres en el arte del cultivo de la tierra. Despojados de la connotación positiva que tenían en la Antigüedad, en función de su vinculación con “la enseñanza-aprendizaje de la agricultura”, ambos instrumentos se resignifican en este contexto, y operan como amenazadoras armas, enarboladas por la Muerte para segar brutalmente la vida<sup>28</sup>.

Ahora bien, más allá de esta potente imagen inicial, cuya intención admonitoria resulta evidente, coincidimos con Guglielmi en que uno de los rasgos más peculiares de la pieza es su estilo joco-serio, “su mezcla sorprendente de profundidad y ligereza”, que recuerda el modo en que los predicadores medievales se valían del humor como estrategia para captar a la audiencia popular y amenizar sus propósitos aleccionadores

---

<sup>26</sup>ANÓNIMO, “Prólogo sobre la muerte”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 401.

<sup>27</sup>GONZÁLEZ ZYMLA, *op. cit.*, pp. 19.

<sup>28</sup>GONZÁLEZ ZYMLA, *op. cit.*, pp. 6.

por medio de la risa. La ruptura de la gravedad y la mezcla de lo trágico con lo cómico “significaban concesiones a un público que se sentía así más atraído e inclinado a aceptar el mensaje”<sup>29</sup>. La hipérbole se constituye, en este sentido, como uno de los procedimientos privilegiados en la construcción del texto, puesto que, al tiempo que intensifica el patetismo, produce un efecto humorístico, cercano al ridículo, que, por momentos, contradice la seriedad del asunto y el tono de severa amonestación propio de la *Moralidad*. Al respecto, resultan sumamente significativas las primeras palabras que la Muerte, siempre socarrona, dirige al aterrorizado maestro, mientras este yace en el suelo “extendido como un tonto”<sup>30</sup>:

La MUERTE (*dice*) –¿Por qué te has asustado así? Pareces sano y sin embargo gimes. Dios me ha enviado porque tú le has pedido verme y conocer toda mi fuerza. Heme aquí de pie ante ti, ¡mírame! Me muestro así ante todo aquel a quien privo de la vida, pero esta vez sólo como imagen. Cuando llegue de verdad para ti, queridísimo, entonces experimentarás una terrible impresión. Inquieto dirigirás los ojos a uno y otro lado, el cuerpo se te cubrirá de sudor, me arrojaré sobre ti como un gato sobre un ratón, hasta que te salga del corazón el gran suspiro. [...]. Vamos, háblame [...] ¿Qué melancolía te ha sobrevenido? ¿No ves que soy una trabajadora? Mi hoz corta grano y hierba y nadie puede huirle. Álzate, Maestro, responde, ¿No entiendes el polaco? ¿No te alegra conocer el destino? ¡Te ha dado miedo, pobrecito! Respira, mezquino, háblame, pobre escolar, no temas mi escuela, hoy no te haré leer las epístolas<sup>31</sup>.

Pese a su afectada sorpresa ante la reacción del *magister*, la Muerte es plenamente consciente de la conmoción que suscita su mera contemplación. Por consiguiente es claro que se burla descaradamente de Policarpo cuando finge sosegarlo y le promete que no lo privará de la vida, ya que, por otro lado, no deja de anunciarle, con malicioso cinismo, los tortuosos sufrimientos que deberá soportar cuando finalmente llegue para él la hora fatal. Como se aprecia en el discurso del personaje, el acento recae en los padecimientos físicos que rodean este trance. La analogía con la caza, que apunta a enfatizar la impotencia del hombre frente al súbito y violento asalto de la muerte, funciona como otra forma de admonición o advertencia. Y aunque la imagen parezca un tanto burda, si consideramos que, en lugar de asimilarse a una verdadera fiera depredadora, la Muerte se compara con un simple animal doméstico, por su misma

---

<sup>29</sup>GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 23.

<sup>30</sup>ANÓNIMO, “Prólogo sobre la muerte”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 401-402.

<sup>31</sup>ANÓNIMO, “Prólogo sobre la muerte”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 401-402.

sencillez y cotidianeidad resulta aún más efectiva. La actitud irónica de la Muerte se observa, además, en el modo, aparentemente ingenuo o banal, en que se presenta a sí misma, como si fuera una humilde ‘trabajadora’, para acto seguido recalcar que ninguna criatura escapa a sus temibles faenas.

Por su parte, el Maestro verbaliza su miedo con visible exageración, haciendo hincapié en la angustia que lo embarga, pero, sobre todo, en las violentas y perturbadoras sensaciones corporales que experimenta. Si, como quiere Huizinga, la visión macabra, en su afán de hacer sensible la muerte, se regodea en sus aspectos más groseros y revulsivos y, totalmente alejada de la idea del consuelo o del ansiado reposo, sólo significa mal y espanto, la respuesta emocional que suscita es igualmente dramática, arrebatada e instintiva<sup>32</sup>.

El MAESTRO (*responde; el Maestro habló con humildad*)

–El temor me ha hecho perder el sentido. [...] Si hubieras añadido otra palabra amarga, me habrían estallado las venas y habría muerto inmediatamente. Te ruego, aléjate un poco porque no sé qué me ha ocurrido, empalidezco, me desmayo, he perdido salud y esperanza. ¡Arroja esa guadaña, si quieres que yo pueda levantar la cabeza!<sup>33</sup>.

El MAESTRO (*dice*). –Dulce muerte, no me digas que me quitarás la vida, no sé lo que me ha sucedido, la cabeza me da vueltas, los ojos se me quieren saltar de las órbitas<sup>34</sup>.

Otra cuestión que nos parece fundamental destacar, por su estrecha relación con el tono didáctico de la pieza, es la recurrencia de eufemismos y metáforas en torno a la alegoría de la muerte como escuela. Estas imágenes operan, asimismo, como un recurso autorreferencial, mediante el cual se alude a la situación dramática representada. En efecto, el diálogo escenificado en la obra remeda un intercambio pedagógico en el que se produce una clara inversión de roles. Ante la presencia intimidante de su interlocutora, el sabio *magister* asume el papel del humilde estudiante que interroga a la Muerte, verdadera maestra, con la ingenua pretensión de conocer sus razones y fundamentos. Una de las grandes inquietudes de Policarpo, cuyo temor también se hace ostensible a través de los gestos y el lenguaje corporal, atañe a los orígenes de la muerte: “EL MAESTRO (*Se levantó aterrado y moviéndose dificultosamente, con las piernas temblorosas*). –Dulce Muerte, ¿de dónde vienes? ¿Cuándo has nacido? Querría

---

<sup>32</sup>HUIZINGA, *op. cit.*, pp. 211.

<sup>33</sup>ANÓNIMO, “Prólogo sobre la muerte”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 402.

<sup>34</sup>ANÓNIMO, “Prólogo sobre la muerte”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 405.

saber dónde están tu padre y tu madre”<sup>35</sup>. Inclemente y altanera, ella aprovecha la ocasión para desplegar sus saberes doctrinales y explica su nacimiento como consecuencia del pecado original. Dicha explicación, por supuesto, no resulta en absoluto azarosa, dado que, de acuerdo con la perspectiva consagrada, fue la caída de Adán, prototipo de los pecadores, la que introdujo la muerte en el mundo junto con todos los horrores y tormentos que la acompañan. De no haber existido el pecado, la muerte “se habría expresado como un tránsito bienaventurado, del *status vitae* al *status finalis*”<sup>36</sup>:

La MUERTE (*dice*) –Dios creó al hombre para que viviese eternamente. También creó a Eva de un hueso para alegría de Adán, le permitió reinar como un santo sobre los animales. Para salvarlo de todo mal le ofreció los peces del mar, para que no sufriese pobreza le confió los vergeles del cielo. (...) Pero un mal espíritu traicionó a Eva. Impulsada por la gula, cumplió el gesto audaz; yo nací cuando Eva tomó la manzana, cuando la ofreció a Adán, yo estaba en ese fruto y Adán debió morir luego de haberme comido. Así ofendió gravemente a Dios y contaminó a toda su estirpe<sup>37</sup>.

Por otra parte, esta suerte de debate educativo da lugar a que la Muerte alardee, cada vez con mayor ferocidad, de su superioridad y de su poder implacable. Sus extensos y furibundos parlamentos, que contrastan notablemente con las breves y tímidas intervenciones de Policarpo, se construyen como una variación del tópico central de la danza macabra: la concepción de la muerte como fenómeno universal. Así, esta figura temeraria no hace otra cosa que enumerar, en un enfático *crescendo*, todas aquellas criaturas que, sin distinción de género, edad, oficio o condición, tiemblan bajo su cruel guadaña. Si bien, a diferencia de otras *Danzas*, en este catálogo de víctimas, el orden de aparición de los distintos tipos sociales no respeta estrictamente las jerarquías de la estructura estamental medieval, se insiste, sin embargo, en la transitoriedad de la fama terrena y en la fragilidad de los poderes civiles y eclesiásticos frente a la acción niveladora de la muerte:

La MUERTE (*dice*) –Mi mayor alegría es matar a los vivientes y cuando danzo con la hoz quisiera golpear a mil a la vez. Y éste es el signo de mi poder, mato a toda la estirpe humana, mato a sabios y tontos, arrebato la vida a sanos y enfermos, con la hoz termino con viejos y jóvenes, mi hoz

<sup>35</sup> ANÓNIMO, “Prólogo sobre la muerte”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp.402.

<sup>36</sup> MITRE, *op. cit.*, pp.73-75.

<sup>37</sup> ANÓNIMO, “Prólogo sobre la muerte”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 402.



hace perder la cabeza a ricos y pobres. Tomo conmigo a todos los poderosos y los dignatarios, a todos los vivientes gozosos aunque sean príncipes o condes, quito la corona al rey y arrastrándolo por los cabellos lo llevo bajo la hoz<sup>38</sup>.

El motivo de la muerte igualadora se conjuga con la sátira social que, en este caso, se detiene especialmente en los vicios del estamento clerical, aunque no deja de exaltar el ejemplo de los monjes piadosos, por su renuncia al siglo y a los fugaces placeres mundanos por los que los hombres corrompen su alma:

La MUERTE (*dice*) –Matar al papa para mí es poca cosa, como matar al más pobre mendigo. A cardenales y obispos agrego grandes botines, estrangulo a canónigos, párrocos, obispos sufragáneos [...]. Siego gratis a monjes y abades. Los buenos frailes que han vivido bien conocen mi hoz y no la temen. [...] el bueno, poco le importa morir porque no pierde nada y se libera de los dolores del mundo para dirigirse a la gloria celeste. [...] el día del juicio, cuando nadie se esconda, los sabios de este mundo verán qué buena es la recompensa divina. Ellos vivieron en angustias, pero tenían en el corazón una luz más clara que el sol y ahora se dirigen a las alegrías celestes y no a los dolores del Infierno. ¿A quién han servido nunca las vestimentas lujosas y las falsas riquezas que los hombres han amado y por las cuales han dado el alma? Han pasado como nubes, también nosotros pasaremos sin duda<sup>39</sup>.

Se trata del único pasaje de la pieza, al menos del texto conservado, en el que la Muerte desvía la atención de la violencia, la destrucción física y la carroña para introducir una seria y explícita reflexión moral sobre el *ars bene moriendi* como correlato de una vida prudente, con la mirada puesta en la trascendencia. Por primera vez aparece la percepción de la muerte como término de las aflicciones, indisociable del rechazo a la vanagloria y del desprecio por el mundo. Como veremos a continuación, estas mismas problemáticas constituyen el eje argumental de la moralidad inglesa *The summoning of Everyman*, donde reciben un tratamiento más profundo y complejo.

### ***The summoning of Everyman*: el instante de la muerte como balance de una vida**

Mientras que *De morte prologus* explora los temores que suscita el abandono de la vida terrena, en *The summoning of Everyman (El llamado de Cada Hombre)* el encuentro con la muerte, aunque alarmante, representa la instancia que revela el significado último

---

<sup>38</sup> ANÓNIMO, “Prólogo sobre la muerte”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 403.

<sup>39</sup> ANÓNIMO, “Prólogo sobre la muerte”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 405.

de la propia existencia, dado que la obra se concentra en el peregrinaje del alma humana, confrontada con una serie de pruebas que decidirán su salvación o su condena. Este drama religioso de origen inglés, compuesto a finales del siglo XV, es actualmente considerado como uno de los ejemplos más genuinos del género de la *Moralidad*. Su fama y popularidad quedan demostradas por sus repetidas reimpresiones (cuatro ediciones en el período comprendido entre 1509-1537), así como también por una larga serie de reescrituras que llega hasta el siglo XX, con el *Jedermamm* (1912) de Hugo Von Hofmannshtal<sup>40</sup>.

La primera escena de la obra, que incluye el preámbulo del Mensajero y el discurso de Dios, funciona como un marco didáctico que, a través de la “redundancia pedagógica”, hace explícita la lección moral que luego será encarnada por los personajes alegóricos<sup>41</sup>. El Mensajero es el encargado de captar la atención del público y de orientarlo hacia la comprensión del drama, mediante un claro señalamiento de su intención edificante:

Os ruego a todos escuchar y oír con reverencia este asunto que es, por medio de símbolos, un drama moral. [...] El asunto es de mucha importancia, pero la moral que persigue no es menos placentera y dulce de recordar. Dice la historia: ¡Oh, hombre, por feliz que tú seas, guárdate bien desde el principio y acuérdate del fin!<sup>42</sup>.

Luego de este vehemente *memento mori*, toma la palabra al Rey Supremo, cuya ira hacia sus propias criaturas, que remite al estremecedor fragor del *Dies irae*, funciona como motivo disparador del argumento: “tan ciegos son los hombres en su visión espiritual que, ahogados en el pecado [...] y, absortos en las riquezas terrenas, no temen el duro azote de mi gran sabiduría” (378). A fin de “cumplir justicia” con la humanidad que “vive sin temor”, Dios convoca a la Muerte, su “poderosa mensajera” y le encomienda la citación de Cada Hombre para un ajuste general de cuentas<sup>43</sup>.

En el primer parlamento de la Muerte confluyen los núcleos temáticos que hemos señalado como característicos de las *Danzas*, un género con el que esta pieza guarda también evidentes vínculos. Vuele a plantearse, pues, la idea de la universalidad de la muerte, que puede sobrevenir de forma brusca e inesperada a cualquier individuo,

---

<sup>40</sup> BRUGGER, *op. cit.*, pp.26; REST, *op. cit.*, pp.16.

<sup>41</sup> DUBATTI, Jorge, (2009), *Concepciones de teatro. Poéticas y bases epistemológicas*, Buenos Aires: Colihue, pp. 43.

<sup>42</sup> ANÓNIMO, “El llamado de Cada Hombre”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 378.

<sup>43</sup> ANÓNIMO, “El llamado de Cada Hombre”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 378.

independientemente de su status social, y que ya aparece condensada en el título de la obra y en el personaje de *Everyman*, en tanto abstracción simbólica del género humano:

LA MUERTE. –Señor, recorreré todo el mundo y sin piedad elegiré a grandes y pequeños. Acosaré a todo hombre que vive bestialmente fuera de la ley de Dios y que no teme la estulticia. Golpearé con mi dardo a quien ama la riqueza, para cegarlo y separarlo del cielo y confinarlo en el infierno para siempre, si no es amigo de dar limosnas. Mira, veo a Cada Hombre paseando, sin sospechar en absoluto mi llegada. Su pensamiento está dirigido a sus deseos carnales y a su tesoro<sup>44</sup>.

Pese a que también aquí la Muerte exhibe rasgos de crueldad y fiereza, y se construye como un personaje lúgubre y destabilizador que provoca espanto por su virulento ensañamiento para con los pecadores, en última instancia no es más que una embajadora del Dios omnipotente, que es quien ostenta el verdadero poder sobre el destino de la humanidad. Por consiguiente, el temor que Cada Hombre manifiesta cuando esta figura se presenta ante él para transmitirle el mandato divino y exigirle la rendición, obedece inicialmente al desorden en que se halla su *liber vitae*, un libro que, como recuerda Ariès, aparece en diversas representaciones del Juicio, colgado del cuello de los resucitados, “como un documento de identidad, [...] un balance de cuentas que deberán presentar a las puertas de la eternidad”<sup>45</sup>. De ahí también los vanos intentos del protagonista de sobornar a la Muerte y sus desesperados ruegos para ganar tiempo:

CADA HOMBRE– ¡Ay! ¿No podré tener tregua? Bien puedo decir que la muerte no se anuncia previamente. Pensar en ti me envenena el corazón porque mi libro de cuentas no está en efecto preparado. Si pudiera disponer de sólo doce años, pondría tan en claro mis cuentas, que no tendría necesidad de temer la rendición<sup>46</sup>.

Pero la Muerte despiadada le ordena que rinda sus cuentas sin dilación, para lo cual deberá emprender un largo viaje que lo alejará para siempre del mundo de los vivos. A partir de aquí comienza la peregrinación de *Everyman*, metáfora piadosa de un doble recorrido, a la vez horizontal y ascendente, el del paso del hombre por la tierra y el de la purificación y elevación del alma en su tránsito hacia el más allá. En tal sentido, la

---

<sup>44</sup> ANÓNIMO, “El llamado de Cada Hombre”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 379.

<sup>45</sup> ARIÈS, *op. cit.*, pp. 39.

<sup>46</sup> ANÓNIMO, “El llamado de Cada Hombre”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 380.

muerte se erige como el momento del inventario, el momento en que la propia vida es sopesada y evaluada, y todo el sufrimiento que acarrea este balance se deriva de una dolorosa revelación: aquellos seres y bienes terrenales en los que Cada Hombre había cifrado sus aspiraciones y a los que se aferra obstinadamente, ‘Compañerismo’, ‘Parentesco’, ‘Primo’ y ‘Riqueza’, pronto huyen despavoridos y lo abandonan en la desgracia, al igual que ‘Fuerza’, ‘Cinco-Sentidos’ y ‘Belleza’, que decaen “como flores de mayo”<sup>47</sup>. Baste citar, a modo de ejemplo, la reacción de Compañerismo, encarnación alegórica de la Amistad, quien, luego de haber prometido acompañar al protagonista en su aflicción, invocando el valor de la palabra y de la lealtad, retrocede aterrorizado ante la sola mención del heraldo fatal:

COMPAÑERISMO. –[...] Y luego, si hiciésemos este viaje, ¿cuándo retornaríamos? (382)

CADA HOMBRE. –Nunca hasta el día del Juicio.

COMPAÑERISMO. –A fe mía, entonces no te acompañaré. ¿Quién te ha dado esta noticia?

CADA HOMBRE. –La Muerte en persona estuvo conmigo.

COMPAÑERISMO. –Pero por Dios que nos redimió, si la Muerte es el mensajero, no haré ese viaje horrendo por ningún vivo, ni siquiera por el padre que me procreó<sup>48</sup>.

Siguiendo esta línea, es posible reconocer notables paralelismos entre la travesía de *Cada Hombre* y los tratados de las *ars moriendi*, los cuales no solo proporcionaban una guía de instrucciones para reconfortar a los moribundos y a sus deudos, sino que además alertaban “sobre los graves peligros que acechan en la agonía”<sup>49</sup>. En estas obras, la habitación del agonizante se transforma en un “campo de batalla” donde se libra una suerte “de lucha cósmica” entre las potencias del bien y del mal que se disputan el alma del hombre, mientras Dios y su corte observan cómo este se conduce durante la última prueba que definirá su destino eterno<sup>50</sup>. De la misma manera, *Everyman* se configura, en palabras de Pavis, como un “combatiente espiritual” que debe sortear una serie de peligros y tentaciones en el sinuoso camino de aprendizaje del

---

<sup>47</sup> ANÓNIMO, “El llamado de Cada Hombre”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 378.

<sup>48</sup> ANÓNIMO, “El llamado de Cada Hombre”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 383.

<sup>49</sup> MITRE, *op. cit.*, pp. 147.

<sup>50</sup> MITRE, *op. cit.*, pp. 148; ÀRIES, *op. cit.*, pp. 41.

bien morir<sup>51</sup>. En primer lugar, experimenta, como dijimos, el abandono de sus parientes y amigos y, por tanto, se ve subyugado por todas las flaquezas que hostigan el alma a la hora de la muerte: la falta de fe, la desesperación, la impaciencia. Tentado por la *avaritia*, busca consuelo en sus posesiones materiales para descubrir que la Riqueza, “a la que amaba por sobre todos”, no era más que una infiel e inestable compañera: “RIQUEZA. –No, Cada Hombre, te digo que no. Yo te había sido prestada por algún tiempo. [...] Pero está en mi naturaleza matar el alma del hombre. (...) Y, ¿crees que te seguiré? No, ciertamente, no me separo de este mundo”<sup>52</sup>. Finalmente, ve toda su vida en retrospectiva y toma conciencia de sus faltas cuando en el trayecto se topa con “Buena Acción” que, aunque dispuesta a ayudarlo, se halla “postrada en la tierra fría”, encadenada por sus pecados: “BUENA ACCIÓN. –[...] Si me hubieras honrado como se debe, tu libro de cuentas estaría en perfecta regla. Mira los libros de tus obras y de tus acciones. Mira un poco cómo yacen bajo los pies con grave carga para tu alma”<sup>53</sup>. El angustiante reconocimiento de su conducta extraviada aviva en Cada Hombre el temor a la condena divina, por lo que se dispone a seguir los pasos necesarios para recuperar la Gracia. Guiado por ‘Doctrina’ y ‘Entendimiento’, inicia su proceso de purificación con ayuda de ‘Confesión’ y ‘Penitencia’. En una clara evocación de la Pasión de Cristo, también recomendada por los manuales del bien morir, es azotado e investido con el indumento del dolor, empapado con sus propias lágrimas, pero más allá del padecimiento que supone la mortificación del cuerpo, se produce aquí un punto de inflexión en el que la experiencia de la muerte física, entendida como castigo del pecado, adquiere un cariz positivo en tanto instancia de pasaje hacia la gloria celestial. Solo ‘Buena Acción’, fortalecida por sus méritos, acompaña a Cada Hombre hasta el final de su viaje redentorista, donde, tras haber aclarado sus cuentas, el alma se separa del cuerpo y es recibida con júbilo por el Ángel.

La pieza culmina con el parlamento del Doctor que cierra el marco didáctico. Esta figura aparece también con frecuencia en los *Milagros* ingleses, a veces bajo el nombre de *Expositio* o *Contemplatio* y, al igual que el Mensajero, asume el papel de ‘personaje-delegado’, responsable de asegurar la comprensión de la tesis moral del drama, por

---

<sup>51</sup> PAVIS, *op. cit.*, pp. 301.

<sup>52</sup> ANÓNIMO, “El llamado de Cada Hombre”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 387.

<sup>53</sup> ANÓNIMO, “El llamado de Cada Hombre”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 388.

medio de una recapitulación de su argumento<sup>54</sup>. El doctor interpela directamente al público con una sentenciosa advertencia que apunta a estimular la identificación emocional del espectador con el protagonista *Everyman* e inducirlo a un examen de conciencia:

DOCTOR. —¡Ojalá que los hombres entiendan esta moraleja! Todos vosotros que escucháis, viejos y jóvenes, apreciadla y abandonad el orgullo que os engaña en última instancia. [...] Porque luego de la muerte nadie podrá reparar nada. [...] Aquel que tenga íntegra y clara su rendición de cuentas, será coronado en lo alto de los cielos. Quiera Dios conducirnos allí, para que podamos habitar el cuerpo y el alma juntos. Que la Trinidad os ayude. Decid ‘Amén’, por la Santa Caridad<sup>55</sup>.

### **Conclusión**

Como podemos advertir, a diferencia de la visión macabra del drama polaco, que se detiene principalmente en el grotesco espectáculo de la descomposición corporal y en el agresivo poder nivelador de la muerte, la moralidad inglesa, lejos de asimilar el fin del ser con la disolución física, escenifica un proceso espiritual más complejo: el de la conciencia que el hombre adquiere de sí mismo y de sus propias acciones en el penoso trance de la muerte. No obstante, el análisis nos ha permitido observar que las angustias escatológicas expresadas en ambas piezas emanan de un apego apasionado por la vida, indisociable, por otra parte, de la amarga certidumbre de su fragilidad. En este sentido, la representación alegórica de la muerte opera como un vívido recordatorio del carácter ilusorio y perecedero de las glorias y placeres terrenales y, por tanto, de la importancia de una vida virtuosa como preparación del buen cristiano para una muerte devota. Finalmente, cabe destacar que, en virtud de su naturaleza convivial, del poder sugestivo de las imágenes representadas y de su capacidad de afectación emocional, el teatro adquiere en este contexto un valor singular como instrumento movilizador de las conciencias y de la sensibilidad del público, pero también como medio de difusión de la doctrina religiosa y de formación del individuo en los principios de la moral cristiana.

### **Voces y espacios del discurso amoroso en *Le Chevalier de la Charrette*, de Chrétien de Troyes**

---

<sup>54</sup> GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 399; DUBATTI, *op. cit.*, pp. 43.

<sup>55</sup> ANÓNIMO, “El llamado de Cada Hombre”, en GUGLIELMI, Nilda, *op. cit.*, pp. 398-399.

**Vozes e espaços de discurso de amor em *Le Chevalier de la Charrette*,  
de Chrétien de Troyes**

**Voices and spaces of love speech in *Le Chevalier de la Charrette*, by  
Chrétien de Troyes**

*Jazmín Rial*

*Anabella Valeo*

**Resumen**

En el presente trabajo abordaremos la configuración de los discursos amorosos presentes en el *roman Le Chevalier de la Charrette*, de Chrétien de Troyes, en los que Lanzarote y Ginebra, esposa del Rey Arturo, hacen referencia a su relación adúltera. Nos interesará observar con especial énfasis la codificación del vínculo Dama-vasallo y la consiguiente noción de ‘secreto’ (Rodríguez Magda), propios de la poesía cortesana. Además, nos detendremos en la pugna entre motivaciones opuestas: Razón y Amor, lealtad y deshonor; y, finalmente, analizaremos la repercusión de los espacios en la manifestación de los sentimientos. El examen contrastivo entre las voces del enamorado y la Dama nos permitirá observar el rol que cada uno de ellos cumplía en este vínculo amoroso codificado y las particulares estrategias para su puesta en discurso.

**Palabras-clave:** Amor – Razón – discurso – espacio – *roman*

**Resumo**

Neste artigo abordaremos a configuração do discurso amoroso no romance arturiano *Le Chevalier de la Charrette*, de Chrétien de Troyes, em que Lanzarote e Guinevere, esposa do rei Artur, referem-se à sua relação adúltera. Observaremos com especial ênfase a codificação do vínculo Dama-vassalo e a consequente noção de ‘segredo’ (Rodríguez Magda), típica da poesia cortesã. Além disso, analisaremos a luta entre motivações opostas: Razão e Amor, lealdade e desgraça; e, por fim, consideraremos o impacto dos espaços na manifestação dos sentimentos. O exame contrastivo entre as vozes do amante e a da Senhora nos permitirá observar o papel que desempenharam neste vínculo amoroso codificado e nas estratégias particulares para sua manifestação discursiva.

**Palavras-chave:** Amor – Razão – discurso – espaço – romance arturiano.

**Abstract**

In this article we will address how the discourse of love is present in *Le Chevalier de la Charrette*, written by Chrétien de Troyes, in which Lanzarote and Guinevere, King Arthur’s

wife, refer to their adulterous relationship. We are interested in observing the Lady-vassal bond and the consequent notion of 'secret' (Rodríguez Magda), typical of the doctrine of courteous love. In addition, we will elaborate on the struggle between opposite motivations: Reason and Love, loyalty and dishonor. Finally, we will analyze the impact of spaces on the expression of feelings. The contrastive examination between the voices of the lover and the Lady will show us the role that each of them fulfilled in this codified love bond and the particular strategies for putting it into discourse.

**Keywords:** Love – Reason – discourse – space – *roman*

\*\*\*

## I. De la épica al *roman*

El *roman*, que aparece en el siglo XII en el norte de Francia, supone un gran cambio en el paradigma heroico imperante hasta ese entonces, tanto en la literatura como en la vida social. Tal paradigma presentaba como modelo a un héroe épico dotado de una individualidad bien definida, carente de sentimentalismo, que encarnaba los valores éticos fundamentales para la colectividad<sup>1</sup>. En estos poemas, los personajes femeninos y el sentimiento amoroso eran relegados, desplazados por los motivos principales, que giraban en torno a las hazañas del protagonista. La presencia de las mujeres se limitaba a unas pocas escenas en las que, por lo general, se resaltaba su belleza y su conducta dócil: los sentimientos de la amada contribuían al enaltecimiento de la figura del héroe. Sin embargo, una confluencia de factores abrirá paso al *roman*, al posibilitar una mayor independencia y la afirmación de un cierto poder de las mujeres, al menos en el ámbito privado. Por un lado, las religiosas pueden formarse intelectualmente en los conventos, accediendo al estudio de lenguas y a la lectura de autores venerados en la época<sup>2</sup>. Por otra parte, los hombres son convocados para las Cruzadas y muchas mujeres “quedan como únicas señoras de los castillos, por lo que adaptan el mundo que las rodea a su gusto”<sup>3</sup>. Esta libertad permite que nobles como Leonor de Aquitania y su hija María de Champaña, entre otras, se consoliden como mecenas que influyen en la producción literaria a través de la determinación de una moda y la introducción de la perspectiva

---

<sup>1</sup> REAL, Elena (2002). “Los primeros cantares de gesta: *Chanson de Roland, Chanson de Guillaume y Gormont e Isambart*”, en *Épica medieval francesa*. Madrid, Síntesis, pp. 75-93.

<sup>2</sup> RODRIGUEZ MAGDA, Rosa María (1994). “Capítulo V: Una genealogía de la mujer como objeto/sujeto de deseo”, en *Feminismo fin de siglo*. Barcelona, Anthropos, pp. 79-127.

<sup>3</sup> DOMÍNGUEZ CARABANTES, María Dolores (2004). *El personaje femenino en las novelas artúricas de Chrétien de Troyes: Erec et Enide, Cligés, Le Chevalier de la Charrette y Le Chevalier au Lion. La mujer impulsora de la acción caballeresca*. Sevilla, Universidad de Sevilla, p. 12.



femenina en los textos del momento. Por último, con la inclusión de las mujeres en la ceremonia del espaldarazo por parte de la Iglesia, se introduce un nuevo concepto en la caballería: el respeto a la figura femenina y, con ello, el deber de protegerla<sup>4</sup>. A partir de este nuevo vínculo surge el término *cortesía*, entendida como un conjunto de cualidades “que nacen de este trato frecuente entre los dos sexos” y que debía poseer el perfecto caballero<sup>5</sup>. No es de extrañar que se instaurara en el imaginario la noción de la Dama como figura superior, lo que implicó una inversión de los roles preestablecidos: la Dama adquirió un poder análogo al del Señor, mientras que el enamorado se convirtió en vasallo, sumiso ante sus demandas.

Jean Markale, en su texto *El amor cortés o la pareja infernal*, asegura que el *roman* se encuentra en una relación estrecha con los individuos. Este tipo particular de relato tiene como eje, entonces, a un personaje caracterizado por una mayor profundidad psicológica, mediante la exploración de sus pensamientos y emociones. Tomaremos dicha innovación en la personalidad heroica como eje de lectura de nuestro trabajo: nos proponemos analizar el sentimiento amoroso en *Le Chevalier de la Charrette*, deteniéndonos particularmente en su verbalización y puesta en discurso. El texto fue escrito por Chrétien de Troyes entre 1176 y 1181 en la corte de María de Champaña, quien sugirió el tema y sentido de la obra<sup>6</sup>. Si bien la trama se alimenta de la materia de leyendas pertenecientes a la tradición bretona, se introduce una modificación fundamental: la relación secreta y adúltera entre los personajes Lanzarote y Ginebra y, con ello, toda la problemática del *fin' amor*<sup>7</sup>. Puede advertirse que el carácter del vínculo amatorio tiene incidencia en la expresión de su sentimentalidad y que el rol de los espacios es fundamental al momento de manifestar u ocultar el afecto. La reina se verá especialmente limitada en este aspecto, dada su permanencia en lugares cerrados y cortesanos; por el contrario, el héroe encontrará más oportunidades para hablar abiertamente sobre su amor mientras se lanza a la aventura para restablecer el orden perdido con el secuestro de Ginebra.

---

<sup>4</sup> LAFFITTE-HOUSSAT, Jacques (1963). *Trovadores y cortes de amor*. Buenos Aires, Eudeba, pp. 16-18.

<sup>5</sup> LAFFITTE-HOUSSAT, Jacques, *op. cit.*, p. 18.

<sup>6</sup> GARCÍA GUAL, Carlos (1976). “Prólogo” a *Lanzarote del Lago o El Caballero de la Carreta*. Barcelona, Labor, p. VII.

<sup>7</sup> MARKALE, Jean (2006). “Los héroes de los romances” en *El amor cortés o la pareja infernal*. Palma de Mallorca, José Olañeta Editor, p. 124.

## II. La verbalización del sentimiento amoroso

La historia comienza en la corte del rey Arturo, donde impera una atmósfera festiva, hasta que el clima alegre es interrumpido con la llegada de un caballero armado. La irrupción desemboca en el secuestro de Ginebra y pone de manifiesto la debilidad e impotencia del soberano<sup>8</sup>, quien se limita a observar el devenir de los acontecimientos y a ser reprendido por su sobrino Galván debido a sus decisiones imprudentes. De esta manera, Arturo pierde el protagonismo del que gozaba en las fuentes de la materia bretona en las que abrevia *Le Chevalier de la Charrette* y, como afirma Carlos García Gual, pasa a estar “retirado en el trono a su papel de *roi fainéant*, cavilando con la mano en la mejilla, abismado y resignado en su melancólica antelación”<sup>9</sup>. En su lugar, tres caballeros se lanzan a la tarea de rescatar a la reina raptada: Keu, Galván y otro hombre que, posteriormente, se identificará como Lanzarote del Lago. Una doncella les confirma el paradero de la reina, y luego les advierte sobre los dos peligrosos caminos que conducen al reino de Gorre, lugar donde se halla el palacio del rey Baudemagus y su hijo, el príncipe Maleagante, captor de Ginebra:

sólo se puede entrar por dos vías muy peligrosas, dos pasajes muy traidores. El uno se denomina: El Puente bajo el Agua. [...] Vale la pena no intentarlo y, sin embargo, es el menos peligroso [...]. El otro es el puente peor y más peligroso, tanto que ningún humano lo ha cruzado. Es cortante como una espada y por eso todo el mundo lo llama: el Puente de la Espada<sup>10</sup>.

La elección del sendero a transitar marca un contrapunto entre Galván y Lanzarote, así como sienta las bases del sentimiento amoroso que caracteriza al Caballero de la Carreta. El sobrino del rey decide atravesar el Puente bajo el Agua, tomando así la opción menos riesgosa de las propuestas. El protagonista, por otra parte, acepta con gusto el desafío de enfrentarse al Puente de la Espada. El primero se deja llevar por la razón y escoge aquello que le significa menor perjuicio, mientras que el segundo disfruta de embarcarse en una tarea altamente arriesgada. Según el código de amor, “una conquista fácil quita valor al amor, una conquista difícil le da precio”<sup>11</sup>, por lo tanto, el héroe decide voluntariamente someterse a los peores peligros para ennoblecer

---

<sup>8</sup> CIRLOT, Victoria (1995). “IV. Chrétien de Troyes: la creación de la ficción novelesca”, en *La novela artúrica*. Barcelona, Montesinos, p. 57.

<sup>9</sup> GARCÍA GUAL, Carlos, *op. cit.*, p. XXIV.

<sup>10</sup> TROYES, Chrétien de (1976). *Lanzarote del Lago o El Caballero de la Carreta*. Barcelona, Labor, p. 13.

<sup>11</sup> MARKALE, Jean, *op. cit.*, p. 140.

su afecto. La proeza caballeresca está ligada al amor, ya que la realización de diversas hazañas funciona, a la vez, como prueba de la valía de Lanzarote, no sólo como caballero, sino también como un buen amante, siempre dispuesto a sobreponerse a todos los peligros por el bien de su Dama. El puente constituye una instancia de sumo dolor que repercute directamente en la salud física del personaje. Al momento de atravesarlo, el héroe es herido profundamente y sangra por sus manos, pies y rodillas, pero Amor lo ayuda a seguir adelante y dulcifica su sufrimiento:

Entre el gran dolor que le causaba el paso, avanza con enorme destreza. Manos, rodillas y pies se ensangrienta. Pero pronto le conforta y cura Amor que le conduce y guía, de modo que dulce le era el sufrimiento. Con manos, pies y rodillas se ayuda con tanto esfuerzo que llega al otro lado<sup>12</sup>.

De esta manera, el caballero aspira a ganarse el corazón de la Dama a partir de los obstáculos que enfrenta. A todos ellos los conquista luego de un período de sufrimiento que significa una dolencia, tanto física (dado que continuamente está comprometiendo su cuerpo y se arriesga a lacerar sus miembros en la batalla) como emocional o mental (al enfrentarse a decisiones que le generan conflictos internos o situaciones que despiertan tristeza). No se trata de empresas que cualquiera podría superar; sólo el más fiel de los enamorados, poseído por un Amor extraordinario, vencerá los desafíos que se le presentan de manera reiterada en el camino hacia su amada. En esta línea, Victoria Cirlot aclara que la salida del cortesano tiene como objetivo el restablecimiento del orden perdido (en este caso, por el secuestro de Ginebra) y sólo se podrá conseguir mediante la aventura, la cual implica un riesgo constante<sup>13</sup>. Este peligro que acecha a Lanzarote es parte del sendero que debe traspasar para henchirse de honor ante los ojos de su Dama, quien lo espera al final de la travesía.

Sin embargo, los desafíos no recaen únicamente en su destreza o su habilidad con la espada; también su fidelidad por Ginebra es puesta a prueba. A lo largo de la historia, en numerosas ocasiones el protagonista se topa con personajes femeninos que, en sus interacciones con él, habilitan la expresión discursiva de su sentimentalidad. Algunas de ellas, a cambio de un favor o a modo de agradecimiento, le declaran su amor y esperan reciprocidad. No obstante, él siempre se niega porque no hay en su corazón lugar para nadie más que Ginebra. Además, dichas situaciones no solo permiten conocer la

---

<sup>12</sup> TROYES, Chrétien de, *op. cit.*, p. 59.

<sup>13</sup> CIRLOT, Victoria, *op. cit.*, pp. 57-58.

interioridad de un personaje que, debido al carácter secreto de su relación, es reticente a hablar de su vínculo amoroso, sino que ensalzan la intimidad del lazo entre ambos. La aparición de mujeres que manifiestan explícitamente su afecto y su deseo sexual sirve para plasmar la fidelidad del héroe caballeresco, que rechaza estos avances y no se siente tentado siquiera a tener un encuentro físico con nadie que no sea su amada.

En este sentido, es interesante recuperar un episodio con una doncella que irrumpe en su camino. La muchacha, descrita como muy hermosa y distinguida, le ofrece hospedaje en su castillo, sólo con la condición de tener relaciones. Él, pese a que necesita un lugar donde pasar la noche, rechaza la propuesta de sexo, pero la joven insiste y Lanzarote no tiene más opción que acceder. Tal evento es vivido con suma congoja por el protagonista: “Sólo al asentir ya se le quiebra el corazón. ¡Cuando tanto lo lastima la sola promesa, cuál será la tristeza al acostarse! Mucho orgullo y tristeza habrá de sufrir la doncella que lo guía. Y, tal vez, al amarle ella con pasión, no se resigne a dejarlo marchar”<sup>14</sup>. Este episodio pone de manifiesto la extrema lealtad que Lanzarote le guarda a su Dama y continuamente se destaca este rasgo de la personalidad del héroe. En muchas ocasiones se enfatiza la belleza física de la doncella y se repite que cualquier hombre desearía estar en la posición del Caballero de la Carreta y tener el placer de compartir lecho con ella. Asimismo, el afecto que ella siente enaltece al protagonista y resalta su valor. Este, por su parte, hace caso omiso del atractivo físico y de la tentación que supone su propuesta de una noche de pasión. Le hace saber su desinterés, en primer lugar, por medio de la palabra. Posteriormente, después de llevar a cabo la hazaña de vencer a los agresores que intentaron abusar de la muchacha, nuevamente comunica su indiferencia. Esta vez no recurre a la verbalización, sino que expresa su disgusto a través del lenguaje corporal: se desnuda lo menos posible para acostarse, demora cuanto puede su llegada al lecho, se tiende lejos de su compañera sin siquiera tocarla y le da la espalda en todo momento. Así, Lanzarote exhibe todas las virtudes de un caballero y amante cortés: hace frente a la adversidad con arrojo y fuerza, protege a las mujeres en peligro, cumple sus promesas y se mantiene eternamente fiel a la única dueña de su corazón.

La posibilidad de encuentros fuera de la corte del rey Arturo está dada por la *quest*: Lanzarote se aleja del espacio cortesano para recorrer caminos y bosques en los que

---

<sup>14</sup> TROYES, Chrétien de, *op. cit.*, p. 19.

enfrenta diversos desafíos y conoce a una gran variedad de personajes. Cabe destacar que muchas de las personas con las que se cruza son mujeres, lo que constituye una innovación con respecto a los textos épicos anteriores al *roman*. Si bien muchas de ellas son principalmente descritas en relación con su belleza y su calidad de buenas anfitrionas, lo cierto es que distan del modelo femenino de los cantares de gesta, caracterizado por su silencio, docilidad y dependencia de la figura masculina. En *Le Chevalier de la Charrette*, las doncellas transitan los mismos caminos que el héroe, actúan por sí mismas, ponen en palabras sus anhelos (incluso su deseo carnal) y hacen avanzar la trama narrativa, proporcionando información, ofreciendo ayuda, generando disyuntivas morales e incluso llegando a ser el móvil que empuja al protagonista a embarcarse en la aventura. Lanzarote presenta una doble libertad: puede salir del círculo doméstico para moverse en lugares abiertos, lo que, a su vez, implica menos restricciones al momento de expresar sus sentimientos. En una situación opuesta se halla Ginebra, quien sólo se desplaza por ámbitos que pertenecen a la esfera privada puesto que, o bien está recluida en la corte de Baudemagus, o bien es rescatada y devuelta a su esposo. Los ojos están constantemente sobre ella y, por lo tanto, debe limitar la manifestación de sus emociones, tanto verbal como gestualmente.

En el marco de unas justas celebradas en la corte del rey Arturo, se produce un intercambio entre Lanzarote y una de las doncellas de la reina. Debido a que Ginebra no puede salirse de su rol como espectadora, pide a una joven, caracterizada por su prudencia y buen juicio, que lleve un mensaje al héroe:

Ahora mi dama os manda, señor, que lo hagáis *lo mejor posible*.

–Le diréis –responde Lanzarote– que no me ordena nada que no me plazca, pues que a ella le agrada. Todo lo que a ella le place me es grato a mí<sup>15</sup>.

El adverbio temporal ‘ahora’, que abre la conversación, marca un contraste con los sucesos del día anterior, cuando la Dama le había ordenado al caballero desempeñarse de manera deshonrosa. En la primera jornada del torneo, entonces, el protagonista se somete a los designios de su amada y acata su pedido, adoptando una actitud de cobardía e ineptitud. Así, en nombre del Amor, deja de lado su orgullo y se humilla frente a todos los contendientes y espectadores. No obstante, ante un nuevo mandato de Ginebra, el héroe se imbuye de cualidades positivas: valentía, fuerza, vigor, destreza.

---

<sup>15</sup> TROYES, Chrétien de, *op. cit.*, p. 108.

Con facilidad supera a los demás participantes de las justas y sobresale como el mejor de todos los presentes. En palabras de Jean Markale,

el caballero-amante prevalece, en proezas y en valor, sobre todos los demás caballeros porque es guiado por Amor, infalible divinidad, virtud ennoblecedora, y obedece con sumisión y gozo los deseos, incluso los caprichos, de la dama deseada y admirada al mismo tiempo<sup>16</sup>.

El protagonista se adapta a cualquier disposición de la dueña de sus afectos de forma inmediata y eficiente, y en esa capacidad de adaptación radica su triunfo. Al respecto, debe recordarse que uno de los cimientos principales del amor cortés es la devoción total hacia la amada por parte del enamorado. Georges Duby asegura que “un personaje femenino ocupa el centro del cuadro” y agrega:

Es una ‘dama’. [...] Significa que esta mujer ocupa una posición dominante y al mismo tiempo define su situación: está casada. Es percibida por un hombre, por un ‘joven’. [...] El hombre no sueña ya con otra cosa que con apoderarse de esa mujer. Inicia el asedio y [...] la estratagema que utiliza es inclinarse, humillarse [...]. En virtud de las jerarquías que gobernaban entonces las relaciones sociales, ella estaba efectivamente por encima de él, quien enfatiza la situación con sus gestos de vasallaje, arrodillándose en la postura del vasallo. Habla, compromete su fe y promete, como un hombre sometido al vínculo de vasallaje, no llevar su servicio a ningún otro sitio<sup>17</sup>.

Por lo tanto, se presenta una devoción de carácter físico, espiritual y moral, de manera análoga al vasallaje feudal. Ya no son relevantes los conflictos internos del joven debido a que, generalmente, sólo importan las demandas de la amada. La virtud del buen amante descansa en su completa disposición a acatar los pedidos de la Dama sin siquiera cuestionar aquello que se le ordena. En detrimento de su propia libertad de acción, se entrega totalmente a las exigencias de ella, quien puede aceptar o no su oferta de sujeción. Los momentos de duda, en los que Amor y Razón se debaten en la interioridad de Lanzarote, son interpretados por Ginebra como una falta y, por lo tanto, son castigados con la negación de la palabra y la mirada. Por el contrario, el arrojo y la resolución al momento de enfrentar todo obstáculo, incluso si significa un perjuicio al honor, son valorados positivamente. Esta actitud del héroe es la que lo lleva a despertar el amor de la Dama.

---

<sup>16</sup> TROYES, Chrétien de, *op. cit.*, p. 135.

<sup>17</sup> DUBY, Georges. “El modelo cortés”, en BASARTE, Ana (comp.) (2012). *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, pp. 11-12.

Asimismo, la figura de la mensajera/interlocutora es fundamental. Por un lado, actúa como cómplice del amor adúltero y, al parecer, es el único miembro de la corte consciente de la relación entre los amantes. Por otra parte, su intervención le proporciona a Lanzarote la oportunidad de verbalizar sus sentimientos. En la escena anteriormente analizada, el protagonista comunicaba de manera directa su rechazo hacia la joven que manifestaba su deseo sexual por él. No obstante, sus sentimientos más íntimos eran reproducidos por el narrador; no eran expresados en el discurso directo. En este caso, por el contrario, el caballero enuncia abiertamente su afecto y declara su posición de vasallo con respecto a la mujer amada. Además, la doncella cumple una tercera función: a su rol como mensajera entre los dos amantes y como figura que propicia el diálogo amoroso se le suma su posición de intermediaria entre la dimensión pública y la privada. Ella, por no estar sometida a la mirada inquisidora de los cortesanos, como Ginebra, se acerca al escenario del torneo para decir lo que le ha sido vedado a la reina. La Dama es incapaz de expresarse, por lo que sus sentimientos deben ser puestos en boca de otros personajes que, al verse libres de restricciones en su conducta, pueden llevar sus palabras al ser amado.

### **III. La ambivalencia entre la corporalidad y la religiosidad**

Si bien necesita de terceros para comunicar su afecto, la soberana halla ocasiones para verbalizar sus emociones. Durante su estadía en el castillo del rey Baudemagus, en una reunión multitudinaria que tiene lugar en la sala de banquetes, Ginebra se entera de que su amado ha muerto (noticia falsa, pero que cree verdadera). Ante los ojos expectantes de toda la corte allí congregada, ella se fortalece para no perder la compostura y finge un cierto desapego respecto a Lanzarote, alegando que su pesar se debe solamente a la gratitud, pues él se había lanzado a la tarea de liberarla de su secuestrador. De este modo, intenta teñir de impersonalidad su vínculo con el héroe, justificando sus sentimientos de tristeza a partir de su participación en el rescate. Con esta maniobra, iguala en el plano del discurso a Lanzarote con otros caballeros que han iniciado la misma hazaña, como el senescal Keu y el sobrino de Arturo, Galván y, por consiguiente, marca una distancia que disfraza su relación íntima como si se tratara de la cortesía propia de las convenciones sociales. Posteriormente, en el instante en que se aleja del salón hacia sus aposentos privados, se permite hablar en voz alta en un extenso

y dolido monólogo que sólo ella misma puede escuchar: “¡Ay! ¡Cómo me reconfortaría y cuánto mejor me sentiría si, al menos una vez antes de muerto, le hubiese tenido entre mis brazos! ¿Cómo? Muy fácilmente: desnuda yo y desnudo él, para que mayor fuese el placer”<sup>18</sup>. Sus deseos se pueden verbalizar únicamente en el lugar más íntimo, alejada de las miradas y los cuestionamientos de terceros.

Por otro lado, se destaca la dimensión sensual, corporal, del sentimiento que posee la Dama hacia el caballero. En primera instancia, no se trata de un amor casto o ‘espiritual’, sino que ansía el contacto físico con el amado ya ausente: esta falta es la que más le pesa. De esa manera, se invierte la noción de erotismo presentado hasta ese momento, ya que no hay una valoración negativa del deseo sexual, que es considerado connatural al trato amoroso cortés. Rosa María Rodríguez Magda asegura que “el amor cortés no es platónico porque es sensual”<sup>19</sup> por lo que el goce erótico resulta fundamental. Se debe enfatizar que, al tratarse de un amor adúltero, se confina al sitio de lo secreto, lo oculto. El matrimonio seguía siendo, en el momento de la escritura de la obra, una de las instituciones más prestigiosas, basada en relaciones de conveniencia y no en el cariño. La unión entre personas de distinto sexo funcionaba como un mecanismo de regulación que permitía reproducir todo un sistema cultural. No sólo garantizaba la transmisión del patrimonio familiar, sino también el disciplinamiento de los impulsos pasionales y el fomento de valores relacionados con la gravedad, lo serio, lo severo y el goce prudente, en oposición a la frivolidad, la fantasía y el placer<sup>20</sup>. Es más: el mundo medieval trataba de consolidarse en base a dichos méritos, tomando como ejemplo el trato entre esposos. Asimismo, el deleite era condenado por la Iglesia incluso dentro de la relación marital. Hay que recordar que este vínculo se fundaba en un sacramento orientado a contener los excesos de la carne: el goce resultaba pecaminoso. En efecto, el sector clerical admitía el coito sólo con la intención de reproducción, alegando que se trataba de un mal menor<sup>21</sup>. Por otro lado, los señores y nobles no permitían que los sentimientos personales entraran en juego al momento de concretar los compromisos, sino que se trataba de un contrato entre hombres que únicamente velaban por sus propios intereses. Según Visbal Sierra,

---

<sup>18</sup> TROYES, Chrétien de, *op. cit.*, p. 79.

<sup>19</sup> RODRIGUEZ MAGDA, Rosa María, *op. cit.*, p. 95.

<sup>20</sup> DUBY, Georges (1988). “El matrimonio en la sociedad de la Alta Edad Media”, “¿Qué se sabe sobre el amor en Francia en el siglo XII?”, “La Matrona y la Malcasada” y “A propósito del llamado amor cortés”, en *El Amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid, Alianza, p. 42.

<sup>21</sup> DUBY, Georges, *op cit*, p. 20.



en estas uniones planificadas desde la niñez poco importaba el amor, de este modo, el matrimonio era considerado como un encadenamiento legal, jurídico y político donde el sentimiento amoroso no se planteaba, porque lo importante de estos enlaces era el establecimiento de uniones sólidas<sup>22</sup>.

El amor cortés nace entre los jóvenes en respuesta a estos mandatos, con la intención de vedar o rehusar dicho enlace por tener un origen ‘burocrático’ y desafectivo, características que se contraponen con el ideal de esta unión extramarital.

En el episodio citado, el deseo de placer corporal es verbalizado por la mujer. Ya no se trata de un discurso indirecto, como mencionamos en la escena donde la doncella era su portavoz, sino que Ginebra se autoconfigura como sujeto de deseo. El personaje no reniega de sus propios impulsos, sino que los acepta en una necesaria reflexión que incluye su pesar ante la pérdida de Lanzarote. Si bien se trata de un monólogo, es importante recuperar el lector modelo<sup>23</sup> del *roman*, teniendo en cuenta su contexto de escritura, debido a que será el único receptor de las palabras de la reina. En este sentido, cabe recordar que la obra se compuso en la corte de María de Champaña, quien intervino en la creación del texto al proponer su tema. En esta línea, García Gual explica que Chrétien de Troyes reconstruye las leyendas artúricas a gusto de sus nobles patronos y, en este caso, erige una reina apasionada “en una novela de amor para una dama romántica”<sup>24</sup>.

El mismo anhelo de consumación se manifiesta en Lanzarote. Sin embargo, su amor no se centra únicamente en el deseo pasional, ya que, además, adopta el carácter de un compromiso sagrado. De esta manera, no excluye que tenga también deseos carnales, sino que se expresan desde otra perspectiva. En este sentido, la escena del encuentro secreto demuestra la posición del caballero frente a la Dama. En la cita nocturna de los amantes, se presenta un obstáculo que impide al caballero llegar hacia los brazos de Ginebra: barrotes los separan. Con su aprobación, Lanzarote se abalanza sobre ellos con tanta fuerza y determinación que los dobla hasta herirse profundamente las manos. No se trata de una escena de rescate, sino que se presenta la pasión desmedida de un joven que tiene como objetivo final llegar hasta su amada para concretar su amor. Pero también, esa misma noche, el héroe se postra ante ella en señal de total sumisión: “en

---

<sup>22</sup> VISBAL SIERRA, Ricardo (2019). “La literatura medieval y la corte de amor” en *Revista Neuronum*. Volumen 5, Número 2, julio-diciembre. ISSN: 2422-5193, p. 159.

<sup>23</sup> ECO, Umberto (1993). “El lector modelo”, en *Lector in fabula. La cooperación interpretativa del texto narrativo*. Barcelona, Lumen, pp. 73-95.

<sup>24</sup> GARCÍA GUAL, Carlos, *op. cit.*, p. XVIII.

ningún cuerpo santo creyó tanto como en el cuerpo de su amada”<sup>25</sup>. El caballero se refugia en la esperanza de compartir un momento a solas y sentir el cuerpo divino de su amada cerca de él. No se plantea una dicotomía excluyente entre lo profano y lo sacro; por el contrario, el anhelo de encuentro sexual convive con el deseo de acercarse a este cuerpo que forma parte de su ‘religión de amor’. Se trata de un tópico considerado por varios autores, quienes definen dicho sentimiento como la personificación divina de un Señor al que hay que rendir vasallaje hasta la muerte<sup>26</sup>. Es, en última instancia, una entidad poderosa que concede superioridad a la noción de Dama.

En esta línea, la noche compartida es experimentada como un prodigio de alegría, como una maravilla de la que nunca antes se ha oído hablar, en suma, como un suceso que escapa a las leyes regulares de la naturaleza. Por lo mismo, la habitación constituye un lugar sagrado, en términos de Mircea Eliade, en tanto que se produce una hierofanía, es decir, “la manifestación de algo ‘completamente diferente’, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo”<sup>27</sup>. Asimismo, Markale afirma que la habitación en la que la pareja consuma su amor se convierte en un santuario<sup>28</sup>. En consecuencia, el comportamiento de Lanzarote sigue todos los rituales típicos de los espacios no profanos, no sólo al postrarse ante la amada, sino también en su partida, que es narrada a partir de un campo semántico religioso. El acontecimiento es vivido como un tormento y sufrido como un gran martirio. Incluso se resalta este carácter de la experiencia: “Mientras amanece, semeja en todo un mártir”<sup>29</sup>. Además, antes de irse definitivamente, “se humilla vuelto hacia la cámara, como si se encontrase delante de un altar”<sup>30</sup>. El dolor que afecta a los amantes está dado por las exigencias del mundo real a las que deben doblegarse<sup>31</sup>. El amanecer trae como secuela la ruptura del universo íntimo y privado y la recuperación del *status* público: Ginebra pierde su carácter de amante para retornar a su posición de reina y esposa del rey Arturo, mientras que

---

<sup>25</sup> TROYES, Chrétien de, *op. cit.*, p. 86.

<sup>26</sup> RODRIGUEZ MAGDA, Rosa María, *op. cit.*, p. 97.

<sup>27</sup> ELIADE, Mircea (1981). “Introducción” y “Capítulo I: El espacio sagrado y la sacralización del mundo”, en *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Punto Omega, p. 10. Disponible en: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/eliade-m-1957-lo-sagrado-y-lo-profano.pdf>.

<sup>28</sup> MARKALE, Jean, *op. cit.*, p. 148.

<sup>29</sup> TROYES, Chrétien de, *op. cit.*, p. 87.

<sup>30</sup> TROYES, Chrétien de, *op. cit.*, p. 87.

<sup>31</sup> DRONKE, Peter (1995). “Capítulo 5: El Alba”, en *La Lírica en la Edad Media*. Barcelona, Seix Barral, p. 214.

Lanzarote debe ocultar su rol de *fin'amant* para desempeñarse nuevamente como caballero cortesano<sup>32</sup>.

De manera similar, retomamos una escena impregnada por la veneración a la Dama, este ser casi divino que protege al caballero y le otorga dotes únicas que lo ayudan en sus aventuras. En una larga caminata por el bosque, Lanzarote halla, abandonado, un peine de bellas características que contiene enredados unos cabellos rubios. Su compañera, una doncella que le dio protección la noche anterior, le confirma que el objeto es de la reina Ginebra. Ante esto, el protagonista no puede soltarlos:

retira los cabellos de modo tan suave que no se quiebra ninguno. Jamás ojos humanos vieran honrar con tal ardor ninguna otra cosa. Empieza por adorarlos. Cien mil veces los acaricia y los lleva a sus ojos, a su boca, a su frente y a su rostro. No hay mimo que no les haga. Por ellos se considera muy rico, y por ellos alegre también. En su pecho, junto al corazón, los alberga, entre su camisa y su piel [...]. No temía ya el ataque de una úlcera u otras enfermedades [...]. Desprecia a San Martín y a Santiago. Pues tanto confía en aquellos cabellos que no piensa necesitar de la ayuda de los santos<sup>33</sup>.

El caballero se obnubila en el momento en que reconoce a la dueña de esos cabellos. Enceguece de amor por el pelo que ha pertenecido a su amada. No admite dicho sentimiento en voz alta, en un discurso verbal explícito hacia sí mismo o hacia su acompañante; por el contrario, opta por exhibir su cariño por medio de sus actos. No consigue soltar los cabellos, sino que los mima, los contempla y los vela con cariño en su pecho. Acerca de este acto, podemos tomar en consideración las palabras de Barthes en su libro *Fragmentos de un discurso amoroso*: “Todo objeto tocado por el cuerpo del ser amado se vuelve parte de ese cuerpo y el sujeto se apega a él apasionadamente. [...] Del ser amado surge una fuerza que nada puede detener y que impregna todo lo que toca”<sup>34</sup>. Así, Lanzarote aprecia lo que su Reina ha palpado ya que, ante el contacto más leve con ella, esta pieza se torna sagrada a sus ojos. Para él no son elementos ajenos, ordinarios, sino que están cargados de una sentimentalidad casi religiosa. Como si se tratara de un relicario bendecido o un talismán, se guarda los cabellos dorados en el corazón para que lo ayuden y lo protejan de todo mal. Ya no le interesan los santos,

---

<sup>32</sup> MENDOZA RAMOS, María del Pilar (2001). *El discurso directo en las novelas artúricas de Chrétien de Troyes*. San Cristóbal de la Laguna, Universidad de la Laguna, p. 544. Disponible en: <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/9996/cs102.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

<sup>33</sup> TROYES, Chrétien de, *op. cit.*, p. 28.

<sup>34</sup> BARTHES, Roland (2008). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Buenos Aires, Siglo XXI, p. 111.

como San Martín o Santiago: prefiere ser santificado por esta cabellera que se convierte en un objeto fetiche.

Asimismo, esta expresión hiperbólica de amor posee estrecha relación con el erotismo propio del momento de la escritura. Como afirma Arnold Hauser,

Toda la época vive en una constante tensión erótica. Para darse una idea de la naturaleza de este erotismo basta pensar en la extraña costumbre, bien conocida por los relatos de torneos, de que los héroes llevasen, en contacto con su cuerpo, el velo o la camisa de la mujer amada y el efecto mágico atribuido a este talismán<sup>35</sup>.

El período se caracteriza por una marcada tendencia hacia lo sensual. De este modo, se presenta, como precisa Hauser, una tensión erótica que atraviesa la escena: aquellos cabellos dorados son prueba física de la presencia de la Dama, de su corporalidad. El caballero se aferra a ellos como si pudiera, en este acto de desesperación, abrazar y contener también a su adorada a partir de una extensión suya. Desde su perspectiva constituyen un objeto mágico y, al mismo tiempo, un símbolo carnal proveniente de Ginebra.

Con respecto al sentimiento amoroso, Rodríguez Magda sostiene que

una cosa es el deseo y el enamoramiento, cuyo fin tierno o lujurioso tiende a la consumación, y otra, esa visión del Amor que aparece menudamente pergeñada como un dios voraz y absorbente que parece obligar por sí mismo en detrimento y casi anulación del objeto amado<sup>36</sup>.

El Amor como ‘dios voraz’ se expresa en el ideario de Lanzarote desde el inicio de la obra. El caballero es prisionero de una emoción tan poderosa que lo arrastra a decisiones desfavorables para su reputación. Se destaca el momento crucial en el que sube a la carreta con la intención de dirigirse hacia donde su amada se encontraba prisionera. En ese momento, el personaje no disponía de un caballo que le permitiera continuar con la misión de rescate que se le había encomendado, por lo que accede a ser trasladado en la parte posterior de una carreta de carga. Se debe tener en consideración que, en ese tiempo, tal transporte sólo llevaba prisioneros, de modo que subirse a ella era sinónimo de pérdida del honor. Cuando acepta la propuesta, se obnubila la razón que

---

<sup>35</sup> HAUSER, Arnold. “El romanticismo de la caballería cortesana”, en BASARTE, Ana (comp.) (2012). *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, p. 66.

<sup>36</sup> RODRIGUEZ MAGDA, Rosa María, *op. cit.*, pp. 96-97.

antes lo conducía y se deja invadir por ese dios poderoso llamado Amor, que no lo abandonará. En este contexto, Menéndez Peláez asegura que, si la religiosidad se funda en la creencia en un ser supremo denominado Dios, en esta nueva “religión del amor” la mujer ocupará el lugar de ese ser absoluto: “ella será objeto de culto con características análogas a la religión cristiana”<sup>37</sup>. Dicho sentimiento cumplirá la misma función que la ‘gracia’ en la revelación divina.

Por último, analizaremos una escena que tiene lugar en la corte del rey Arturo. Luego de haber permanecido prisionero por un largo período en la cárcel de Maleagante, Lanzarote es liberado por la hermana de su enemigo y retorna al castillo. Todos los presentes manifiestan su alegría por la noticia, ya que muchos creyeron que había muerto. Entre los que celebran su retorno se halla Ginebra, cuya extasiada conmoción interior entra en pugna con la medida exteriorización de sus sentimientos:

Jamás sintió una dicha tan grande como ahora. (...) A la verdad, está tan cerca de su amado que poco falta para que el cuerpo siga al corazón. (...) Recibe a Lanzarote con besos y caricias. Y el cuerpo, ¿por qué se oculta? ¿Acaso no es completa su alegría? ¿Le consume tal vez la indignación o el odio? No, por cierto, ni una cosa ni la otra. Es que el rey y los demás que están allí tienen los ojos muy abiertos, y podrían aperebirse de todo el asunto si, a la vista de todos, quisiera hacer el cuerpo lo que hace el corazón. Si la razón no pusiera freno a su loco pensamiento y a su extravío, todos sus sentimientos se harían visibles: inútil y excesiva locura. Por ello es por lo que la razón ha doblgado corazón y pensamiento. Vale más esperar el instante oportuno, en un lugar idóneo y adecuado, no donde se encuentran ahora<sup>38</sup>.

Una vez más, Ginebra debe debatirse entre sus propias pasiones y el silencio. Amor y razón se enfrentan en ella: por un lado, desea fervientemente expresarle todo su afecto al caballero; por otro, la mirada ajena pesa sobre sí y debe guardar las apariencias para mantener oculto el adulterio. Por eso mismo, en este episodio la voz de la reina está ausente: accedemos a sus pensamientos y emociones solo por medio del narrador. Nuevamente, como marcábamos en el primer fragmento analizado, Ginebra no puede expresarse por sí misma, sino que su sensibilidad se descubre por boca de otros. En este caso, dado que el espacio en que se desarrolla el acontecimiento pertenece a la esfera privada, la única entidad capaz de dar a conocer los verdaderos pensamientos de la

---

<sup>37</sup> MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús (2008). “Menéndez Pelayo y la novela sentimental: la impronta del amor cortés”. Alicante, Universidad de Oviedo, p. 230.

<sup>38</sup> TROYES, Chrétien de, *op. cit.*, p. 123.

Dama es el relator, puesto que sus palabras no pueden ser oídas por los personajes de la ficción. No sólo la verbalización se ve limitada, sino que el cuerpo también obedece a las restricciones del espacio cortesano y, a la vez, doméstico-familiar: el recibimiento del héroe consiste en demostraciones de afecto convencionales que transmiten la apariencia de un vínculo que no supera las barreras de la amistad. En contraposición con el dios voraz que guía a su amante y subyuga sus pensamientos racionales, Ginebra debe dejarse gobernar por la lógica para mantener el equilibrio del mundo artúrico. El orden social se cristaliza en el matrimonio real y, por lo tanto, se ve obligada a interpretar el papel de esposa fiel para evitar que la corte entre en crisis.

#### **IV. Conclusiones**

En este capítulo hemos analizado los enunciados de los personajes en la obra de Chrétien de Troyes. Si bien el eje que vertebra el trabajo es la puesta en discurso del sentimiento amoroso, es indudable que la verbalización del afecto está atravesada, también, por los espacios en los que se localizan los miembros de la pareja, que afectan sus modos de expresión. Consideramos que es posible clasificarlos, en líneas generales, en tres grandes grupos: abiertos, intermedios y cerrados. En primer lugar, la dimensión abierta se relaciona, principalmente, con aquellas aventuras en las que Lanzarote se embarca, cuando puede hablar de su cariño sin impedimentos. En segundo término, los espacios ‘intermedios’ o de transición son aquellos que, si bien se hallan en el exterior, representan la vida social de la corte, con su grandiosidad, belleza y prestigio<sup>39</sup>; por ejemplo, las escenas de las justas, en las cuales Ginebra enuncia su sentir mediante la voz ajena. Finalmente, los sitios cerrados significan una ambivalencia: por un lado, se distinguen por la vigilancia, la imposición de las normas sociales y la soberanía del silencio; por otro, se consagran como santuarios donde la pareja puede consumir su cariño. Así como observábamos una tensión entre Amor y Razón en los personajes, la misma antítesis atraviesa la esfera privada: si la corte se convierte en lugar de enunciación, tanto verbal como corporal, de pasión y afecto, es también el ámbito en el que la lógica vence al sentimiento y los amantes son condenados a la omisión.

Se advierte, entonces, una diferencia clara entre ambos protagonistas: mientras que el caballero se permite hablar tanto dentro como fuera de la corte, Ginebra mantiene el

---

<sup>39</sup> DOMÍNGUEZ CARABANTES, María Dolores, *op. cit.*, p. 68.

secreto de su relación incluso en la esfera privada. Gracias a la posibilidad de lanzarse a la aventura y entrar en contacto con diversos individuos fuera del ámbito cortesano, Lanzarote comparte con sus interlocutores, de forma explícita o implícita, su compromiso con la amada. Ella, por su parte, se ve sumamente restringida por su condición de mujer casada y por su posición como reina, de quien se espera total sumisión hacia su esposo, el rey. Así, es posible observar que Ginebra sólo es partícipe de este amor secreto y lo manifiesta con su propia voz en el momento en que está secuestrada por Maleagante en su tierra, alejada de su propio reino.

***Sine culpa et causa: sobre la despedida de las virtudes en el Espejo de las almas simples de Margarita Porete.***

***Sine culpa et causa: o adeus às virtudes no Espelho das almas simples de Margarita Porete.***

***Sine culpa et causa: on the farewell of the virtues in the Mirror of simple souls by Margarita Porete.***

*Ernesto Manuel Román Navone*

**Resumen**

En el presente trabajo abordaremos la cuestión de la “despedida de las virtudes” en *El espejo de las almas simples anonadas que sólo moran en querer y deseo de amor* [*Le Mirouer des ames simples anienties et qui seulement demourent en vouloir et désir d’amour*], tratado mistagógico escrito por Margarita Porete a principios del 1300. Despedirse de las virtudes [*Prent congé aux Virtuz*] significa para el alma [*ame*] el fin de una *quête* (una búsqueda) y el comienzo de otra. Es finalizar el *via crucis* de Dama Razón [*Raison*] y aventurarse por la *terra incognita* del País de la libertad [*Pays de franchise*], donde no hay calzadas ni caminos francos. Siguiendo los pasos del alma en su búsqueda, nos gustaría examinar las conexiones que pueden establecerse entre el pensamiento de Margarita y una constelación de otras autoras y autores que nos permiten repensar a fondo las categorías que usamos para definir la acción ética y la espiritualidad.

**Palabras clave:** anonadamiento – virtud – Amor – Razón – Margarita Porete.

**Resumo**

No presente trabalho abordaremos a questão do “adeus às virtudes” em *O espelho das almas simples aniquiladas que só habitam na vontade e no desejo do amor* [*Le Mirouer des ames simples anienties et qui seulement demourent en vouloir et désir d’amour*], tratado mistagógico escrito por Margarita Porete no início de 1300. Dizer adeus às virtudes [*Prent congé aux Virtuz*] significa para a alma [*ame*] o fim de um *quête* (uma busca) e o início de outro. É acabar com a *via crucis* da Dama Razão [*Raison*] e aventurar-se pela terra incógnita da Terra da Liberdade [*Pays de franchise*], onde não existem estradas abertas. Seguindo os passos da alma em sua busca, gostaríamos de examinar as conexões que podem ser feitas entre o pensamento de Margarita e uma constelação de outros autores que nos permitem repensar profundamente as categorias que usamos para definir a ação ética e a espiritualidade.

**Palavras-chave:** aniquilação – virtude – Amor – Razão – Margarita Porete.



## Abstract

In the present work we will address the question of the “farewell to the virtues” in *The mirror of the annihilated simple souls that only dwell in the will and desire of love* [*Le Mirouer des ames simples anienties et qui seulement demourent en vouloir et désir d’amour*], mystagogical treatise written by Margarita Porete at the beginning of 1300. Saying goodbye to the virtues [*Prent congé aux Virtuz*] means for the soul [*ame*] the end of one quête (a search) and the beginning of another. It is to end the *via crucis* of Lady Reason [*Raison*] and venture through the terra incognita of the Land of Liberty [*Pays de franchise*], where there are no roads or paths francs. Following in the footsteps of the soul in its quest, we would like to examine the connections that can be made between Margarita’s thought and a constellation of other authors that allow us to thoroughly rethink the categories we use to define ethical action and spirituality. **Keywords:** annihilation – virtue – Love – Reason – Margarita Porete.

\*\*\*

*Nous ne sommes rien, soyons tout!*  
Eugène Pottier, *L’Internationale*.

### I. El tiempo llena nuestras copas

La beguina clériga llamada Margarita Porete, según nos cuentan las *Grandes crónicas de Francia*, perseveró en la difusión de un libro que había escrito, incluso después de que la Santa Inquisición le advirtiera el estatuto desviado del mismo. Fue por esto quemada viva en *Place de Grève*, en el centro de París, como hereje relapsa, un lunes 1 de junio de 1310. Pese a que la inquisición no escatimó esfuerzos para borrarla de la historia, a ella y a su libro, algunos manuscritos se salvaron de las llamas y siguieron circulando, aunque de forma anónima, como uno de los exponentes más notables y fecundos de la teología mística en lengua vernácula. Hasta que, a más de 600 años de ese fatídico primero de junio, en 1944, el estudio de las crónicas del proceso contra Margarita permitió a Romana Guarnieri demostrar que el libro que la clériga beguina había escrito (en las crónicas no se menciona su título) era nada menos que *El espejo de las almas simples anonadas que sólo moran en querer y deseo de amor* [*Le Mirouer des ames simples anienties et qui seulement demourent en vouloir et désir d’amour*]<sup>1</sup>.

Dos años antes, en 1942, durante su exilio en Inglaterra, Simone Weil, otra pensadora a quien también se la calificó con el incierto adjetivo de ‘mística’, leía el *Espejo* sin saber

---

<sup>1</sup> Cfr: MARGARITA PORETE, (2005), *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid, 2005. Trad., introducción y notas Blanca Garí. Pp. 9-37

quién había sido su autora y anotaba en su cuaderno reflexiones aforísticas que dan cuenta de la gran impresión que su anónima escritura le había producido<sup>2</sup>. Exiliada de su patria por el avance del fascismo se encuentra –sin saberlo– con otra mujer perseguida, con otra que no cedió, pese a las mortales consecuencias que le generaría, ante el silenciamiento que el autoritarismo de su época pretendía imponerle.

Las de Margarita y Weil son voces que se encuentran a pesar del tiempo. Y lo hacen, usando un término acuñado por Walter Benjamin, en un “instante de peligro”<sup>3</sup> [*Augenblick der Gefahr*]. Porque los “pensamientos vivos y blancos”<sup>4</sup> –como los llama Pierre Petiot– de las beguinas, han demostrado a lo largo de los siglos, que su actualidad no declina con el paso de las décadas y centurias. Sus voces de mercurio son capaces aún de corromper “el oro del tiempo”<sup>5</sup>. Horadan agujeros en la opacidad que sobre ellas extiende el olvido, para llegar todavía a ‘tocar’ (como tocó Amor a Margarita) a almas nuevas, siempre que estas sean capaces de ensayar otras respuestas a nuestros viejos problemas. Por eso, las “transparencias anonadas” de Margarita todavía tenían algo que decirle a Weil. Y quizás aún tengan bastante que decirnos.

En estas reflexiones partiremos del siguiente supuesto anti-historicista elaborado por Walter Benjamin: una lectura auténticamente histórica de determinada obra literaria o intelectual no debe agotarse en el intento de buscar reconstruir el sentido que dicha obra tenía para sus contemporáneos. Bajo este supuesto, debemos prestar especial atención a las constelaciones que, haciendo saltar por los aires el *continuum* lineal del tiempo, dibujan afinidades y complicidades en el cielo de la historia, atravesando de forma irregular las décadas y los siglos. Si el historicismo tiene frente a sí al pasado como algo muerto y radicalmente finalizado, como el jeroglífico de los mundos perdidos que el historiador se propone descifrar, el materialismo histórico benjaminiano apunta a una revitalización del pasado que haga visibles sus posibilidades incumplidas. Se intenta así superar la compartimentación de los saberes que hace de la historia el campo aséptico de la interpretación de los hechos pasados y, a la vez, encierra a las reflexiones sobre el

---

<sup>2</sup> Cfr: AVENATTI de PALUMBO, Cecilia, (2014), “Por el anonadamiento a la libertad del ‘amor nuevo’: una lectura estético-teológica de El espejo de las almas simples, de M. Porete” en *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 19, n. 1, pp. 47-58.

<sup>3</sup> “Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo ‘tal y como ha sido’ (...). Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro”. BENJAMIN, Walter, (2007), *Obras libro I, vol. 2*, Madrid: Abada. p. 307.

<sup>4</sup> PETIOT, Pierre, (2009), *L'eau dans l'eau*, Lulu.com. p. 11.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 11.

presente en la amnesia de lo actual: en ambos casos el resultado es el mismo, impedir que la experiencia cristalice, que las generaciones puedan citarse en su cara a cara con el presente. Porque la experiencia [*Erfharung*], en términos benjaminianos, es aquello que viaja [*fahren*] desde lejos pero siempre hacia nosotros y aquello a lo que acudimos para enfrentar el peligro [*Gefhar*] del presente<sup>6</sup>.

En el presente trabajo nos gustaría explorar cómo las ideas del *Espejo* pueden contribuir a repensar algunos conceptos claves de la tradición filosófico-teológica, a saber: la razón, la virtud y el actuar. Qué es vivir una vida justa, qué es cultivar eso divino que hay en lo más íntimo de nosotros y que nos conecta, al mismo tiempo, con lo más lejano; siempre que nos hagamos estas preguntas algunos de aquellos “pensamientos rubios y no obstante de los cuales fluye la obsidiana”<sup>7</sup> pueden indicarnos algunas sendas-otras (o aún mejor, algunas formas de perdernos para salir de nuestro extravío) que, con todo, pertenecen al acervo cultural de occidente, aunque, claro está, los vencedores no suelen exhibirlos en su anaquel de trofeos culturales.

## II. Un largo camino hacia el país de la libertad

Virtudes, me despido de vosotras para siempre  
Tendré el corazón más libre y alegre  
Serviros es demasiado costoso, lo sé bien,  
Puse en otro tiempo mi corazón en vosotras, sin reservas,  
Era vuestra, lo sabéis, a vosotras por completo abandonada,  
Era entonces vuestra sierva, ahora me he liberado.  
Tenía puesto en vosotras todo mi corazón lo sé bien,  
Pues viví por entonces en un gran desfallecer.  
Sufrí grandes tormentos mientras duró mi pena,  
Es maravilla que haya escapado con vida.  
Pero como es así, poco importa ya: me he separado de vosotras,  
Doy por ello las gracias al Dios de las alturas; el día me es favorable,  
Me he alejado de vuestros peligros, en los que me hallaba con gran  
[contrariedad]  
Nunca fui libre hasta que me desavecé de vosotras;

<sup>6</sup> Cfr: BENJAMIN, Walter, (2009), *El narrador*, en *Obras libro II*, vol. 2. pp. 41-68.

<sup>7</sup> PETIOT, Pierre, (2009), *L'eau dans l'eau*, Lulu.com. p. 12.

Partí lejos de vuestros peligros y permanecí en paz<sup>8</sup>.

Esta canción, ubicada en el capítulo 6 del *Espejo* es, para el alma [Ame] que la entona, un punto de inflexión. Despedirse de las virtudes [*Prent congé aux Virtuz*] significa para ella el fin de una *quête* (una búsqueda) y el comienzo de otra. Es finalizar el *via crucis* de Dama Razón [*Raison*] y aventurarse por *terra incognita* del País de la libertad [*Pays de franchise*], donde no hay calzadas ni caminos francos. Porque en este país de las maravillas, perderse parece ser la forma más segura de dejar de estar extraviado.

Para ordenar nuestra exposición proponemos partir de la teoría los siete estados o peldaños de la “escalera de la perfección” que Margarita nos presenta ya en el prólogo, pero que desarrollará detenidamente recién en el capítulo 118 (cerca del final de la primera parte). Pertenece al sustrato común de las tendencias místicas de todos los tiempos el pensar una serie estados o pasos que el alma debe recorrer en su búsqueda de la divinidad y, dado que el número siete está inmemorialmente asociado a la perfección, es bastante común pensar que tal es el número de estos estados. Sin embargo, como ha marcado Celina Lértora-Mendoza, la presentación que de ellos nos hace Margarita posee una particular afinidad con la que ya había teorizado Buenaventura<sup>9</sup>. Tanto para el doctor seráfico como para la beguina el séptimo grado resulta sólo accesible a la vida

---

<sup>8</sup> MARGARITA PORETE, (2005), *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid, 2005. Trad., Introducción y notas Blanca Garí. pp. 55-56.

[Vertuz je prens congé de vous a tousjours,  
Je en auray le cueur plus franc et plus gay;  
Voustre service est troupe coustant, bien le say.  
Je mis ung temps mon cueur en vous, sans nulle dessevree;  
Vous savez que je estoie a vous trestoute habandonnee;  
Je estoie adonc serve de vous, or en suis delivree.  
J'avoie en vous tout mon cueur mis, bien le say,  
Dont je vescu ung tandis en grant esmay.  
Souffert en ay maint greff tourment, mainte paine enduree;  
Merveilles est quant nullement en suis vive eschappee;  
Mais puis que ainsi est, ne me chault: je suis de vous sevree,  
Dont jr mercie le Dieu d'en hault; bonne m'est la journee.  
De voz dangers partie sui, ou je esté en maint ennuy.  
Oncques mais franche ne fui, fors de vous dessevree;  
Partie suis de voz dangers, en paix suis demouree.]

MARGARITA PORETE, (1986) *Le mirouer des simples ames*, GUARNIERI, Romana y VERDEYEN, Paul [eds.], *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX*, Turnhout: Brepols, p. 19.

<sup>9</sup> “A título de ejemplo menciono los siete grados de San Buenaventura, que él llama ‘elevaciones’ o ‘iluminaciones’ que conducen a Dios. Cada una de estas instancias corresponde a un par y son por tanto seis grados en tres diversas contemplaciones. Primera: ir fuera de nosotros y alcanza a Dios en sus vestigios (*vestigium*). Segunda: se recoge en nosotros, es decir, en lo espiritual que hay en nosotros, para alcanzar a Dios en su imagen (*imago*). Tercera: ir sobre nosotros, y alcanza a Dios en su esencia en virtud de la semejanza (*similitudo*). El séptimo grado es el *transitus* extático, la conquista de la paz eterna”. LÉRTORA MENDOZA, Celina (2009) “Espejo de almas: Margarita Porete y la espiritualidad franciscana” en *Verdad y Vida* 67 (254), pp. 337-338.

bienaventurada, es decir, no es accesible en esta vida. También para ambos vale un esquema general que nos propone el paso de una vida activa a otra completiva y finalmente el tránsito a una comprensión sobrenatural, siendo esta secuencia guiada por la gracia. Lértora-Mendoza establece esta filiación en el contexto de restituir las posibles influencias de la espiritualidad franciscana<sup>10</sup> en el pensamiento de Margarita. Mediante esta restitución la autora resalta el carácter filosófico-teológico que recorre el *Espejo*, que tan claramente aparece en esta teoría de los siete estados. Desde nuestra perspectiva, estos siete estados [*état*] resultan de particular interés, pues enmarcan el lugar que Margarita le otorga a la virtud. El primero de ellos es aquel en el cual el alma es “despojada del pecado” [*denuee de peché*] es decir, abraza el cumplimiento de los mandamientos y, mediante su observancia de la ley, evita pecar. Pero este es apenas el primer paso, los que no van más allá de él son llamados ‘villanos’ [*vilains*], pues los alimenta todavía el temor a la condenación y el deseo de salvarse. Pero el alma ‘tocada’ [*touchée*] por la divinidad jamás puede contentarse con cumplir los mandamientos, sino que anhela realizar obras virtuosas para complacer a su Amigo (Dios). ¿En qué consisten estas obras virtuosas? El texto de Margarita no deja dudas al respecto: son aquellas que responden al modelo de la *Imitatio Christi*, es decir, en pocas palabras, las que se consagran a seguir el ejemplo de la vida de Jesús y los apóstoles. Esta *quête* dictada por Dama Razón, es emprendida por la voluntad [*volonté*] del alma, la cual debe esforzarse en obrar según las virtudes que se desprenden de la vida del mesías. En estos primeros dos peldaños de su escalera espiritual el alma sigue entonces los designios de Dama Razón, la cual, como resume el capítulo 13, aconseja que:

se deseen el desprecio, la pobreza y todo tipo de tribulaciones, misas y sermones, ayunos y oraciones, que se teman todas las formas de amor sean cuales sean por los peligros que puedan entrañar, que se desee soberanamente el paraíso y que se tenga miedo al infierno, que se rehúse cualquier tipo de honor, las cosas temporales y todos los placeres, negándole

---

<sup>10</sup> “Me parece que es precisamente este ‘entorno’ común a los primeros franciscanos y a los movimientos renovadores –más o menos heterodoxos del s. XIII–, el que aproxima en primer lugar y en general la propuesta de Margarita a la de los franciscanos: la radicalidad de la elección, el absoluto desprendimiento de sí (absolutamente *sine proprio*, ni siquiera la voluntad), la apelación a las gentes sencillas que –como en el mensaje de Jesús– serán los herederos del Reino. Pero también, al mismo tiempo, un paralelo esfuerzo por pensar y exponer, hasta los límites de lo expresable, esa experiencia de Dios. Y expresarla en un lenguaje sencillo, aunque con elementos teóricos de gran profundidad. En este segundo aspecto, el esfuerzo de Margarita puede aproximarse al que trasuntan los escritos de los místicos y teólogos franciscanos del s. XIII”. *Ibid.* p. 316.

a naturaleza lo que pide, a excepción de aquello sin lo cual no podría vivir, siguiendo el ejemplo del sufrimiento y pasión de nuestro señor Jesucristo<sup>11</sup>.

Pero, como dijimos, este es apenas el segundo paso, pues la búsqueda de la perfección en la virtud, punto más elevado al que llega el camino de Dama Razón, es apenas una preparación para los siguientes niveles en los cuales, como si realizara un desapego del desapego, el alma renuncia incluso a los virtuosos actos de renuncia, para “tritarse y romperse” y seguir un tramo bien distinto de su ascenso: el de la vida anonadada<sup>12</sup>. Ahora bien, es necesario remarcar, que esta supremacía del amor sobre la razón no implica una contradicción entre ambas. A diferencia de lo que tendenciosamente interpretaron sus verdugos, quienes consignan como primer error de fe del *Espejo* justamente al abandono de las virtudes<sup>13</sup>, Margarita lejos está de afirmar que existe una oposición entre el anonadamiento y las virtudes, o entre el amor y la razón<sup>14</sup>. No son caminos que se bifurcan, sino parte de un único sendero. El camino hacia el “País de la libertad”, como sugerentemente llama Margarita a esta patria del alma anonada [*Ame Adnientie*], comienza entonces tomando la vía de la razón hasta que esta se extravía.

### III. *Mulieres religiosae*

---

<sup>11</sup> MARGARITA PORETE, *El espejo de las almas simples*, GARÍ, Blanca [trad., notas e introducción], Siruela, Madrid, 2005, p. 66. [On desire despiz, pouvreté, et toutes manieres de tribulacions, et messes et sermons, et jeunes et oraisons, et que on ait paour de teoutes manieres d’amour, quelles qu’elles soient, pour les perilz qui y pevent estre, et que on desire souverainement paradis, et que ait paour d’enfer, et que on refuse toutes manieres de honneurs, et les choses temporelles, et toutes aises, en ostant a nature ce que elle demande, fors sans plus ce sans quoy elle ne pouroit vivre, a l’exemple de la souffrance et passion de nostre seigneur Jhesuschrist.] MARGARITA PORETE, (1986) *Le mirouer des simples ames*, GUARNIERI, Romana y VERDEYEN, Paul [eds.], *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* LXIX, Turnhout: Brepols, p. 35.

<sup>12</sup> “En vista de esta imitación-conformación, los esfuerzos personales (devociones, obras, estudio) pueden a lo más constituirse como una preparación remota del alma, ni siquiera próxima, porque, como el libro repite insistentemente, la única preparación próxima es el desapego o humildad absoluta del alma, más como estado existencial que como práctica de una virtud determinada. Lo que sonaba escandaloso a los inquisidores es —entre otras afirmaciones igualmente fuertes— la decisión con que Margarita indica que la práctica religiosa, por elevada que sea, no es un fin sino un medio, y en cuanto medio, en algún momento deberá ser abandonado para alcanzar el fin”. LÉRTORA MENDOZA, Celina (2009) “Espejo de almas: Margarita Porete y la espiritualidad franciscana” en *Verdad y Vida* 67 (254), pp. 333-334.

<sup>13</sup> “El tribunal de la Inquisición que procesó a Margarita y juzgó su libro en 1309 condenó esta idea que figura en las actas como la primera de las proposiciones heréticas de su libro *Quod anoma adnichilata dat licentiam virtutibus...*; también el Concilio de Vienne de 1311 la condenó explícitamente como propia de la herejía del ‘libre espíritu’” MARGARITA PORETE, (2005), *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid, 2005. Trad., Introducción y notas Blanca Garí. pp. 209.

<sup>14</sup> “Margarita habla de ‘superación’ de la virtud y la moral, los jueces interpretan ‘oposición’” LÉRTORA MENDOZA, Celina (2009) “Espejo de almas: Margarita Porete y la espiritualidad franciscana” en *Verdad y Vida* 67 (254), p. 341.

Como atinadamente indica Blanca Garí (la traductora del *Espejo* al castellano) en una nota al pie al capítulo 6, este tópico de la despedida de las virtudes, Margarita lo recupera de otras dos pensadoras beguinas que podemos suponer que fueron sus principales influencias: Matilde de Magdeburgo y Hadewijch de Amberes. En el libro primero de *La luz que fluye de la divinidad* [*Das vliessende licht der Gottheit*] Matilde pone como condición de la unión mística con Dios el “deponer [...] temor y vergüenza y toda virtud exterior”<sup>15</sup>. Más adelante en el libro cuarto de la misma obra el alma exclama “Oh, Amor, de entre todas las virtudes tenéis el poder mayor, quiero por ello dar gracias a Dios, tú me quitas las heridas del corazón. Ya no tengo virtud; con sus virtudes me sirve Dios”<sup>16</sup>. Por su parte Hadewijch, comentando su propio camino hacia el “reposo del alma” (término particularmente afín a la “paz de caridad” de Margarita) en el Amor cuenta en sus *Cartas* [*Brieven*], de modo similar a Margarita, como la vida que persigue la virtud le parecía “la vida más perfecta que se puede llevar en la tierra” hasta “el día en que me fue prohibido”<sup>17</sup>, es decir, el día en el que fue tocada por *Minne*. Sin embargo, en este pasaje Hadewijch agrega “he servido [a las virtudes] y trabajado hermosamente [por ellas]”<sup>18</sup>, y en el citado fragmento de Matilde se habla de deponer toda virtud ‘exterior’.

Además, tanto en Hadewijch como en Matilde encontramos hasta cierto punto una identidad entre el Amor y la virtud suprema. Si bien las tres pensadoras beguinas comparten un núcleo esencial que vincula el abandono de la acción y las obras consagradas a la virtud con el anonadamiento en el puro Amor (*Amour*, *Minne* y *Liebe* según sus respectivas lenguas), encontramos en Margarita una contraposición más marcada entre este Amor y la virtud. Y, en este punto, encontramos uno de los aspectos que nos resulta más llamativo en el tratamiento de las virtudes en el *Espejo*: pasar por este segundo estado de perfección es algo particularmente tortuoso. Pues en él la voluntad debe enzarzarse en una enconada guerra con Naturaleza [*Nature*], la cual viene a simbolizar la apetencia o el deseo que debe ser mortificado en la práctica del

---

<sup>15</sup> MECHTHILD VON MAGDEBURG (1990) *Das fließende Licht der Gottheit*, NEUMANN, Hans [ed.] München-Zürich, p. 31.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 136.

<sup>17</sup> HADEWIJCH (1947) *Brieven*, VAN MIERLO, Jozef [ed.], Amberes, Standaard, P. 140.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 140.

desapego. Y el alma que voluntariamente busca la virtud en la mortificación, termina por llenarse de culpa y sentirse en falta<sup>19</sup>.

Como mucho tiempo después teorizará Kant, cumplir los imperativos de la ley moral implica necesariamente una experiencia de dolor (dicho sea de paso, es este entrelazamiento entre la ley moral y el dolor uno de los puntos que le permitirá a Lacan leer a Kant ‘con’ el marqués de Sade), pues la voluntad debe ejercer una renuncia constante a sus inclinaciones<sup>20</sup>. Es natural entonces que ligado al respeto que siente ante la ley, el cual es paradójicamente definido como un sentimiento trascendental, la voluntad se encuentre en una situación humillante ante la ley moral<sup>21</sup>. De igual manera, el alma que empeña su voluntad entera en cumplir los imperativos de la razón, que ha dado todo de sí y no ha retenido nada, no recibe de las virtudes confirmación alguna de su propia rectitud sino más amonestaciones y advertencias: el “si a duras penas se salva el justo, qué será del impío y del pecador” (Pedro 1 4:18).

Otro tópico que resulta particularmente interesante, desde este punto de vista, es el hecho de que Margarita utilice un lenguaje propiamente político y económico para definir la relación del alma con las virtudes. Se trata de una cuestión de servidumbre y de dominio. Mientras el alma sirve [*sert*] a las virtudes, les pertenece [*il est a celluy*].

---

<sup>19</sup> “...estas Almas que han llegado a ser así de libres han sabido durante largo tiempo lo que suele hacer Dominio; a quienes les preguntasen por el mayor tormento que pueda sufrir una criatura, responderían: permanecer en Amor y estar bajo la obediencia de las Virtudes. Pues es necesario dar a las Virtudes cuanto piden, por mucho que le cueste a Naturaleza. Y resulta que las Virtudes piden honor y haber, corazón, cuerpo y vida; es decir, piden que esas Almas dejen todas esas cosas y aun le dicen a esa Alma, que les ha dado todo esto y no ha retenido nada con que confrontar a Naturaleza, que a duras penas se salva el justo. Y por ello esa Alma consternada, que aún está al servicio de las Virtudes, dice que querría verse dominada por Temor y ser atormentada en el infierno hasta el juicio si después habría de salvarse.” MARGARITA PORETE, (2005), *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid, 2005. Trad., Introducción y notas Blanca Garí. pp. 57-58. [telles Ames qui sont si francés devenues, ont sceu mainte journee ce que Danger seult faire; et qui leur demenderoit le plus grant tourment que creature puisse souffrir, elles diroient que ce seroit demourer en Amor et estre en l’odediencie des Vertuz. Car il convient donner aux Vertuz tout ce qu’elles demandent, que qu’il couste a Nature. Or est il ainsi que les Vertuz demandent honneur et avoir, cueur et corps et vie; c’est a entendre que telles Ames laissent toutes chouses, et encoures dient les Vertuz a ceste Ame qui tout ce leur a donné, ne n’a rien retenu pour confronter Nature, que a grant paine est le juste saulvé. Et pource dit telle lasse Ame qui encores sert aux Vertuz, ue elle vouldroit estre demenee par Crainte, et en enfer tourmentee jusques au jugement, et après qu’elle deust estre saulvee.] MARGARITA PORETE, (1986) *Le mirouer des simples ames*, GUARNIERI, Romana y VERDEYEN, Paul [eds.], *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* LXIX, Turnhout: Brepols, p. 22.

<sup>20</sup> “Podemos comprender a priori que la ley moral, como fundamento determinante de la voluntad, por dañar a todas nuestras inclinaciones, debe producir un sentimiento que puede llamarse dolor” KANT, Immanuel, (2005), *Crítica de la razón práctica*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 86.

<sup>21</sup> “la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre cuando compara con esa ley la tendencia sensible de su naturaleza. Aquello cuya representación, como fundamento determinante de nuestra voluntad, nos humilla en nuestra conciencia, despierta por sí mismo, en tanto es positivo y fundamento determinante, respeto” Ibid. p. 88.



Pero cuando las supera, como un alumno que ya nada tiene que aprender de su maestro, entonces ellas serán quienes la sigan y busquen para servirle<sup>22</sup>. Podemos entonces sostener que, si bien ya Matilde había puesto al Amor por encima de las virtudes y Hadewijch había elaborado la idea de una “muerte a la virtud”, Margarita combina ambos motivos, los radicaliza y desarrolla, elaborando con ello una verdadera teoría de la *Aufgeben* (en el sentido hegeliano que enlaza negación, conservación y superación) de la virtud.

#### IV. Masculino-femenino

Las beguinas, comunidades libres de mujeres que producen su propia teología, han sido consideradas como productoras de un discurso que habla de Dios, pero no ya del mismo Dios de los teólogos, sino de un Dios de las mujeres, como ha planteado Luisa Muraro en su libro homónimo<sup>23</sup>. Lo interesante de este libro es que en él se ensaya un modelo de conocimiento histórico para el cual la obra de Margarita no solo es un objeto de estudio neutral sino quizás algo más parecido a un espejo en el que sujeto y objeto del conocimiento no son ya del todo discernibles. No es tanto que una experiencia pueda iluminar a la otra, sino más bien que entre las dos se forma una constelación y, en este constelarse, el vínculo entre femineidad, escritura y religión centellea de forma particularmente intensa. Siguiendo la traza de estos puntos luminosos, nos interesa ahora enfocarnos en resaltar algunos detalles del *Espejo* que surgen de su encuentro con las problemáticas feministas del siglo 20. Una idea que surge de este encuentro nos resulta particularmente significativa:

---

<sup>22</sup> “Y en este sentido se despide el Alma de ellas [las Virtudes] y por ello están siempre junto a ella. Pues si un hombre sirve a un maestro, pertenece a aquel a quien sirve, pero su maestro no le pertenece a él. Y a veces ocurre que ese servidor gana y aprende tanto con su maestro que llega a ser más rico y sabio que su propio maestro, por lo que le abandona para buscar otro mejor que él; y cuando el que fuera su maestro ve que ciertamente el que fuera su sirviente vale más y sabe más que él, se queda junto a él para obedecerle en todo” MARGARITA PORETE, (2005), *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid, 2005. Trad., Introducción y notas Blanca Garí. pp. 75.[Et par cest entendement prent ceste Ame congé a elles, et si sont tousjours avec elle; car se ung homme sert a ung maistre, il est a celluy a qui il sert, mais son maistre n'est mie a luy; et aucunes foiz advient que ce serviteur gaigne tant avec son maistre et aprent que il est plus riche et plus sage que son maistre, par quoy ce serviteur lesse son maistre pour en avoir ung meilleur que luy, et quant celluy qui fut maistre de cestuy voit de certain que son valet, qui fut, vault mieulx et qu'il scet plus que luy, il se demeure avec luy, pour obeïr du tout a luy.] MARGARITA PORETE, (1986) *Le mirouer des simples ames*, GUARNIERI, Romana y VERDEYEN, Paul [eds.], *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX*, Turnhout: Brepols, p. 47.

<sup>23</sup> MURARO Luisa (2006) *El Dios de las mujeres*, Madrid: Horas y horas.

En los textos que tratan de la salvación, la materia prima que predomina ampliamente está constituida por los sentimientos del hijo hacia el padre. Siguen, por orden de importancia, los sentimientos del hijo hacia la madre y, luego, los de la hija hacia el padre. El pensamiento de Margarita corrige esta postura unilateral. Su relación con Dios lleva, precisamente, las marcas de una relación femenina con la madre<sup>24</sup>.

Vale la pena recordar en este punto que el vínculo fundamental que estructura el *Espejo*, aquel que se traba entre el alma y el Amor, es, en el idioma de Margarita, el vínculo entre dos términos femeninos: tanto *Amour* como *ame* son palabras de género femenino. Este dato de por sí podría ser un tanto irrelevante, pero puede echar una particular luz sobre nuestro problema de la “despedida de las virtudes”. Pues *virtus*, como es sabido, deriva de *vir* ‘hombre adulto’ y viene a significar originariamente la cualidad de ser plenamente un hombre de buenas a primeras, con las características propias de ello: valentía y virilidad. Como valor más eminente de lo masculino, la valentía expresa ya de modo particularmente claro que, quien pretenda ser ‘virtuoso’, vale decir, poseer plenamente el estatuto de *vir*, debe ante todo ser capaz de gobernarse a sí mismo (*enkrateia*)<sup>25</sup>. Dominar sus impulsos, tanto el de huir del peligro como el de lanzarse temerariamente a él. Pero, es válido preguntarnos en este punto ¿Qué puede quedar de todo esto a más de diez siglos, cuando Margarita use el concepto de virtud? Evidentemente no mucho. Y, sin embargo, puede que algo de esta carga eminentemente patriarcal del concepto, aunque sea como espectro, como aquello que de tan obvio o trivial se ha vuelto invisible, permanezca. Pues, la virtud en el sentido que la usa Margarita, todavía, según pensamos, conserva el sentido de autodomínio. En efecto, es la voluntad la que debe resistirse a Naturaleza, la que no debe someterse a sus inclinaciones (por usar el término con sentido kantiano). Pero cuando el desapego renuncia a su vez a la virtud, lo que se pierde es justamente esa voluntad, ese yo y ese sí mismo que renunciaban. Al respecto un fragmento de *La gravedad y la gracia* de Weil resulta esclarecedor:

Nada poseemos en el mundo –porque el azar puede quitárnoslo todo–, salvo el poder de decir *yo*. Eso es lo que hay que entregar a Dios, o sea, destruir.

---

<sup>24</sup> MURARO, Luisa, (1995), *Margarita Porete, lectora de la Biblia sobre el tema de la salvación*. En *Duoda: Revista d’estudis feministe*, (9), pp. 69-97.

<sup>25</sup> Cfr: FOUCAULT, Michel, (2004), *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires: siglo XXI, pp. 61-76.

No hay en absoluto ningún acto libre que nos esté permitido, salvo la destrucción del yo<sup>26</sup>.

Este pasaje, que nos resulta tan afín a la filosofía del anonadamiento presente en Margarita, aporta también otra interesante clave de lectura: la libertad, a contramano de las reflexiones filosóficas al respecto, no es un estado de ausencia de determinaciones externas a la voluntad, por el contrario, es liberarse “de la misma voluntad” (en el sentido de un genitivo objetivo y no ya subjetivo). El alma anonadada es entonces libre “por los cuatro costados” [*franche de ses. iiii. costez*], “libre libre y más libre” [*franche et plus franche et tres franche*], pero siempre en tanto ya no puede decir ‘yo’. Particular gramática en la cual ‘renunciar’ se vuelve un verbo intransitivo: un renunciarse.

Pero, si ahora retomamos el planteo de Muraro, podemos ver que ella caracteriza a esta ausencia de sí propia del alma anonadada como particularmente afín a su propia experiencia de ser mujer: una particular economía “en la que el menos es el signo del beneficio”<sup>27</sup>, y que se corresponde con “un lenguaje femenino, el lenguaje de una experiencia que no está llena de sí”<sup>28</sup>. Pero en esta “experiencia que no está llena de sí” despunta la posibilidad de “una felicidad sin condiciones, que se abre con el paso de la finitud que obliga a limitarse, prever y calcular, a la carencia que hace que lo otro acaezca en respuesta a la necesidad”<sup>29</sup>. Y justamente en este juego “sin partida doble” radica, para Muraro, la posibilidad de “convertirse en madre”<sup>30</sup>.

## V. Empirismo trascendental

¿Qué sucede entonces cuando el alma se despide de las virtudes? En principio, podríamos pensar que el estado que le sigue al padecimiento de la razón es una especie de *apatheia*: el alma anonadada ya no tiene ni querer, ni deseo, ni pasión alguna. Sin embargo, aunque en principio todo sentimiento y pasión están muertas para esta alma, el capítulo 28 nos dice de ella que “nada en el mar de la alegría” [*nage en la mer de*

---

<sup>26</sup> WEIL, Simone (2007), *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta, p. 75.

<sup>27</sup> MURARO Luisa, (2006), *El Dios de las mujeres*, Madrid: Horas y horas, p. 115

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 115

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 116

<sup>30</sup> “...convertirse en madre y encontrarse de este modo reclamada por el reconocimiento de la vida recibida y de la precariedad de la vida a transmitir, habitada en alma y cuerpo por tres generaciones, en una situación de disparidad con la vida que no se podrá eliminar jamás, [...] en la imposibilidad de trazar un límite preciso y unívoco entre sí y lo otro de sí”. *Ibid*, p. 115.

joye]”<sup>31</sup> ¿Cómo es posible que un alma así, que ha muerto a Naturaleza y a los sentimientos, sienta alegría e incluso una alegría incomparable, una alegría oceánica, de mar abierto? El mismo capítulo 28 prosigue de tal forma que nos brinda la respuesta que buscamos: “...y no siente alegría alguna, pues ella misma es alegría y nada y flota en alegría sin sentirla, porque habita en Alegría y Alegría habita en ella; ella misma es alegría en virtud de Alegría que la ha transformado en sí misma”<sup>32</sup>.

La alegría que caracteriza al alma anonadada, ya no es una pasión que el alma pueda tener. Por el contrario, esta alma aniquilada se abisma en la pasión pura hasta que coincide sin restos con ella. Esto se aclara también, con otra vívida imagen, en el capítulo 25, dónde “Razón pregunta a Amor si estas almas sienten alguna alegría en su interior”<sup>33</sup>. A esta pregunta Amor responde: “en el sentido que lo preguntáis, no. Pues su naturaleza está mortificada y su voluntad ha muerto”<sup>34</sup>. Pero luego agrega: “El que arde no tiene frío, y el que se ahoga no tiene sed. Pues bien, esta alma –dice Amor– arde de tal forma en el fuego de la hoguera de Amor que se ha convertido en el propio fuego...”<sup>35</sup>. Para el alma, el problema fundamental no es la emoción misma (contenerla, dominarla o superarla) sino la voluntad, ella debe perderse para abreviar a lo que quizás pueda llamarse una “afección pura sin sujeto”. Como en el caso del empirismo trascendental, que Deleuze intenta reconstruir a partir de Hume y de los primeros escritos de Sartre, quizás estamos ante una afectividad que prescinde de un sujeto, una “...pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo”<sup>36</sup>.

Quizás ahora sea pertinente retomar “la escalera de la perfección”, que examinamos solo en sus primeros dos escalones, para seguir la vertiginosa dialéctica que se establece

---

<sup>31</sup> “Esta alma –dice Amor– nada en el mar de la alegría que es el mar de las delicias que escapan y fluyen de la Divinidad...” MARGARITA PORETE, (2005) *El espejo de las almas simples*, GARÍ, Blanca [trad., notas e introducción], Siruela, Madrid, p. 80. [Telle Ame, dit Amour, nage en la mer de joye, c’est en la mer de delices fluans et courans de la Divinité...] MARGARITA PORETE, Marguerite (1986) *Le mirouer des simples ames*, GUARNIERI, Romana y VERDEYEN, Paul [eds.], *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis* LXIX, Turnhout: Brepols, p. 55.

<sup>32</sup> *Ibid*, pp. 80-81. [...et si ne sent nulle joye, car elle mesmes est joye, et si nage et flue en joye, car elle demoure en Joye, et Joye demoure en elle; c’est elle mesmes joye par la vertuz de Joye, qui l’a muee en luy.] *ibid*, p. 55.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 78. [Raison demande a Amour se telles Ames sentent nulles joyes dedans elles] *Ibid*, p. 52.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 79. [Neny, dit Amour, quant a vostre demande. Car la nature d’elles est mortiffée et l’esperit mort] *Ibid*, p. 52.

<sup>35</sup> *Ibid*, p. 79. [Celluy qui art n’a mie froit, et celluy qui se noye n’a mie soif. Or est telle Ame, dit Amour, si arse en la fournaise du feu d’amour, qu’elle est devenue proprement feu...] *ibid*, pp. 52-53

<sup>36</sup> DELEUZE, Gilles (2003) “L’immanence: une vie...”, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, París: Éditions de Minuit, p.359.

(en los niveles que le siguen al de la virtud) entre el todo y la nada, el más [*le plus*] y el menos [*le moins*]. Luego de que el segundo estado deje al alma extraviada, en el tercero ella muere a la virtud, sacrifica para su Amigo incluso las mismas obras de virtud que hacía por él. Por esto, en este tercer estado “es necesario triturarse, rompiéndose y rasgándose a sí mismo, para ampliar el espacio en el que querrá instalarse Amor”<sup>37</sup>. Pero luego que pueda “despedir a las virtudes” y aniquilar su voluntad, el alma todavía debe vencer un último escollo: el de la contemplación. Porque en el cuarto “es arrebatada, por supremacía de amor, en el deleite del pensamiento en meditación”<sup>38</sup>. Y ante la pura contemplación de Amor, se llena se hace orgullosa. Así Margarita sitúa esta vida contemplativa, en un cuarto estado, que todavía no ha accedido a la contemplación de su propia nada. Porque en el quinto estado deberá transmutar su orgullo por una humildad sin fondo. La vida contemplativa, satisfecha y orgullosa de sí, no permite dar cuenta del conocimiento de la propia nada, que es un punto fundamental del anonadamiento. Porque este no consiste sino en conocer y llevar hasta sus últimas consecuencias la propia nada ante la plenitud divina que, como figura refleja en esa nada, se perfila como lo único que es:

[...] pues ve por abundancia de conocimiento divino su nada que la anula y la reduce a nada. Y por ello es toda, pues ve por la profundidad del conocimiento de su propia maldad que esta es tan profunda y grande que no encuentra comienzo, medida ni fin, sino solo un abismo abismado sin fondo; ahí se encuentra sin encontrarse y sin fondo<sup>39</sup>.

Llegamos así al nudo fundamental del *Espejo*, aquel que se establece entre el quinto y el sexto estado. El conocerse a sí misma como “abismo abismado” [*abysme abysmee*], encontrarse “sin encontrarse y sin fondo” tiene su sucesor dialéctico, en un ya ni poder conocerse (ni siquiera en tanto que nada). Pero en este extremo remarcado de la falta, reaparece la plenitud: el ver [*voit*] mismo se invierte, ya no es el alma quien ve ni deja de ver, sino Dios mismo quien se ve a sí mismo en la nada del alma<sup>40</sup>. Desde que

---

<sup>37</sup> *Ibid.* p.165. [se esconviert il mouldre en deffroissant et debrisant soy mesmes, pour eslargir le lieu ouquel Amour voudra estre] *ibid.* p. 168.

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 165. [Est tiree par haultesse d’amour en delit de pensee par meditation] *ibid.* p. 168

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 166-167. [Car elle voit habondance de divine cognoissance son niet, qui la fait nulle, et mettre a nient. El si est toute, car elle voit par la profondeur de la cognoissance de la mauvaistié d’ell, qui est si parfonde et si grant, que elle n’y trouve ne commencement ne mesure ne fin, fors une abysme abysmee sans fons; la se trouve elle, sans trouver et sans fons] *ibid.* p. 170

<sup>40</sup> “El sexto estado es aquel en el que el Alma no se ve, por mucho que posea un abismo de humildad en sí misma; ni ve a Dios por grande que sea su altísima bondad, sino que Dios se ve en ella en su majestad divina que clarifica a esta Alma de sí mismo de tal forma que ella no ve que nada sea sino Dios, que es el que es, del que toda cosa es; y lo que es el propio Dios; por eso ella no ve sino a sí misma, pues quien ve

Pseudo Dioniso Areopagita sentara los fundamentos de lo que con el tiempo pasaría a llamarse “teología negativa” (ya entonces en estrecho vínculo con la mística) existe una tradición que asocia la nada de la creatura a la plenitud divina. Uno de los mejores ejemplos de esta forma de pensar está en Escoto Eriúgena, cuando en *Sobre la naturaleza* [*Peri physeôs*] hace que su maestro responda lo siguiente a la pregunta de su discípulo, que lo interroga por el significado del término ‘nada’ [*nihil*]:

M: Yo creería que por ese nombre [es] significada la claridad inefable e incomprensible de la bondad divina e inaccesible e ignota para todo intelecto, ya humano, ya angélico –pues es sobreesencial y sobrenatural–, la cual, en tanto se la piensa por sí misma, ni es ni fue ni será. Pues no es inteligida en nada de lo que existe, ya que todo lo supera. Pero en tanto es inspeccionada por los ojos del espíritu, por medio de cierta condescendencia inefable en lo que es, ella sola es encontrada en todos los seres y es y fue y será. Por lo tanto, en cuanto es inteligida como incomprensible es llamada, por su excelencia y no sin mérito, ‘nada’<sup>41</sup>.

En la nada de todas las cosas se barrunta el ser divino y es justamente en esta vía que Margarita puede afirmar, como le resulta tan caro al Maestro Eckhart, que luego de asir radicalmente su propia nada en el quinto estado, el alma coincide sin restos con la autocontemplación divina. Aquí encontramos un aspecto muy peliagudo que la teología negativa abre como posibilidad: la proximidad dialéctica entre la nada del mundo y el “dios será todo en todos” (1 *Corintios* 15:28) que abre el camino a una particular lectura panteísta, por lo demás ya presente desde los primeros capítulos del *Espejo*<sup>42</sup>. En este sexto estado, el abismo entre la criatura [*creature*] y su Creador [*Createur*] desaparece, y el alma es entonces sustraída a su estatuto creatural; es, en palabras de Weil, *descreada*<sup>43</sup>. Pero en esta *descreación* ya nada hay que no sea Dios y el mundo como tal, es decir, como nada, coincide con Él. Desde esta perspectiva es llamativa la cercanía de este sexto estado y lo que Spinoza define en su *Ética* como el “amor intelectual del

---

lo que es no ve sino el propio Dios que se ve a sí mismo en esa misma Alma en su majestad divina” *Ibid.* p. 167-168. [Le siziesme estat est, que l’Ame ne se voit, pour quelconque abysme d’umilité que elle ait en elle; ne Dieu, por quelconque haultiesme bonité qu’il ait. Mais Dieu se voit en elle de sa majesté divine, qui clarifie de luy ceste Ame, si que elle ne voit que nul soit, fors Dieu mesmes, qui est, dont toute chose est; et ce qui est, c’est Dieu mesmes; et pource ne voit elle sinon elle mesmes; car qui voit ce qui est, il ne voit fors Dieu mesmes, que se voit en ceste Ame mesmes, da sa majesté divine]. *Ibid.*, p. 172.

<sup>41</sup> D’AMICO, Claudia (2008) *Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Winograad, Pringles, p. 129.

<sup>42</sup> “Pues el [Dios] es todo en todas partes, todo poder, toda sabiduría y toda bondad” *ibid.*, p.55. [Car il est tout par tout, tout puissantm toute sapience, et toute bonté] *ibid.*, p. 18.

<sup>43</sup> Cfr: WEIL, Simone, (2007), *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta, p. 79-86.

alma hacia Dios”, el cual no es más que “una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo”<sup>44</sup>.

## VI. *Wu Wei*

Esta alma no es, sin embargo, un alma ‘quieta’. El no cuidarse y el estar sin ella, son tan radicales que ya no implican ni siquiera un “preferiría no hacerlo”<sup>45</sup> que la retiraría al ‘quietismo’, la inacción y la pasividad. Ella prefiere incluso no preferir. Haga lo que haga (o no haga) es siempre sin ella [*est ‘sans’ elle*], será Amor (es decir, Dios) quien lo haga y lo quiera. Por tanto, estas almas ya no se encuentran, como Razón y las Virtudes, en guerra contra Naturaleza. Han firmado una tregua, un tratado de paz, con las exigencias de Naturaleza<sup>46</sup>. Por paradójico que pueda parecer, esta indiferencia radical (tan radical que desdibuja la frontera entre hacer y no hacer) no aleja al alma del mundo, no la separa de él, sino más bien, en la paz de caridad, ella encara con serenidad cada acontecimiento; su actuar y su no actuar ya no son discernibles. Como nos recuerda Garí: “no hay quietismo en ese no-obrar por sí mismas, pues se dice de tales almas que ‘podrían gobernar un país si fuera necesario y [lo harían] todo sin ellas mismas”<sup>47</sup>.

Esta forma de pensar jaquea la dicotomía misma entre el hacer y no hacer, entre la actividad y la pasividad. Salvando las distancias, nos recuerda a otra fórmula, la de un viejo maestro (*Laozi*) que escribió un libro sobre el camino de la sabiduría (*Dao de Jing*): “no hacer nada y que nada quede sin hacerse”<sup>48</sup>. Para el taoísmo, la acción más perfecta es la que más se asemeja a la no acción. Actuar con la no acción (*Wu wei*), un hacer “vacío y alegre” que no necesita esforzarse y que prescinde de una voluntad rectora. Si algo de esta filosofía de la praxis oriental nos recuerda la capacidad del Alma de gobernar un país “sin ella misma”, es quizás porque este no cuidarse de, este no

---

<sup>44</sup> SPINOZA, Baruch, (1983), *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Orbis, p. 358.

<sup>45</sup> Cfr: PRADO, Jose (2011), *Preferiría no hacerlo: Bartleby el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Prado*, Pre-textos, Valencia. pp. 57-93.

<sup>46</sup> “Este Alma da a Naturaleza cuanto le pide; y es verdad –dice Amor– que este Alma no se cuida ni ama tanto las cosas temporales como para poder ganar algo con rehusárselas a Naturaleza; al contrario siente reparos de quitarle lo que es suyo” MARGARITA PORETE, (2005), *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid, p. 71. [Ceste Ame donne a Nature quanqu’elle luy demande; et est vray, dit Amour, que ceste Ame n’a mie tant de cure ne d’amour aux choses temporelles, qu’elle sceust gagner en retuser a Nature sa demande; ainçois, feroit conscience de luy tollir ce qui est sien]. MARGARITA PORETE, (1986) *Le mirouer des simples ames*, GUARNIERI, Romana y VERDEYEN, Paul [eds.], *Corpus Christianorum, Continuatio Medievals* LXIX, Turnhout: Brepols, p.41.

<sup>47</sup> MARGARITA PORETE, (2005) *El espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid, “Introducción” p. 24.

<sup>48</sup> Cfr: JULLIEN, Françoise (1999) *Tratado de la eficacia*, Madrid: Siruela, pp. 137-162.

querer obrar ni dejar de hacerlo, más que entregar a la pasividad, puede implicar un actuar que sea ‘al mismo tiempo’ una nada. Y justamente por ello mismo, sería, por paradójico que pueda sonar, un hacer más libre y resuelto. En este sentido, el siguiente aforismo de Kafka, recuperado en la serie *Él*, puede darnos un ejemplo concreto de esta particular forma de praxis:

armar a martillazos una mesa con la moderación metódica y detallista del artesano y al mismo tiempo no hacer nada, pero no de tal forma que alguien pudiera decir: ‘para él dar martillazos es nada’ sino ‘Para él martillar es un martillar real y al mismo tiempo también una nada’, por lo cual, de hecho, el martillar se habría vuelto más osado, más decidido, más real y, si tú quieres, más demente<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> KAFKA, Franz, (2017), *Aforismos*, Barcelona: Penguin, p. 107.



## **Meister Eckhart: *apatheia* cristiana y *Gelassenheit***

## **Meister Eckhart: *apatheia* cristão é *Gelassenheit***

## **Meister Eckhart: Christian *apatheia* and *Gelassenheit***

*Silvana Filippi*

### **Resumen**

La *apatheia* o ausencia de pasiones es un modo de vida pregonado por algunas corrientes de la filosofía griega, especialmente la estoica. No obstante, ese mismo término fue usado más tarde también entre los monjes cristianos. El presente trabajo se ocupa de la noción de *Gelassenheit* o desapego tal como la acuñó el místico dominico Johannes Eckhart visto que, en cierta manera, tal noción conlleva la imperturbabilidad ante los acontecimientos. Sin embargo, parece que el sentido y fin de la *Gelassenheit* eckhartiana difiere sustancialmente de la *apatheia* pagana en cuanto se funda no en el intento de liberar la razón de la perturbación de las pasiones, sino en llevar a su máxima expresión la confianza de la criatura humana en Dios y su efectiva unión con Él.

**Palabras clave:** Eckhart – *Gelassenheit* – *apatheia* – cristianismo

### **Resumo**

*Apatheia* ou ausência de paixões é um modo de vida proclamado por algumas correntes da filosofia grega, especialmente a estoica. No entanto, esse mesmo termo foi usado mais tarde também entre os monges cristãos. O presente trabalho trata da noção de *Gelassenheit* ou distanciamento cunhada pelo místico dominicano Johannes Eckhart, visto que, de certa forma, tal noção implica imperturbabilidade diante dos acontecimentos. No entanto, parece que o significado e o propósito da *Gelassenheit* eckhartiana difere substancialmente da *apatheia* pagã, na medida em que se baseia não na tentativa de libertar a razão da perturbação das paixões, mas em trazer à sua expressão máxima a confiança da criatura humana em Deus e sua união efetiva com Ele.

**Palavras-chave:** Eckhart – *Gelassenheit* – *apatheia* – cristianismo

### **Abstract**

*Apatheia* or absence of passions is a way of life proclaimed by some currents of Greek philosophy, especially the Stoics. However, that same term was later used among Christian monks as well. This work deals with the notion of *Gelassenheit* or detachment as coined by the

Dominican mystic Johannes Eckhart, seeing that, in a certain way, such a notion entails imperturbability in the face of events. However, it seems that the meaning and purpose of the Eckhartian *Gelassenheit* differs substantially from pagan *apatheia* insofar as it is based not on the attempt to liberate reason from the disturbance of the passions, but on bringing to its maximum expression the confidence of the human creature in God and his effective union with Him.

**Keywords:** Eckhart – *Gelassenheit* – *apatheia* – Christianity

\*\*\*

El término *apatheia* resulta muy conocido en la filosofía griega y se encuentra especialmente vinculado al estoicismo, si bien puede decirse que su connotación ha estado largamente presente entre los pensadores greco-paganos. Esta aparece claramente perceptible desde los diálogos socrático-platónicos hasta la filosofía helenística con una fuerte impronta ético-sapiencial. Designa la ausencia de pasión, la imperturbabilidad. Esa liberación de las pasiones constituye el necesario ejercicio que permitía al sabio apelar a la razón sin el obstáculo perturbador de las emociones, profundamente ligadas a lo corpóreo y sensible. Bien entendido el dominio ‘político’ de las pasiones, tal como lo quería Aristóteles, sin duda parece contribuir al óptimo ejercicio de la actividad racional. No obstante, la *apatheia* también podría llevar implícita una visión escasamente positiva de lo sensible y corpóreo, exigiendo, en cierto sentido, acallar una dimensión profundamente humana a fin de liberar el raciocinio de tales alteraciones indeseables.

Esa concepción de la materia y el cuerpo como escollo para lo propiamente humano, es decir, para la actividad racional, parece chocar con la concepción bíblica de la creación del hombre presente en el Génesis: Dios tomó el barro y lo modeló para luego insuflarle el espíritu de vida<sup>1</sup>. El hombre es carne viviente. Nada malo hay en ello: al contrario, es su naturaleza. El pecado no reside en el cuerpo, sino en negarse persistentemente a escuchar la Palabra Divina. La ‘voluntad de la carne’ no indica una concepción negativa de la materia, sino que alude a la resistencia del hombre a abrirse a la gracia divina. La “voluntad del espíritu” no excluye la dimensión carnal, sino que la sobreeleva al ponerla en consonancia con la voluntad del Padre<sup>2</sup>. Por eso, si no son desordenadas o expresión

---

<sup>1</sup> Gn 2:7.

<sup>2</sup> Sobre la contraposición entre voluntad de la carne y voluntad del espíritu puede verse, por ejemplo: Jn 1:13, Ga 5:17, 1Co 2:14, Sant 1:14-15.

de un alma corrompida por el pecado, nada negativo *per se* puede haber en las emociones, que son incluso concebidas por los autores cristianos como el motor de las virtudes. Así, según se comprende, entre los hombres no habría justicia sin una ira provocada por lo malo, ni solidaridad o amabilidad sin el sentimiento de la compasión.

Con todo, es un hecho que el término *apatheia* aparece tempranamente entre los monjes cristianos<sup>3</sup>. ¿Es que estos hombres consideran la emoción como un obstáculo para la virtud o, peor aún, para la fe? La lectura de los textos bíblicos parece echar por tierra esta hipótesis. Es harto evidente que los hombres fieles a Dios experimentan emociones, e incluso de modo acentuado: ira, dolor, tristeza, desánimo, alegría, entusiasmo. ¿Qué sentido podría tener la *apatheia* para los cristianos? Emulando las palabras de Heidegger, ¿podríamos decir que se trataría aquí de la ‘funesta’ influencia del platonismo en el cristianismo primitivo<sup>4</sup>? ¿Se ha dejado de lado la concepción bíblica del hombre como carne viviente para proclamar la exclusión de las emociones en cuanto obstáculo para la razón?

Sería posible analizar la cuestión en un sinnúmero de autores, desde los Padres de la Iglesia hasta el final de la Escolástica, pero en esta ocasión nos ocuparemos de un singular representante de la mística renana, Meister Eckhart. Ha sido precisamente este maestro dominico quien, dando inicio al uso de la lengua vernácula germánica en sus *Sermones y Tratados*, llamó *Gelassenheit*<sup>5</sup> a la actitud del hombre verdaderamente justo. Aquel término designa algo así como el desapego, el despojamiento, el desasimiento, y conlleva, ciertamente, el dejar de lado las emociones. ¿Nos encontramos aquí con una concesión al neoplatonismo indiscutiblemente presente en la doctrina eckhartiana o bien la *Gelassenheit* tiene un sentido genuinamente cristiano?

Analicemos sucintamente el significado de esta singular noción eckhartiana. En cuanto teólogo y místico cristiano resulta patente que el interés primordial de nuestro autor se

---

<sup>3</sup> Efectivamente, esta noción pasó a la enseñanza cristiana primitiva en la que *apatheia* significaba estar libre de impulsos o compulsiones rebeldes. Todavía se usa en ese sentido en la espiritualidad cristiana ortodoxa y, especialmente, en la práctica monástica. En esta ocasión nos hemos permitido emparentar el término con la *Gelassenheit* eckhartiana, si bien nuestro autor no usa tal término y apunta ampliamente al desprendimiento respecto de todo lo creatural más que al dominio específico de las pasiones.

<sup>4</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Augustinus und der Neuplatonismus*, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt a. M., Klostermann, 1995, p. 261.

<sup>5</sup> El término *Gelassenheit* [derivado del verbo *lassen*: ‘dejar’] está íntimamente asociado en Eckhart con otro vocablo: *Abgeschiedenheit* [donde la partícula *ab-* indica alejamiento, movimiento de separación de atrás o abajo hacia arriba o adelante, como, por ejemplo, el levantarse desde el suelo, y donde se trasluce el verbo *scheiden* separar, marcharse]. Se trata, entonces, de un desapegarse, un desprenderse que implica la posibilidad de sobreelevarse.

orienta a alcanzar la unión con Dios. Ahora bien, sólo cuando el hombre logra el desapego, no sólo respecto de las cosas circundantes, sino de sí mismo, entonces accede al fondo del alma y, con ello a la unión con Dios. Esto es lo que logra el hombre justo y noble, vale decir, aquel que atribuye a cada quien y a cada cosa lo que merece. El hombre justo es el que da a Dios y al prójimo lo que es debido, honrándolos según su respectiva dignidad, y es aquel que concede a las cosas y a los hechos el peso que realmente tienen. Visto de ese modo, honrar a Dios no significa principalmente rendirle culto mediante ciertas ceremonias u orarle en pos de algún bien, sino que los que lo honran debidamente son aquellos que se han salido completamente de sí mismos y ya no buscan su interés en ninguna cosa. Son aquellos “que no persiguen ni bien, ni gloria, ni aprobación, ni placer, ni interés, ni devoción interior, ni santidad, ni recompensa, ni reino de los cielos, sino que están liberados de todo eso, de todo lo que les pertenece”<sup>6</sup>, porque los justos en sentido propio aceptan por igual todas las cosas que vengan de Dios sean cuales fueren, grandes o pequeñas, agradables o penosas. Por eso, dice el Maestro de Turingia, “si atribuyes más peso a esto que a aquello, no estás aún en la verdadera justicia. Es preciso que te despojes de tu propia voluntad”. El hombre justo permanece imperturbable, pues aquel que se regocija por esto o se aflige por aquello no es justo. En efecto,

que esté, según los momentos, más o menos alegre o que incluso pierda a veces toda la alegría, es el signo de una actitud interior carente de rectitud [*unrecht*]. Aquel que ama la justicia, permanece firme: lo que él ama es igualmente su esencia: nada puede distraerlo de ello y no se preocupa de nada más<sup>7</sup>.

Parece, entonces, según lo dicho, que efectivamente esa actitud de despojamiento propia del hombre noble y justo implica una suerte de *apatheia*. Sin embargo, resulta claro que ésta no tiene el mismo sentido ni la misma finalidad que la *apatheia* estoica o greco-pagana en general. Si entre los filósofos griegos el dominio sobre las pasiones, o incluso su supresión, tenía por objeto permitir el óptimo desenvolvimiento de la razón a fin de adquirir la sabiduría y lograr una vida feliz [*eudaimonía*], la imperturbabilidad que conlleva la *Gelassenheit* cristiana propuesta por Meister Eckhart no está destinada primariamente a favorecer el raciocinio, sino a desprenderse de todo lo creatural,

---

<sup>6</sup> MEISTER ECKHART, *Iusti autem in aeternum* (Sap. 5, 16), en *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. und übers. v. Josef QUINT, Carl Hansen, München, 1955, pp. 182-87.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.183.

incluido el propio yo, para alcanzar a ser uno con Dios. Con ello, el ser humano no se destruye, sino que retorna a su origen y a un sitio de máximo privilegio y recuperación de su plenitud. Paradójicamente, esta radical sobreelevación de la persona humana implica una suerte de anihilamiento.

Para Eckhart, entonces, “la creatura ha de acabar para que Dios comience a ser”<sup>8</sup>. Este anihilamiento de la creatura a favor de su identidad con Dios se traduce necesariamente en la indiferencia ante todo acontecimiento, pues para ser libre la voluntad ha de permanecer no afectada por las creaturas y las cosas del mundo. Esto implica para el hombre noble el recorrido de una vía ascendente que comienza imitando a las personas buenas y santas, para luego, apartando la mirada de lo transitorio y buscando el rostro divino, desprenderse de sí mismo y de las cosas exteriores, aceptando con alegría las penas y tribulaciones hasta llegar a vivir en paz, vuelto completamente hacia su interioridad y reposando en la superabundancia de la suprema sabiduría, para lograr, transformado más allá de sí mismo por la eternidad de Dios, convertirse verdaderamente en hijo de Dios. Allí se encuentra el reposo y la felicidad eterna que es el fin último del hombre interior.

Esta vía ascendente en que el hombre progresa gradualmente hasta llegar al olvido de la vida efímera y temporal en este mundo, se cumple no más allá, sino, necesariamente, ya en esta vida temporal, la cual está vinculada al riesgo constante de la recaída, la desorientación y la claudicación. El único antídoto ante la posibilidad de la recaída resulta, precisamente, esa actitud de desprendimiento que Eckhart considera la más alta de las virtudes. Así dice:

He leído muchos escritos, tanto de maestros paganos como de profetas, del Antiguo y del Nuevo Testamento, y he buscado seriamente y con todo mi celo cuál es la mejor y la más alta de las virtudes por las que el hombre puede unirse a Dios de la mejor manera y del modo más estrecho y llegar a ser por la gracia lo que Dios es por la naturaleza, y para que el hombre sea lo más semejante a su imagen cuando estaba en Dios, en la que no había diferencia entre él y Dios, antes de que Dios formase las creaturas. Y cuando penetro en todos estos escritos, tanto como lo puede mi razón y ésta es capaz de reconocerlo, no encuentro otra cosa que esto: el puro desprendimiento [*Abgeschiedenheit*] está por encima de todas las cosas,

---

<sup>8</sup> MEISTER ECKHART, *In hoc apparuit caritas dei in nobis*, en *Deutsche Predigten und Traktate*, p. 180.

porque todas las virtudes tienen en cuenta, aunque sea poco a la creatura, mientras que el desprendimiento está libre de todas las creaturas<sup>9</sup>.

Pero en verdad ¿será el desprendimiento la virtud más alta entre todas? Eckhart enfrenta inmediatamente la dificultad, pues hay quienes han afirmado respectivamente que el amor, o la humildad, o bien la misericordia, es la virtud más elevada. Indudablemente, según reza la Escritura, “cualquiera sea la obra que realice, si no tengo amor, no soy nada”<sup>10</sup>. Pero el desprendimiento está por sobre el amor, porque mientras el amor me fuerza a amar a Dios, el desprendimiento fuerza a Dios a amarme, lo cual es más noble. Y ello es así porque Dios se da a los corazones desprendidos. Es allí donde ocupa su lugar natural y propio en su unidad y pureza. Además, mientras el amor me impulsa a sufrir todas las cosas por Dios de modo que en algún sentido aún sigo ligado a las creaturas, el desprendimiento me lleva a ser sólo accesible a Dios, totalmente libre de todo lo relativo a las creaturas.

Por su parte, la humildad también es loable, pero mientras ella puede existir sin el completo desprendimiento, éste no puede darse sin la perfecta humildad. Además, la humildad mueve al hombre a ponerse por debajo de todas las creaturas saliéndose así de sí mismo, mientras que el desprendimiento hace permanecer al hombre en sí mismo, pues quien experimenta el desprendimiento

no quiere estar ni por debajo ni por encima, quiere estar allí donde está él mismo, sin considerar ni el amor ni el sufrimiento de quienquiera que fuere, no quiere ni la igualdad ni la desigualdad con ninguna creatura, no quiere ni esto ni aquello; quiere solamente ser uno consigo mismo<sup>11</sup>.

Lo que en el fondo significa que no quiere ser nada<sup>12</sup>, sino tan sólo ceder su lugar a Dios.

También la misericordia es muy buena. Pero saliéndose de sí se dirige hacia las miserias del prójimo, de modo que el corazón se conmueve y el hombre resulta perturbado. Mas

---

<sup>9</sup> MEISTER ECKHART, *Von der Abgeschiedenheit*, en *Schriften*, aus dem Mittelhochdeutschen übertr. u. eingel. v. H. Büchner, Düsseldorf-Köln, Eugen Diederich, 1959, p. 37. El tratado *Von der Abgeschiedenheit* otrora tomado como auténtico e incluido en *Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, Bd. V: *Meister Eckharts Traktate*, hrsg. und übers. v. Josef Quint, Stuttgart, Kohlhammer, 1963 (Nachdr. 1987), pp. 400-34, se toma ahora como proveniente de un seguidor de Eckhart. El autor comienza este escrito insistiendo acerca de que el desprendimiento está por sobre el amor, pero queda claro, a medida que se desarrolla el tratado, que el desprendimiento es idéntico al amor desinteresado.

<sup>10</sup> I Co 13: 1.

<sup>11</sup> MEISTER ECKHART, *Von der Abgeschiedenheit*, en *Schriften*, p. 39.

<sup>12</sup> *Ibid.*: “Abgeschiedenheit aber will nichts sein! Darum stehen alle Dinge von ihr unbeschwert”.

el desprendimiento hace al hombre permanecer en sí mismo, sin que nada efímero lo conmueva a fin de que Dios no pueda hacer otra cosa frente a este espíritu desprendido que entregársele Él mismo. En tal disposición del alma el hombre está muerto para el mundo. Esto mismo es lo que pensaba San Pablo cuando dijo: “Vivo, y sin embargo no vivo: es Cristo quien vive en mí”<sup>13</sup>.

Después de haber justificado su preferencia por tal virtud, continúa diciendo el Maestro:

Tal vez preguntes: ‘¿Qué es, pues, el desprendimiento que es cosa tan noble?’ Debes saber aquí que el verdadero desprendimiento consiste solamente en que el espíritu permanezca tan insensible a todas las vicisitudes de la dicha y del sufrimiento, del honor, del perjuicio y del desprecio, como una imponente montaña se mantiene inmóvil ante un ligero viento. Este desprendimiento inmutable conduce al hombre a la máxima semejanza con Dios. Pues Dios es Dios porque descansa en su desprendimiento inmutable, y es también éste de donde proviene su pureza, su simplicidad y su inmutabilidad. Y este es el motivo por el cual, si el hombre debe hacerse semejante a Dios, en la medida en que una creatura pueda serlo, ello será por el desprendimiento. Este conduce al hombre a la pureza, de la pureza a la simplicidad, de la simplicidad a la inmutabilidad; de esas propiedades resulta una semejanza entre Dios y el hombre. Mas es preciso que esta semejanza sea el efecto de la gracia, pues la gracia desprende al hombre de todas las cosas temporales y lo purifica de todas las cosas pasajeras. Es bueno que lo sepas: estar vacío de todas las creaturas, es estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las creaturas, es estar vacío de Dios<sup>14</sup>.

Eckhart comprende, sin embargo, el carácter problemático de sus expresiones y se adelanta a la cuestión al observar: “Tal vez, entonces, podrías decir: ‘Entiendo, por consiguiente, que todas las plegarias y las buenas obras están perdidas, puesto que Dios no las recibe para no ser perturbado; no obstante, se dice que Dios quiere que le roguemos respecto de todo’”. El asunto, cuya gravedad está a la vista requiere la máxima atención, pues hace al sentido mismo de nuestro vínculo con Dios, y por eso el Maestro reclama de nuestra parte un esfuerzo especial: “en este punto es preciso que me escuches y, si te es posible, me comprendas bien”<sup>15</sup>. Dios ha visto todas las cosas desde la eternidad tal como habrían de producirse en el tiempo. Y así como vio de este modo todas las cosas: cuándo y cómo quería formar las creaturas, cuándo el Hijo se haría hombre y sufriría, vio también la más pequeña de las plegarias y de las buenas obras

---

<sup>13</sup> Gal 2: 20.

<sup>14</sup> MEISTER ECKHART, *Von der Abgeschiedenheit*, en *Schriften*, pp. 40-41.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 41.

que el hombre habría de realizar y se ha hecho eco de ellas desde esa, su eternidad. Por eso, vio que quieres invocarlo y rogarle con seriedad mañana, pero no quiere atender mañana a tu invocación ni a tu plegaria, porque las ha atendido en su eternidad antes de que fueras un ser humano. Del mismo modo, si tu plegaria no es apremiante y seria, Dios no quiere negarse ahora a atenderte, porque ya se ha negado en su eternidad. Pero eso no significa en modo alguno que las plegarias y las buenas obras estén perdidas. Si bien debemos guardarnos de imaginar que Dios obra o ama en el tiempo, pues en Él no hay pasado ni futuro, sigue siendo cierto que quien hace el bien tanto como quien hace el mal serán remunerados en consecuencia. Sin embargo, Dios no puede operar de igual manera en todos los corazones, sino según la disponibilidad y la receptividad que encuentra. Cuando un corazón contiene esto o aquello, puede que en eso exista un obstáculo para que Dios obre del modo más elevado. “Para que el corazón esté disponible a lo más elevado, es preciso, pues, que repose sobre la pura nada” y allí se encuentra la posibilidad y la receptividad más grande, del mismo modo que una tablilla nunca sería más apta para la escritura como cuando nada hay escrito en ella.

Por consiguiente, enseña Eckhart, no toda plegaria es propia de un corazón desprendido:

la pureza del desprendimiento no puede orar, porque aquel que ora desea obtener alguna cosa o que Dios le quite alguna cosa. Mas el corazón desprendido no desea nada ni tiene tampoco nada de lo que desearía verse librado. Por esto está desprendido de toda plegaria, y su plegaria no es otra que la de conformarse a Dios. Esa es toda su plegaria<sup>16</sup>.

Por eso, los pobres de espíritu son aquellos que han abandonado todas las cosas a Dios, tales como las tenía Él cuando nosotros no existíamos. Sólo puede obrar de esta manera un corazón puro y desprendido.

Por lo demás, buscar el auxilio de Dios o rogar por las creaturas, nos aparta de Él: afligidos por lo que no es nada perdemos el rumbo, pues “quien ama a la creatura, ama la nada y él mismo llega a ser nada”<sup>17</sup>. Rogar a Dios por amor a las creaturas es orar en perjuicio propio, porque “desde que la creatura es creatura lleva en sí amargura, pena, inquietud y penuria. Es por eso que está bien que la gente obtenga penuria y amargura. ¿Por qué? ¡Porque ha rogado por eso!”<sup>18</sup>. Más aún: ni siquiera deberíamos orar por

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 45-6.

<sup>17</sup> MEISTER ECKHART, *Expositio Libri Sapientiae*, n. 34, en *Die lateinischen Werke* (LW) Bd. 2, hrsg. Ernst Benz et al., Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1936-, p. 354.

<sup>18</sup> MEISTER ECKHART, *Sermón Mulier venit hora*, en *Deutsche Predigten und Traktate*, p. 383.



nosotros mismos, pues “si estás enfermo y ruegas a Dios por tu salud, ésta es más querida para ti que Dios. Entonces Dios no es tu Dios. Es el Dios del cielo y de la tierra, pero no es tu Dios”.

Y hacia el final de su tratado *Von der Abgeschiedenheit* concluye enfáticamente:

Advertidlo bien, hombres reflexivos. Nadie es más feliz que aquel que se encuentra en el mayor desprendimiento. Ningún consuelo según la carne y el cuerpo puede producirse sin daño espiritual, ‘porque la carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne’. Este es el motivo por el cual aquel que siembra en la carne un amor desordenado recoge la muerte eterna, y aquel que siembra en el Espíritu un amor verdadero recoge en el Espíritu la vida eterna. Cuanto con mayor rapidez, pues, huye el hombre de las creaturas, tanto más rápidamente acude el Creador hacia él. [...] Es por esto que el desprendimiento es preferible a todo, porque purifica el alma, clarifica la conciencia, inflama el corazón, despierta el espíritu, acelera el deseo, hace conocer a Dios, separa de la creatura y une a Dios<sup>19</sup>.

Sin embargo, podría ser que tal renunciamiento exigiese el apartarse por completo del mundo. Evidentemente tal planteo le había sido formulado al propio Maestro, puesto que nos dice:

Se me ha hecho esta pregunta: algunas personas querrían separarse por completo de las otras y estar solas, ¿será que así encontrarán la paz, o bien sería mejor que estuviesen en la iglesia? Entonces he contestado: no, y advierte por qué. Aquel que es tal como debe ser, en verdad se encuentra bien en todas partes y con todas las demás personas. Pero aquel que no es tal como debe ser no se encuentra bien en ninguna parte ni entre los otros. Mas aquel que es tal como debe ser, en verdad tiene a Dios junto a sí; y aquel que posee a Dios, en verdad, lo posee en todo lugar, en la calle y en la compañía de quien quiera que fuese del mismo modo que en la iglesia, en la soledad o en su celda. Si lo posee verdaderamente, y sólo a Él, nada puede estorbarlo. ¿Por qué? Porque tiene sólo a Dios, y su intención no se dirige más que a Dios, y todas las cosas se convierten, para él, únicamente en Dios. Este hombre lleva a Dios en todas sus obras y en todos los lugares y a todas las obras de este hombre es únicamente Dios quien las lleva a cabo. Porque la obra, hablando con propiedad, pertenece más verdaderamente a aquel que es su causa, que a aquel que la realiza. Por consiguiente, si nuestra intención es sólo y únicamente Dios, en verdad es preciso que Él ejecute nuestra obra. Y nada puede impedirle ejecutar sus obras, ni la multitud ni el lugar. De este modo, nadie puede ser un obstáculo para este hombre, porque él no considera ni busca ni se complace en nada más que en Dios, que se une a él en todas sus intenciones. Y del mismo modo que ninguna multiplicidad puede distraer a Dios, así nada puede distraer ni dispersar a este hombre, y él es uno en el Uno en quien toda multiplicidad es una no-multiplicidad<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> MEISTER ECKHART, *Von der Abgeschiedenheit*, en *Schriften*, pp. 47-8.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 58-9.

Por eso, encontrarse en la iglesia o en la celda monacal da igual, pues la disposición del espíritu ha de ser la misma. Mas cuando se habla de igualdad, aclara el Maestro, no debe entenderse que hay que apreciar del mismo modo todas las obras, todos los lugares o todas las personas.

Esto sería absolutamente falso, porque orar es una obra mejor que hilar, y la iglesia un lugar más noble que la calle. Pero tú debes tener en las obras una misma disposición de espíritu, una misma confianza, un mismo amor por tu Dios y considerarlo con la misma seriedad. En verdad, si todas las cosas fueran de este modo iguales para ti, nadie te impediría tener a Dios presente<sup>21</sup>.

En cambio, para aquel en quien Dios no habita, no puede hallarlo fuera de sí en ningún lugar, ni realizando ninguna obra, ni en compañía de ninguna persona. Así, si no ama a Dios y no lo posee, no lo encontrará ni en la calle ni en la iglesia, ni en las obras y compañías sean buenas o malas. Mas para aquel que ama a Dios “en todas las cosas encuentra la imagen de lo que ama: ella está tanto más presente cuanto más fuerte se torna su amor. Este hombre no busca el reposo, porque ninguna inquietud lo agita”<sup>22</sup>.

Con todo, esto no es algo que se logre inmediatamente. Para ello se necesita aplicación, amor, una justa consideración del interior del hombre, así como un conocimiento vivo, verdadero, reflexivo y real de la intención del espíritu, que no se consigue sino en medio de las cosas y con respecto a las personas. Por esa razón, sostiene Eckhart,

el hombre no puede aprenderlo mediante la fuga, huyendo de las cosas y apartándose de lo exterior para penetrar en la soledad; debe más bien, sin duda, aprender la soledad interior, donde quiera que se encuentre y próximo a quien quiera que fuere. Debe aprender a penetrar a través de las cosas, a captar allí a su Dios, a imprimirlo fuertemente en sí según un modo esencial<sup>23</sup>.

Para eso es preciso ejercitarse intensamente, utilizar en gran medida todas las cosas y abundar en obras. Lo que importa es el espíritu con que se actúa.

Sin duda una obra es distinta de otra, pero para aquel que llevara a cabo sus obras según un mismo espíritu, en verdad todas sus obras serían semejantes, y para aquel que obrara rectamente, en verdad Dios brillaría en las cosas profanas con la misma claridad que en la más divina, si poseyera realmente a Dios. No se trata, por cierto, de que el hombre deba realizar cualquier cosa

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 59.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>23</sup> *Ibid.*

que fuere profana o inconveniente, sino que todo lo que le acontezca ver y oír entre las cosas exteriores, debe volverlo hacia Dios. Sólo aquel a quien Dios se le hace presente en todas las cosas, y que domina y utiliza en forma suprema su razón, conoce la verdadera paz y posee verdaderamente el reino celestial<sup>24</sup>.

El Maestro de Turingia, reconoce, sin embargo, que tal actitud y tal desprendimiento no es propio de todos. Incluso, dice, son millares las personas que han muerto y están en el cielo sin haberse despojado jamás por completo de su voluntad. Ello no quita, empero, que la voluntad perfecta y verdadera consista en carecer de ella misma para dejarse apropiar por Dios.

Pero al par, también insiste en que tal despojamiento y apropiación no vuelve inútil la acción, sino que incluso la exige de modo más imperioso. En efecto, quien experimentase una fidelidad total y constante a Dios amándolo ardientemente, aún no estaría poseído por el amor más pleno.

A veces se debe abandonar por amor tales transportes a causa de alguna cosa mejor, o tal vez para llevar a cabo una obra de amor espiritual o material cuando ella es necesaria. Lo he dicho ya muchas veces –enfatisa Eckhart casi reprendiendo, pero al par con una inmensa ternura–: si alguien se hallase en un raptó como el de San Pablo<sup>25</sup> y supiese que un enfermo espera que le lleve un poco de sopa, yo tendría por bien preferible que, por amor, saliese de su raptó y sirviera al necesitado en espíritu de mayor amor<sup>26</sup>.

Con ello, dice nuestro autor, nada se pierde, porque el hombre que por amor abandona algo voluntariamente, lo recibe nuevamente, multiplicado y ennoblecido.

En conclusión, nuestro propósito era determinar el significado de la *apatheia* cristiana y, en particular, de la *Gelassenheit* eckhartiana, que sin duda conlleva una suerte de imperturbabilidad, un desapego respecto de las creaturas en general pero también, y especialmente, respecto de la propia condición creatural del hombre singular, cuyas emociones quedan completamente relativizadas en pos de la absoluta confianza y el abandono en Dios. En relación con ello, lo primero que salta a la vista es que la *apatheia* cristiana conserva una cierta analogía externa con la *apatheia* de los filósofos griegos, pero, como ya advertíamos, su finalidad y sentido han cambiado por completo. La semejanza consiste en la necesidad de evitar el primado de las emociones, en su

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>25</sup> He 9: 3-9.

<sup>26</sup> MEISTER ECKHART, *Reden der Unterweisung*, en *Deutsche Predigten und Traktate*, p. 67.

relativización e incluso en su supresión, pero no porque su vinculación con lo sensible y corporal constituya una perturbación y un obstáculo para la razón, sino porque nada de lo que sucede, como quiera que se lo experimente emocionalmente, puede resultar un impedimento para la completa confianza en Dios. Así, si las emociones son propias de la condición humana, el hombre de fe no puede quedar sujeto a ellas. Más bien, conviene que se desprenda de tales sentimientos. De otro modo, quedaría irremediablemente condenado a permanecer atado a la limitación de su naturaleza sin poder aspirar, con la ayuda de la gracia, a su verdadero fin, que es la unión con Dios. Lo que Eckhart propone, y en esto no se aparta de lo que el cristianismo exige, es un salto en el corazón del hombre que le permita superar su condicionada perspectiva respecto de lo que acontece, para ganar la confianza incondicionada que le reclama la fe en Dios. Allí está en juego no el contraste entre lo sensible y lo racional, como querían los estoicos, sino entre lo creatural y lo divino, que invita a los hombres a un camino ascensional hasta hacerse uno con Dios en el completo abandono del amor.

## **Alegria e *Abgescheidenheit* em Mestre Eckhart**

## **Alegría y *Abgescheidenheit* en Mestre Eckhart**

## **Joy and *Abgescheidenheit* em Meister Eckhart**

*Saulo Matias Dourado*

### **Resumo**

O uso comum do termo ‘desprendimento’ como uma recusa das emoções e dos bens materiais e como uma suposta insensibilidade frente à alegria e à dor pode levar-nos à compreensão de ser o homem desprendido aquele que se desfez das paixões. Eckhart trata do desprendimento no interior, no fundo da alma, enquanto meta do homem em atingir no tempo o modelo de Deus na eternidade. O perfeito estar livre, em Eckhart, é a *Abgeschiedenheit*, traduzido também como desprendimento. A relação do homem com o real se faz no despojamento de uma compreensão particularizada acerca do eu e das coisas, no que se os toma em sua determinação de ser, e permitir que a alma se torne disponível, a fim de se cumprir o grau seguinte, quando pela abertura de tal disponibilidade se compreende a própria abertura do real e com o real se vê unido. Reiner Schürmann define o pensamento de Mestre Eckhart como uma “alegria errante”, por descrever o homem sem um modo definido e, por isto, no júbilo da abertura e da plenitude. O desprendimento em Eckhart seria um preenchimento de pura deidade, pois o Deus além de Deus transborda e se frutifica desde o seu ser na alma humana. Desenvolvemos a análise desse conceito, assim, na compreensão de que a questão moral das virtudes humanas não pode desvincular-se da relação ontológica entre humanidade e deidade.

**Palavras-chave:** Eckhart – Mística Medieval – *Abgeschiedenheit* – Reiner Schürmann

### **Resumen**

El uso común del término ‘desapego’ como rechazo a las emociones y los bienes materiales y como una supuesta insensibilidad a la alegría y al dolor puede llevarnos a entender que el hombre desapegado es el que ha descartado las pasiones. Eckhart se ocupa del desapego interior, en el fondo del alma, como la meta del hombre para alcanzar en el tiempo el modelo de Dios en la eternidad. La libertad perfecta en Eckhart es *Abgeschiedenheit*, también traducida como desapego. La relación del hombre con la realidad se realiza en el despojo de una comprensión particularizada sobre el yo y las cosas, en lo que se toma en su determinación de ser, y permitiendo que el alma esté disponible, para cumplir con el siguiente grado. cuando, al abrir tal disponibilidad, se comprende la apertura de lo real y se une lo real. Reiner Schürmann define el pensamiento de Mestre Eckhart como una “alegría errante”, por describir al hombre sin un camino definido y, por tanto, en la alegría de la apertura y la plenitud. El desapego en Eckhart sería un cumplimiento de la deidad pura, ya que Dios, además de Dios, desborda y da fruto de su ser en el alma humana. Desarrollamos el análisis de este concepto, así, en el entendimiento de que la cuestión moral de las virtudes humanas no puede separarse de la relación ontológica entre humanidad y deidad.

### **Abstract**

The common use of the term “detachment” as a refusal of emotions and material goods and as a supposed insensitivity to joy and pain can lead us to the understanding that the detached man is the one who has discarded passions. Eckhart deals with detachment within, at the bottom of the soul, as the goal of man in reaching in time the model of God in eternity. The perfect freedom in Eckhart is *Abgeschiedenheit*, also translated as detachment. The relationship of man with reality is made in the stripping of a particularized understanding about the self and things, in what is taken in their determination to be, and allowing the soul to become available, in order to fulfill the next degree when, by opening such availability, the opening of the real is understood and the real is united. Reiner Schürmann defines Mestre Eckhart's thinking as a “wandering joy”, for describing man without a defined way and, therefore, in the joy of openness and fullness. The detachment in Eckhart would be a fulfillment of pure deity, since God, besides God, overflows and bears fruit from his being in the human soul. We developed the analysis of this concept, thus, in the understanding that the moral question of human virtues cannot be separated from the ontological relationship between humanity and deity.

**Keywords:** Eckhart – Medieval mystic – *Abgeschiedenheit* – Reiner Schürmann

\*\*\*

Quero começar do mesmo modo que Mestre Eckhart inicia seu tratado intitulado *Do Desprendimento, Von Abgescheidenheit*, que em Buenos Aires foi traduzido por Ilse M. de Brugger como *Del Desasimiento*. Cito a passagem de sua tradução:

He leído muchos escritos tanto de los maestros paganos como de los profetas y del Viejo y del Nuevo Testamento y he investigado con seriedad y perfecto empeño cuál es la virtud suprema y óptima por la cual el hombre es capaz de vincularse y acercarse lo más posible a Dios y, debido a lo cual, el hombre puede llegar a ser por gracia, lo que es Dios por naturaleza y, mediante la cual, el hombre se halla totalmente de acuerdo con la imagen que él era en Dios y en la que no había diferencia entre él y Dios, antes de que Dios creara las criaturas. Y cuando penetro a fondo en todos los escritos –según mi entendimiento puede hacerlo y es capaz de conocer– no encuentro más que el puro desasimiento que supera a todas las cosas, pues todas las virtudes implican alguna atención a las criaturas, en tanto que el desasimiento se halla libre de todas las criaturas<sup>1</sup>.

Trata-se da busca originária da criatura: realizar-se a partir da perfeição do criador como meta e modelo. No contexto medieval, a própria realização não é uma autorealização do indivíduo, é a plenitude da natureza do criador no interior da natureza da criatura,

---

<sup>1</sup> ECKHART, Maestro. *Tratados y Sermones*. Versión De Ilse M. De Brugger, Buenos Aires, 1977, pp. 143-144.

dinamicamente. Se a natureza da criatura é a sabedoria, busca o criador ser sábio; se é a bondade, busca a criatura ser boa. Mas o que é o criador? Justamente *aquilo que não é*, no sentido de ser algum lhe caber enquanto definição. Diz Eckhart no Sermão 9: Deus está no ser e para além de todo ser. E porque não pode ser nenhum dos seres, para justamente estar em todos, é que ele antes opera no não-ser.

O termo do alemão arcaico, *Abgeschiedenheit*, é composta por negação duplicada: *ab*, igual a ‘desvio’, ‘distanciamento’ e *scheiden*, igual a ‘separação’. Uma negação da negação é um recurso próprio do pensamento eckhartiano, em que Deus é o negar do negar. A dupla negação é também uma forma de afirmação, ainda mais a partir da linguagem mística, em que é negando, livrando-se que se chega à essência abscôndita do real e de si mesmo. Deus não seria ‘nem isso, nem aquilo’, como sintetizou, não porque a nossa linguagem não consiga expressar o seu ser, e sim porque o seu modo mesmo é inefável.

Então se Deus é por definição uma ausência de determinação, uma retirada de toda e qualquer imagem ou representação, a que a criatura humana deve almejar para se tornar perfeita, na feitura entre criador e criatura? Deve-se tornar igualmente sem determinação, esvaziada de toda e qualquer imagem em sua alma. Esta é a virtude do desprendimento, a *Abgeschiedenheit* na criatura humana. A forma de nos unirmos à deidade no tempo é pelo desprendimento.

Um grande intérprete de Mestre Eckhart, Reiner Schumman, em sua obra *Meister Eckhart and Wandering Joy*, isto é, *Mestre Eckhart e a Alegria Errante*, define esse desprendimento no fundo da alma humana como uma “liberdade originária”<sup>2</sup>. A criatura humana quer ser tão livre em sua alma quanto Deus é livre em sua deidade, e esta é a máxima virtude que Mestre Eckhart tão bem coloca em tratados e sermões. No próprio tratado *Del Desasimiento*, Eckhart assim a descreve:

Ahora preguntaráś acaso: ¿Qué es el desasimiento ya que es tan noble en sí mismo? A este respecto debes saber que el verdadero desasimiento no consiste sino en el hecho de que el espíritu se halle tan inmóvil frente a todo cuanto le suceda, ya sean cosas agradables o penosas, honores, oprobios y difamaciones, como es inmóvil una montaña de plomo ante [el soplo de] un viento leve. Este desasimiento inmóvil lo lleva al hombre a la mayor semejanza con Dios. Porque el que Dios sea Dios, se debe a su desasimiento

---

<sup>2</sup> SCHÜRMAN, Reiner. *Wandering Joy: Meister Eckhart's mystical philosophy*. Nova York: Lindisfarne Books, 2001, p. 36.

inmóvil y gracias a éste Él tiene su pureza y su simpleza y su inmutabilidad<sup>3</sup>.

Seria o desprendimento então um desapego, uma forma de retirada deste mundo sensível, com suas mazelas e excessos de mudança? Seria o desprendimento uma ascese do ser humano pelo intelecto e pela alma para além da matéria, de toda e qualquer mutabilidade? Para Reiner Schürmann (2001), Eckhart propõe um abandono das coisas no interior de si, não das coisas em si, e este seria o diferencial primordial entre Marta e Maria. O ser humano foi feito para viver no tempo e estar entre imagens e objetos; desfazer-se de toda a sua relação com a realidade criatural é desistir da própria condição, o que longe de ser uma ascese completa, é uma desvinculação com a sua dupla natureza de tempo e eternidade, de homem e deidade, de corpo e intelecto. Na completude das duas dimensões, como queria também Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, torna-se o ser humano uma substância de encontro entre a forma e a matéria, em que o corpo é um fato de existência e de essência em que o intelecto atua. A verdadeira missão de renúncia está no interior do ser humano, é um abandono de si, não um abandono exterior.

O princípio e o fim de todas as coisas é a própria alma: se ela está coberta por imagens, todas as coisas estarão sob um véu de representações. Mas se podemos compreender o eu-mesmo na radicalidade da união divina, tudo será um ‘livro’ e um ‘sinal’ dessa descoberta. O modo das coisas está no modo do ser e da disposição: “Não se pense em fundamentar a santidade num fazer; antes deve-se fundamentar a santidade num ser, pois as obras não nos santificam; nós é que santificamos a obra” (ECKHART, 1991, p. 104). O homem não busca isto ou aquilo, pois, em seu caráter nobre, todo isto ou aquilo há de ser transformado pelo que ele mesmo é profundamente, isto é, em desprendimento. Sendo assim, se ocupa de si e do ser –da sua interioridade, no sentido de um eu–, há de ocupar-se de todas as coisas em uma mesma via ensimesmada.

Para tanto, não é possível fugir, pois o que é do ser o acompanha, o modo de tomar o real já está lançado desde o olhar: o modo é sair do modo, abandonar a si mesmo, mais do que abandonar qualquer outro objeto ou ação. A incursão na raiz, e o retorno ao fundamento, faz do homem ‘novo’, em “posse de todo o reino”, para além dos reinos literais: “Em todas as suas obras Deus tem em mente todas as coisas. A alma ‘é’ todas as coisas. O que, abaixo da alma, há de mais nobre, de mais nobre e de mais elevado em

---

<sup>3</sup> ECKHART, 1977, p. 146-147.



todas as coisas, isso Deus derrama na alma tudo de uma vez”<sup>4</sup>. Se a alma é todas as coisas, a ação, a fuga, a posse e a tomada se dão na alma.

Quando o homem renuncia a si mesmo, ganha a si mesmo na ‘vida eterna’. A perda do eu ensimesmado e do lugar-temporal da alma é, em via de troca, uma recepção da fonte viva, que percorre todas as coisas e é eterna. Ao deixar o que encobre a Unidade, o homem toma a Unidade e torna-se Um, e o Um de nada depende, não tem passado, nem futuro, apenas é. Ante a passagem bíblica “Todo aquele que por minha causa deixar irmãos, irmãs, pai, mãe, filhos, terras ou casa, receberá o cêntuplo e possuirá a vida eterna (Mt 19,29)”, Eckhart diz: “Em primeiro lugar, seu pai, sua mãe, seu irmão e sua irmã lhe serão cem vezes mais caros do que o são agora”<sup>5</sup>. Isto é, estarão, portanto na correlação com a deidade, e não só no isto e no aquilo, e assim se tornarão muito mais valiosas do que entes separados e ensimesmados. “Em segundo lugar, verá que não apenas cem, mas todas as pessoas, enquanto são pessoas e homens, ser-lhe-ão incomparavelmente mais caros do que o são para ele agora, por natureza, o pai, a mãe, ou o irmão”<sup>6</sup>. Afinal, nenhuma das coisas será mais por si mesma, será através da eternidade, do infinito e do instante, marcas da nudez e do desprendimento da deidade. É como podemos ver nitidamente nos comentários à parábola de Marta e Maria.

Do seguinte modo se conta, no Evangelho de Lucas, na tradução da *Bíblia de Jerusalém*:

Estando [Jesus] em viagem, entrou num povoado, e certa mulher, chamada Marta, recebeu-o em sua casa. Sua irmã, chamada Maria, ficou sentada aos pés do Senhor, escutando-lhe a palavra. Marta estava ocupada pelo muito serviço. Parando, por fim, disse: ‘Senhor, a ti não importa que minha irmã me deixe assim sozinha a fazer o serviço? Dize-lhe pois, que me ajude’. O Senhor, porém, respondeu: ‘Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada’ (Lc 10, 38).

A interpretação mais usual para esta passagem é a que parece ao primeiro plano: Jesus repreende Marta por ocupar-se de tarefas mundanas e não estar, qual Maria, concentrada na contemplação das palavras sagradas. O desfecho da parábola traz textualmente que

---

<sup>4</sup> ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães*, vol. 1. Trad. GIACHINI, Enio Paulo. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2006, p. 151.

<sup>5</sup> ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes. 1991, p. 62.

<sup>6</sup> *Idem*.

Maria escolheu a melhor parte, a de estar aos pés do manto, em vez de atarefar-se em coisas mundanas e talvez, assim, distrair-se. Segundo Tanquerey, se a palavra contemplação não aparece nas Escrituras, a sua “realidade é claramente descrita” na parábola pela figura de Maria, o que fortalece a aceitação da superioridade de Maria, porque remonta à tradição da *vita contemplativa* e da *vita activa*, em que se tomou a contemplação como a via própria do conhecimento de Deus, simbolizada por Maria, em detrimento da atividade de Marta<sup>7</sup>.

Eckhart segue um caminho original. Na sequência do sermão, compara Marta a santos como São Paulo, em seu primeiro arrebatamento, a mestres da vida, que exercitaram a sua união com Deus em obras. Neste paralelo, mostra que a ausência de um exercício deixa o arrebatamento aquém, pois este se encontra em um estágio de satisfação consigo mesmo em relação a Deus, enquanto a ação é uma relação à vida em Deus sem a ideia contemplativa de um ‘Deus’ apenas intelectual, mental. Chega assim a dizer, com certa ênfase, que mesmo os mestres pagãos, pelo exercício das virtudes teriam alcançado um conhecimento mais elevado por conhecerem cada uma das virtudes, por suas imagens, de modo muito mais preciso do que mesmo Paulo ou qualquer santo em seu primeiro arrebatamento, sem ainda a prática espiritual. Eckhart lembra que se um homem estiver em arrebatamento, e alguém ao lado estiver necessitado de um prato de sopa, é muito mais santo sair do estado de graça e servir-lhe assim o prato. Dessa maneira, não basta a contemplação das ideias divinas, se não for possível reconhecer a centelha sagrada em cada uma das coisas que se tornem presença.

É o que Marta pede que Jesus ordene à sua irmã, segundo Eckhart, para que ela cresça nos afazeres das obras. No entanto, Jesus também lhe faz uma repreensão amorosa, pedindo-a que tenha calma, pois a irmã Maria ainda seria como ela desejava, e se esta havia escolhida “a melhor parte”, isto é, a que lhe dava mais prazer, ainda se tornaria perfeita, com a maturação. Nessa fala, repete o nome de Marta: “Marta, Marta, tu te ocupas com muitas coisas...” e, para Eckhart, seguindo a repetição do nome indica a perfeição. “Na primeira vez que disse Marta, demonstra sua perfeição nas obras temporais. Quando pronunciou pela segunda vez, demonstrou tudo que pertence à bem-

---

<sup>7</sup> TANQUEREY, A. *Compêndio da teologia ascética e mística*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1955.

aventurança eterna”<sup>8</sup>. O nome é repetido, pois demonstra que a irmã mais velha pertence tanto ao tempo quanto à eternidade, e por esta razão seria completa. “Nós fomos colocados no tempo para que, pelo empreendimento intelectual temporal, nos aproximemos de Deus e nos tornemos mais iguais a ele”<sup>9</sup>.

A forma de nos unirmos à deidade no tempo é pelo desprendimento. O desprendimento toma de novo a liberdade originária do ser humano, isto é, o uno simples da alma, que é a própria centelha divina no homem. A busca dessa unidade é deixar a unidade se manifestar em seu princípio, e por isso é um gesto de abandono, de esvaziamento, não de conquista e acréscimo. Eckhart diz no sermão: “Era o que tinha em mente o Rei Salomão quando afirmou: “Em todas as coisas procurei o repouso” (Ecl 24,11)”. É preciso permitir que o fundo da alma seja o repouso de toda a eternidade, e isto é a serenidade do desprendimento.

Tal entendimento poderia remeter a tradições orientais de desapego ou de estoicismo. Contudo, para Reiner Schürmann, Eckhart propõe um abandono das coisas no interior de si, não das coisas em si, e este seria o diferencial primordial entre Marta e Maria. O ser humano foi feito para viver no tempo e estar entre imagens e objetos; desfazer-se de toda a sua relação com a realidade criatural é desistir da própria condição, o que longe de ser uma ascese completa, é uma desvinculação com a sua dupla natureza de tempo e eternidade, de homem e deidade, de corpo e intelecto. Na completude das duas dimensões, como queria também Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, torna-se o ser humano uma substância de encontro entre a forma e a matéria, em que o corpo é um fato de existência e de essência em que o intelecto atua<sup>10</sup>. A verdadeira missão de renúncia está no interior do ser humano, é um abandono de si, não um abandono exterior.

Reiner Schürmann defende então que Eckhart é defensor de um ‘desprendimento ativo’, em que a alma livre, isto é, unida à liberdade originária que é a deidade em sua forma pura, atua nas obras para igualmente libertá-las, para torná-las também partes da unidade divina. Diz Eckhart: “Sem impedimentos estão os que executam ordenadamente todas as suas obras seguindo a imagem da luz eterna; e essas pessoas

---

<sup>8</sup> ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães*, Vol. 2. Trad. GIACHINI, Enio Paulo. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2009, p. 129.

<sup>9</sup> *Idem*.

<sup>10</sup> DOURADO, S.M. “A via negativa de Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino”. *Griot: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 39-49, 2020.

estão *junto às* coisas e não *nas* coisas”. Assim, no desfecho do sermão 86, ele acrescenta: Ora, certas pessoas querem chegar [na serenidade], a ponto de serem livres, vazias de obras. Eu digo que isso não é possível. Foi só depois de receberem o Espírito Santo que os discípulos começaram a praticar as virtudes.

Assim se passava com Marta. Por isso, ela disse: ‘Senhor, ordena que ela me ajude’, como se dissesse: ‘Minha irmã pensa que já pode fazer o que quiser, enquanto permanece sentada junto a ti na consolação. Permita que veja se as coisas são mesmo assim e ordena eu se levante e se afaste de ti!’ Por outro lado, era um amor terno, embora ela o expressasse a partir dos sentidos. Maria estava tão repleta de desejos: ansiava sem saber por que, e queria, e não sabia o quê. Suspeitamos que a querida Maria, de certo modo, estava sentada ali mais por causa do prazer do que pelo proveito racional. Por isso, Marta disse: ‘Senhor, ordena que se levante’, pois temia que ela permanecesse no prazer e não fosse disso além. Então o Cristo lhe respondeu, dizendo: ‘Marta, Marta, tu és cuidadosa, estás aflita por muitas coisas. Uma coisa é necessária! Maria escolheu a melhor parte, que jamais poderá ser-lhe tirada’ (Lc. 10, 41-42). O Cristo não falou essa palavra a Marta de um modo repreensivo; antes, ele respondeu-lhe e consolou-a: Maria ainda se tornaria como ela desejava<sup>11</sup>.

Marta é pobre inteiramente e saída do modo da criatura, uma vez que se mantém uno com Deus. Eckhart indica que Marta não apenas contempla a divindade, mas a interioriza em vida. Serve a deidade em todas as coisas para a própria deidade, cuida no tempo para que, em ação, em prática, em fruto, a eternidade encontre seu repouso. Sendo assim, a *Abgescheidenheit* encontra seu terreno fértil nas coisas, nas obras, e se completa pela atividade.

No tratado *O Homem Nobre*, Eckhart faz uma distinção dessas duas dimensões na pessoa humana: a temporal e a eterna, a externa e a interna. Para ele, existe o *homem interior*, que pode tornar-se imutável em si mesmo em seu desprendimento, e o *homem exterior*, que se ocupa com o mundo tal como ele se apresenta. Homem interior e exterior são duas dimensões do mesmo homem: o homem, na exterioridade, sem o interior, perde-se nas distrações e na multiplicidade de imagens; o homem, na interioridade, sem o exterior, não se exercita e não se prepara para o essencial. Assim também Marta e Maria não estão separadas, de modo a criar uma nova dicotomia. Pela própria simbologia da parábola, compreendemos que as duas são irmãs; nem primas, nem mãe e filha, nem amigas, mas irmãs, isto é, frutos diversos da mesma fonte. Marta

---

<sup>11</sup> ECKHART, 2009, p. 132.

é a mais velha, já atingiu o ser que Maria há de cumprir, se também ela completar o ciclo do desprendimento, de seguir da passividade para a atividade.

O homem interior deve habituar-se à familiaridade com Deus em todas as obras, a ponto de saber dispensá-las e realizá-las sem preocupação. Neste esforço da ultrapassagem no intelecto, no gesto mesmo do abandono das criaturas, o zelo, o cuidado, a ação com as obras é o empreendimento máximo da luz. O deixar-ser se orienta no exercício mesmo de ser com as coisas, a interioridade na exterioridade, a exterioridade na interioridade.

Em muitos sermões, Eckhart pede ao homem que cuide para não perder-se nas imagens a fim de não ser para a exterioridade, o que muito incitou a ideia de um desprendimento enquanto separação. Contudo, também expressa em tantos outros o cuidado com o excesso de interioridade, o perigo do eremita (“que não é bom nem mau, porque não se compartilha”<sup>12</sup>) e dos prazeres do arrebatamento. Indica assim que há apego tanto na exterioridade quanto na interioridade, e o homem deve cuidar-se de todo e qualquer apego. Ao ser tanto no interior quanto no exterior, ele não está em vício de nenhum dos modos; no pertencimento dinâmico da interioridade e exterioridade, ele não é nem isso nem aquilo.

Cumpra-nos aprender a estar livres no meio das ocupações. No entanto, para um homem não exercitado é um empreendimento difícil chegar a tal ponto que nem coisas nem obras o impeçam. Será necessário muito zelo para tanto, e também que Deus lhe esteja continuamente presente e o esplendor divino lhe brilhe abertamente em todo o tempo e lugar. Requer-se para isto um zelo infatigável e sobretudo duas coisas: uma, que o homem se tenha recolhido interiormente para que o espírito esteja a salvo das imagens de fora, para que fora dele fiquem e não caminhem presunçosamente com ele, ou não encontrem nele repouso. A outra é que o homem não divague nem se distraia nem se dê tampouco nas suas imagens interiores, sejam apresentações ou elevações do espírito ou imagens externas ou qualquer coisa dessas, que estejam no momento presentes<sup>13</sup>.

O homem aprende a ver o interior de todas as coisas exteriores, que é o Um e o Essencial, e a potencializá-las na exterioridade. A consideração de Eckhart pela interioridade, tão defendida no pensamento medieval e associada à contemplação, coloca na atividade o ato mesmo de apreender o interior na exterioridade e exercitar o interior nas obras exteriores. Deste modo, a contemplação se completa na ação, e a ação se perfaz na interioridade, que não se encontra em um estado contemplativo. Maria é

---

<sup>12</sup> ECKHART, 2006, p. 85.

<sup>13</sup> ECKHART, 1991, pp. 132-133.

uma dimensão do homem: se completa, torna-se Marta. É aquele que sabe sem saber e vive sem porquê. Assim, Marta pede a Jesus: “Senhor, eu gostaria que ela não ficasse aí sentada e entregue aos seus doces sentimentos; gostaria mais se ela aprendesse a viver, para que possuísse a vida de um modo mais essencial. Manda que ela se levante, para que se torne madura e perfeita”<sup>14</sup>.

Marta, pois, é aquela que, devido à sua experiência, sabe orientar-se de modo à bem servir a deidade. Tempo e criaturidade são modos como Deus se torna tangível. Marta compreende que melhor do que apenas contemplar a Deus como quem fica entregue a seus pés, é se empenhar no tempo e na existência – porque é justamente pelo tempo e pela existência que foi dado à natureza humana participar da Eternidade: “Deus nos colocou no tempo para que mediante ocupação sensata durante o nosso tempo, nos tornemos mais semelhantes a Ele”. Assim, Marta abandona Deus, isto é, qualquer pretensão de apreendê-lo pela imagem e pela teoria, e o ganha na pura deidade.

No Sermão 62, há uma passagem análoga: “Um homem reto não necessita de Deus (...) Ele tem a Deus, por isso não está a serviço de nada”<sup>15</sup>. No *Sermão da Pobreza*, o 52, também se diz: “O homem que deve ter essa pobreza, deve viver de tal forma que nem sequer ‘sabe’ que não vive para si, nem para a verdade nem para Deus”<sup>16</sup>. Destas compreensões, e pela pista da palavra ‘sabe’ na última citação, nós podemos verificar um dos passos centrais para a sabedoria, no Sermão *Os suum aperuit sapientiae*, que os descreve: “Se quiséssemos ter tão grande interioridade na missa, faríamos algo de danoso. Pois toda arte que possui o homem é testada nas obras”.

As obras na frutificação da deidade são mais importantes que qualquer arrebatamento interior, pois um expande o fundo de Deus, e o outro o concentra, sem gerá-lo de novo. Esquecer a Deus é compreender que todas as coisas estão ‘em’ Deus e a ele remontam. O homem, portanto, não precisa de Deus, na medida em que Deus é a “imagem das criaturas” e não pura deidade, como também por saber-se na comum-idade divina em que as criaturas já estão em sua afluência, como sinais, como transbordamento do Verbo. No Sermão 9, Eckhart expressa: “Quem nada mais conhecesse a não ser as criaturas não precisaria pensar em nenhum sermão, pois toda criatura é plena de Deus e é um livro”. O homem reto não necessita transcender todas as criaturas a Deus, uma vez

---

<sup>14</sup> ECKHART, 2009, p. 133.

<sup>15</sup> ECKHART, 2009, p. 28.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 297.

que as compreende na relação imediata com o divino e são o ‘livro’ onde a deidade está inscrita. Pode-se viver entre as criaturas para se viver com o criador: a ausência divina é a sua presença maior enquanto potencialidade de criação.

Desse modo, todas as coisas, para este homem que deixou tudo, tomam o modo do desprendimento, recebido como troca, sem ser recompensa. Eckhart chama a isto, segundo Harada, de “troca de igual valor”<sup>17</sup>. Ao se deixar Tudo, recebe-se o Nada que, por sua vez, deixa livre Tudo. O eu sai e, à medida que sai, Deus entra, em igual valor, no sentido de tratar-se de igual causa. Não é, entretanto, que o eu saia e Deus entre, e sim que quando o eu se desprende e se torna o que era antes de ser criatura, isto é, Nada, esse Nada é igual a Deus. Ao sair a humanidade, entra a divindade, e na união não se trata mais nem de uma coisa, nem de outra, mas do Um. Na saída, a deidade se mostra, e não é mais Deus e não é mais alma, é alma-deidade no fundo, o fundo sem nomes do abismo do ser.

Reiner Schürmann defende então que Eckhart é defensor de um “desprendimento ativo”<sup>18</sup>, em que a alma livre, isto é, unida à liberdade originária que é a deidade em sua forma pura, atua nas obras para igualmente libertá-las, para torná-las também partes da unidade divina. No Sermão 86, Eckhart é explícito em dizer que o desprendimento é uma união da alma com o divino, em uma serenidade, em uma *Gelassanheit*, não em um abandono do tempo e da materialidade. Diz o renano:

Alguns dizem: Devemos tornar-nos tão perfeitos que nenhum gosto possa ainda nos mover e que não sejamos tocados por alegria nem por sofrimento. Aqui, a gente, isto é, nós como gente de bem, não operamos em retidão, erramos. Eu digo, pois: Jamais um santo foi tão grandioso que não pudesse se comover. Mas eu digo também: Bem pode ser que haja um santo nessa vida, que nada de nada possa afastá-lo de Deus. Vós pensais que, enquanto ainda houver palavras que vos possam mover para a alegria e para a dor, ainda sois imperfeitos. Isso, porém, não é assim<sup>19</sup>.

O que se mantém é ver em todas as coisas a unidade divina, e de todas elas brotarem a sua imensidão. O percurso que põe o homem a se tornar livre tão livre quanto a deidade, em um ciclo de desprendimento, fez Reiner Schürmann definir o pensamento de Mestre Eckhart como uma ‘alegria errante’, por descrever o homem sem um modo definido e,

---

<sup>17</sup> HARADA, Hermógenes. “Importa não ser”. In: Cavalcante Schuback, M. S. (Org.) *Ensaio de Filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 40.

<sup>18</sup> SCHÜRMAN, 2001, p. 34.

<sup>19</sup> ECKHART, 2009, p. 132,

por isto, no júbilo de estar livre e em plenitude. A sua alegria é sua liberdade, e sua liberdade é sua alegria.

A liberdade originária de deixar ser foi cunhada por Eckhart como *Gelassenheit*. *Lassen* é ‘deixar’, algo como ‘deixar ser’, ‘deixar acontecer’, o que traz tranquilidade, esvaziamento de espírito, motivo pelo qual o termo também é traduzido no alemão moderno como ‘serenidade’: “a serenidade de deixar o caminho ser o Mestre” (SCHUBACK, 2004, p. 30). O filósofo alemão do século XX, Martin Heidegger, escreveu um opúsculo com o mesmo título do conceito de Mestre Eckhart, *Gelassenheit* que em português também se traduziu como Serenidade. Em inglês, transpôs-se como *releasement*, cujo significado melhor, segundo Schürmann, é *letting-be*, pois é no ato de deixar (*let*) o ser é que a abertura para o ser se faz. O deixar-ser é a atitude do desprendimento. O desprendimento é uma compreensão ontológica de si, na interioridade divina. O deixar-ser é a abertura da compreensão sobre todas as coisas.

Na bula papal *In Agro Dominico*, que condenou a obra de Mestre Eckhart por heresia ou suspeita de heresia, um dos aspectos mais repudiados é a noção da “alma incriada”<sup>20</sup>, por pretender elevar o homem ao patamar de Deus. Grosso modo, parece que Eckhart coloca o homem ao mesmo nível que Deus. No entanto, não é que o homem se torne Deus, o homem já é Deus em um sentido unitivo, enquanto parte fundante e originária do homem: se ele procura a Deus, é porque já o tem ‘sem propriedade’ desde sempre em si e porque Deus se doou inteiramente no interior de cada homem. Não será, pois, o homem que dominará a Deus, mas o homem deixará que Deus transborde no ser em que já está, *em* e *acima*, e isto se faz pelo desprendimento. Em outras palavras, o homem não será Deus, o homem é que deixa Deus ser desde o seu interior.

Mestre Eckhart aponta: “O desprendimento tão perto está do Nada que coisa alguma é subtil bastante para nele ter lugar, a não ser Deus somente. Só Ele [cabe] no coração desprendido”<sup>21</sup> E prossegue no mesmo texto: “o desprendimento toca tão perto o Nada que não há o que se interponha entre o desprendimento perfeito e o Nada”<sup>22</sup>. Mais à frente completa: “Quanto a ser isto ou aquilo, [o desprendimento] não o quer, pois quem

---

<sup>20</sup> GUERIZOLI, R. “A condenação de Mestre Eckhart”. Apresentação e tradução da Bula Papal *In Agro Dominico*. *Síntese – Revista Quadrimestral da Faculdade de Filosofia dos Jesuítas*, Belo Horizonte, vol. 27, n.º. 89, 2008, pp. 57-82.

<sup>21</sup> ECKHART, 1991, p. 149.

<sup>22</sup> *Idem*.



quer ser isto ou aquilo quer ser alguma coisa, ao passo que o desprendimento não quer ser coisa alguma”<sup>23</sup>.

O uso comum do termo ‘desprendimento’, como uma recusa das emoções e dos bens materiais, e a descrição acima da insensibilidade frente à alegria e à dor, pode levar-nos à compreensão de ser o homem desprendido aquele que se desfez das paixões. Seria posta assim uma identificação da apatia dos estoicos, atitude recomendada para não se sofrer a penúria dos homens, e o desprendimento de Eckhart. Por dificuldades históricas, dificilmente o pensador místico teria lido as referências do estoicismo<sup>24</sup>, mas, para além dos acontecimentos da cronologia, há uma diferença notável entre um modo e outro. A apatia se refere ao comportamento do homem frente às coisas em âmbito moral, de prescrições para uma vida melhor, enquanto o desprendimento dimensiona o homem no próprio ser, é um postulado ontológico do modo sem modo do homem desde o seu ser. É o que torna a palavra *Abgeschiedenheit* também traduzível para ‘total disponibilidade’. Trata-se, pois, não apenas de uma atitude que se possa adotar, um comportamento ou uma disposição moral, e sim de uma abertura desde o ser para o ser igualmente aberto de Deus.

Eckhart mesmo se utiliza da palavra ‘insensível’ no trecho supracitado e se utiliza da imagem da ‘montanha de chumbo’. Se lermos o desprendimento como o modo sem modo do ser, deixaríamos aí de apontar a insensibilidade como um comportamento do homem e sim como a imutabilidade do desprendimento, próximo ao Nada, no ser tocado e tomado pelo ser. Tal como a montanha, o próprio do homem desprendido e da deidade não são atingidos mais por um ser que lhes constitua; estão em e além do ser. Aí se encontram a simplicidade e a imutabilidade do desprendimento: não se divide mais em outra coisa, pois se faz na pureza do Nada. Eis a meta da alma.

Existe uma parte dessa alma que se assumisse o seu fundo por inteiro, esta seria ‘incriada’ e ‘incriável’, diz Eckhart no sermão alemão 13<sup>25</sup>, em mais uma metáfora de hipérbole da mística eckhartiana, compreendida a partir da linguagem simbólica de Dionísio Pseudo-Areopagita<sup>26</sup>. Tal parte é o fundo, o abismo da alma, que não toca o tempo, nem é feita pelo tempo, que em seguida Eckhart também identificará com o

---

<sup>23</sup> ECKHART, 1991, p. 149-150.

<sup>24</sup> SCHUMANN, 2001, p. 23.

<sup>25</sup> ECKHART, 2006, p. 109.

<sup>26</sup> DOURADO, S. M. “A teologia negativa entre Pseudo-Dionísio Areopagita e Mestre Eckhart”. *Revista Ideação*, V. 1, n. 40, 2019.

intelecto. O que se viu como heresia, em verdade, é uma consequência da doutrina mística deste pensador: a presença da deidade é tamanha no fundo da criatura, que se esta tomasse toda a criatura, a criatura mesmo seria incriável, isto é, se tornaria o criador. Com a noção do compartilhamento da deidade, é que se estabelece como a alma possa ser ‘incriada’, uma vez que é a centelha do criador, e a centelha é o criador mesmo, inteiramente, integralmente. O ato do desprendimento é deixar que a parte ‘incriada’ da alma se transborde no ser do homem. Por isso desprende-se, desfaz-se, para que a centelha originária, desde já presente e posta em pertencimento dinâmico, se mostre e se realize.

O desprendimento força Deus a vir até à alma. “Ora, é preferível, de muito, forçar a Deus a vir a mim do que forçar-me a ir a Deus. E isso, porque Deus pode entrar mais intimamente em mim e unir-se melhor comigo do que eu poderia unir-me com Deus”<sup>27</sup>. Se o lugar sem ‘onde’ de Deus é a unidade e a pureza do desprendimento, o seu agrado maior é assentar-se tantas mais vezes forem na unidade e na pureza. Quando o homem assim se oferece, na abertura e na disponibilidade, Deus aí se repousa, ou melhor, aí se mostra de onde desde sempre está. A imagem se constrói para indicar que, no ato de disponibilidade da criatura humana, a deidade se faz e se resplandece, e a alma revela a sua simplicidade para além da criaturidade, sem que este mesmo homem deixe de ser criatura.

Se é desprendido porque pertence ao real, é porque o homem só se desprende ao pertencer radicalmente a este mesmo real. O fundo sem fundo de Deus é a deidade e é o puro desprendimento. Quanto mais o homem se deixa fazer parte deste desprendimento, isto é, deixar-se vincular ao que já é em sua alma, mais ele mesmo se torna desprendimento. O homem, assim, não só se desprende, torna-se desprendimento, não apenas se une ao fundo das coisas, torna-se este fundo, e aí humanidade e deidade são Um, apenas com a diferença de uma dimensão ser criatura e a outra criadora. A partir desta união, o homem é alegre, porque está com o divino, e o frutifica.

Receber Deus é, acima de tudo, gerá-lo. Ser desprendido, em Eckhart, não é ser afastado, tampouco indiferente, isento de paixões. Eckhart chega a frisar, em outro momento, que “jamais um santo foi tão grandioso que não pudesse se comover”<sup>28</sup>. Estar

---

<sup>27</sup> ECKHART, 1991, p. 148.

<sup>28</sup> ECKHART, 2009, p. 132

em recepção divina não é estar fora dos afetos, estar passivo diante de todos os acontecimentos: é estar na atividade da geração, é pertencer à própria dinâmica de criação divina.

Assim, no Sermão 2, em tradução ainda de Ilse M. de Brugger, Eckhart sintetiza as duas dimensões, de alegria e desprendimento, ambas colocadas desde o ser e para além do ser:

“Yo he dicho también varias veces que hay en el alma una potencia que no es tocada ni por el tiempo ni por la carne; emana del espíritu y permanece en él y es completamente espiritual” 47.

Dentro de esta potencia se halla Dios exactamente tan reverdecido y floreciente, con toda la alegría y gloria, como es en sí mismo. Allí hay tanta alegría del corazón y una felicidad tan incomprensiblemente grande que nadie sabe narrarla exhaustivamente. Pues el Padre eterno engendra sin cesar a su Hijo eterno dentro de esta potencia, de modo que esta potencia co-engendra al Hijo del Padre y a sí misma como el mismo hijo en la potencia única del Padre. Si un hombre poseyera un reino entero o todos los bienes de la tierra y renunciara a ellos con pureza, por amor de Dios, y se convirtiera en uno de los hombres más pobres que viven en cualquier parte de este mundo, y si Dios luego le diera tantos sufrimientos como los ha dado jamás a un hombre, y si él lo sufriera todo hasta su muerte, y si entonces Dios le concediera ver una sola vez con un solo vistazo cómo Él se halla dentro de esta potencia su alegría se haría tan grande que todo ese sufrimiento y esa pobreza todavía hubieran sido demasiado pequeños<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> ECKHART, 1977, p. 163.

## **Tres ejemplos de emociones: Agustín de Hipona**

### **Otloh de San Emeramo y Christine de Pizan**

## **Três exemplos de emoções: Agostinho de Hipona**

### **Otloh de San Emeramo e Christine de Pizan**

## **Three examples of emotions: Augustine of Hippo**

### **Otloh de San Emeramo and Christine de Pizan**

*Susana B. Violante*

#### **Resumen**

Nos preguntamos si las emociones merecen un juicio de valor. Hoy las comprendemos como ‘reacciones psico-fisio-lógicas’ ante determinadas ‘pasiones’ en nuestro cuerpo-alma que alteran nuestras percepciones, nuestra conducta y hacen girar la atención hacia aquello que padecemos; suelen provocar reacciones inmediatas que nos impulsan a efectuar asociaciones que actualizan, por una acción mnemónica, recuerdos tanto deseables como indeseables. A partir de las experiencias vividas con las emociones, consideramos que no se pueden modelizar, aunque, culturalmente, institucionalmente, se haya pretendido hacerlo. ¿Quiénes realizan esta modelización de las emociones? No lo sabemos, tal vez: los padres, las personas circundantes, la publicidad, las redes sociales, la escuela, los espacios laborales... que generan un ‘control’ y juzgamiento en la expresión de las emociones. Para ilustrar estas situaciones hemos seleccionado algunos relatos en tres pensadores medievales: Agustín de Hipona (S. IV-V), cuando narra la vivencia de la muerte del amigo, la madre y el hijo; Otloh de San Emeramo (S. XI), nos cuenta su hesitación y “enfermedad de la locura” al no poder cumplir ‘la’ promesa y, por último, Christine de Pizan (1364-1431), en su respuesta al sentimiento de culpa y desvalorización que le provocan un productivo enojo. En los tres encontramos un intento por alcanzar el dominio de la propia alma y así vivir satisfactoriamente.

**Palabras clave:** emoción – juicio de valor – modelización – Agustín de Hipona – Otloh de San Emeramo – Christine de Pizan

#### **Resumo**

Perguntamo-nos se as emoções merecem um juízo de valor. Hoje as entendemos como ‘reações psicofisiológicas’ a certas ‘paixões’ em nosso corpo-alma que alteram nossas percepções, nosso comportamento e voltam nossa atenção para o que sofremos. Geralmente provocam reações imediatas que nos impelem a fazer associações que atualizam, por uma ação mnemônica, memórias desejáveis e indesejáveis. A partir das experiências vividas com as emoções,

consideramos que não elas podem ser modeladas, embora, cultural e institucionalmente, tenham tentado fazê-lo. Quem realiza essa modelagem de emoções? Não sabemos. Talvez pais, pessoas ao nosso redor, a publicidade, as redes sociais, a escola, os espaços de trabalho gerem ‘controle’ e juízo na expressão das emoções. Para ilustrar essas situações, selecionamos histórias de três pensadores medievais: Agostinho de Hipona (sécs. IV-V) – que narra a experiência da morte de seu amigo, de sua mãe e de seu filho; Otloh de Santo Emerão (séc. XI) – que trata de sua hesitação e “doença da loucura” por não conseguir cumprir ‘a’ promessa e, por fim, Cristina de Pizan (1364-1431) e sua resposta aos sentimentos de culpa e de desvalorização que provocam uma raiva produtiva. Em todas as três, há uma tentativa de alcançar o domínio da própria alma e, assim, viver de forma satisfatória.

**Palavras-chave:** emoção – juízo de valor – modelagem – Agostinho de Hipona – Otloh de San Emeramo – Christina de Pizan.

### Abstract

We wonder if emotions deserve a value judgment. Today we understand them as ‘psycho-physio-logical reactions’ to certain ‘passions’ in our body-soul that alter our perceptions, our behavior and turn our attention to what we suffer; they usually provoke immediate reactions that impel us to make associations that actualize, by a mnemonic action, both desirable and undesirable memories. From the experiences lived with the emotions, we consider that they cannot be modeled, although, culturally, institutionally, it has been tried to do so. Who made this modeling of emotions? We do not know, perhaps: parents, people around us, advertising, social networks, school, work spaces ... that generate ‘control’ and judgment in the expression of emotions. To illustrate these situations we have selected some stories in three medieval thinkers: Agustín de Hipona (S. IV-V), when he narrates the experience of the death of his friend, mother and son; Otloh de San Emeramo (11th century), tells us about his hesitation and “disease of madness” when he could not fulfill ‘the’ promise and, finally, Christine de Pizan (1364-1431), in her response to the feeling of guilt and devaluation that provoke a productive anger. In all three we find an attempt to achieve mastery of one’s own soul and thus live satisfactorily.

**Keywords:** emotion – value judgment – modeling – Augustine of Hippo – Otloh de San Emeramo – Christine de Pizan

\*\*\*

## Desarrollo

### 1. Introducción

He decidido comenzar este artículo con la pregunta ¿si las emociones merecen un juicio de valor? ¿Podemos decir de ellas que son ‘buenas’ o ‘malas’? Hoy comprendemos las emociones como ‘reacciones psico-fisio-lógicas’ ante determinadas ‘pasiones’ en nuestro cuerpo-alma. Estas pasiones, recepciones de estímulos externos y/o internos,

alteran nuestras percepciones y hacen girar la atención hacia aquello que padecemos, provocando una reacción inmediata, muchas veces impensada que nos impulsa a efectuar asociaciones que actualizan, por una acción mnemónica, recuerdos tanto deseables como indeseables.

No siempre podemos poner en ‘relato’ estas ‘emociones’ y, muchas veces, nuestros gestos y expresiones del rostro, las ponen de manifiesto mejor que las palabras. Nuestro comportamiento es variable, a veces responde a lo socialmente esperable y otras reaccionamos de modo irascible, incontrolable, incontenible. De este modo expresamos aquello que nuestro entorno: personas, objetos, situaciones, nos provocan.

Las experiencias vividas nos muestran que las emociones no se pueden modelizar, aunque, culturalmente, institucionalmente, se las haya pretendido normalizar y, en muchas personas, lo han logrado. ¿Quiénes realizan esta modelización de las emociones? No lo sabemos, tal vez: los padres, las personas circundantes, la publicidad, las redes sociales, la escuela, los espacios laborales... Sabemos que hay un ‘control’ y juzgamiento de la expresión de las emociones.

Es, por lo dicho, que ejemplificaremos con tres pensadores medievales la expresión de sus emociones, el intento por alcanzar el dominio de la propia alma para poder vivir satisfactoriamente.

No ignoramos que el relato de las emociones que leemos en los diferentes pensadores, responde a un momento pasado de sus vidas. Leemos el ‘recuerdo’ de la emoción, como sostuvo el propio Agustín en el Libro XI de *Confesiones* dedicado a la cuestión del ‘tiempo’, hacemos presente el tiempo pasado a través del recuerdo, un recuerdo que siempre distorsiona lo vivido, a ello no podemos escapar, una diferencia expresada, por ejemplo, tanto por Ockham como por Hume, quienes distinguen, tal vez rememorando al obispo de Hipona, la gran diferencia entre ‘impresiones’ e ‘ideas’, siendo las primeras más nítidas y las segundas más opacas. No obstante –lo sabemos por propia experiencia– estas expresiones son ‘recuerdos’ tan vivos que llegan a estremecernos y, otros, que no podemos recobrar en su intensidad. Es por ello que hemos de tener en cuenta que, se trate del recuerdo de la persona que sea, siempre hay una alteración, pero, lo que en este momento nos interesa es la recuperación del relato de la emoción, conforme el momento de vida referido, porque es el que le otorgará significación.

## 2. Agustín de Hipona

La emoción expresada en un caso y silenciada en otro, tal vez tenga que ver con el mandato del orden confesional en Agustín (s. IV – V). Notamos esta distinción en sus *Confesiones*<sup>1</sup> al relatar diferentes manifestaciones sobre la muerte, ya sea la muerte entendida como superación de etapas de vida, cuando refiere: “¿por ventura sucedió ésta mi infancia a otra edad mía ya muerta?” (*Confesiones* I.6.9) que genera una emotiva visión histórica de cambio en la identidad de la persona.

O la conmovedora narración ante la muerte de su amigo Nebridio, producida antes de la conversión; en ella relata cómo se conocieron en Tagaste, la fuerza de su amistad, todo lo que habían vivido juntos desde la niñez, la escuela, los juegos: “Me procuraste un amigo a quien amé con exceso por ser condiscípulo mío, de mi misma edad y hallarnos ambos en la flor de la juventud”. (*Confesiones* IV.4.7). Esa vida juntos le hacía sentir que:

era para mí aquella amistad dulce sobremanera [...] sin que mi alma pudiera vivir sin él. Mas he aquí que tú le arrebataste de esta vida cuando apenas había gozado un año de su amistad, más dulce para mí que todas las dulzuras de aquella mi vida [...] estando yo ausente, le repitieron las calenturas y murió ¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí (*Confesiones* IV. 4. 9).

La muerte de Nebridio se transforma en un cruel suplicio en él ya que lo buscaba por todas partes sin poder hallarlo, hasta llegar a odiar las cosas que le permitían recordarlo. Agustín comenta que no podía pedirle a su alma que esperara en Dios, porque aún no creía en el Dios cristiano y el maniqueo se le aparecía como un fantasma tanto así que:

“Sólo el llanto me era dulce y ocupaba el lugar de mi amigo en las delicias de mi corazón...” (*Confesiones* IV.5. 10). Un llanto que a su “miserable corazón sufriente” le resultaba dulce en la espera de ser escuchado por alguien superior que le ofreciera el consuelo que él mismo no lograba hallar, ya que sólo le satisfacía llorar porque había perdido toda forma de gozo (*Confesiones* IV. 6. 11), e incorpora en el relato el análisis de ese sentimiento, luego de la conversión, al confesarse prisionero de las cosas

---

<sup>1</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* (2005), Buenos Aires, Losada, Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento. Estudio preliminar, traducción directa y notas: Silvia Magnavacca. XI, 2, 3. AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*. Texto bilingüe. Tomo II, *Las Confesiones* (1979). Edición crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega O.S.A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Séptima Edición.

temporales –su propia temporalidad, la de su amigo, la de todo ser humano–, por sobre el amor a Dios y allí ubica su desesperación, amargura y desconsuelo: “[He aquí que yo] sentía un grandísimo tedio de vivir y, al mismo tiempo, tenía miedo de morir” (*Confesiones* IV, 10. 15). Ese gran amor hacia el amigo le impulsa a Agustín a odiar y temer la muerte porque la piensa ‘total’ por eso le abrasa el deseo de morir él también, había escuchado decir que un amigo era la mitad de su alma (*Confesiones* IV.10.15). Ante una muerte comprendida como ‘total’, se reaviva en él la sensación de que todo perece, en todo lo que existe está expresada la muerte. Esta sensación le impulsa a sufrir horror por la vida, sentía que vivía a medias, pero: “al mismo tiempo temía mucho morir, porque no muriese del todo aquel a quien había amado tanto” (*Confesiones* IV.10.15). Agustín expresa con poesía la necesidad de vivir en el recuerdo de alguien y el temor de morir absolutamente al morir todos aquellos que ‘nos’ recuerdan.

El anterior relato se contrapone a la expresión de sus emociones frente a la muerte de Mónica, su madre, que acontece luego de la conversión, en Ostia Tiberina, África. Aquí nos acerca su ‘lucha’ entre sus emociones divergentes. Agustín narra la tristeza que le afecta mientras cierra los ojos de su madre muerta:

y ya iba a resolverse en lágrimas, cuando al punto mis ojos, al violento imperio de mi alma, resorbían su fuente hasta secarla, padeciendo con tal lucha de modo imponderable. Adeodato, niño, rompió a llorar y fue reprimido. De ese modo también era reprimido aquello que había en mí de pueril y me provocaba el llanto... porque juzgábamos que no era conveniente celebrar aquel entierro con quejas lastimeras y gemidos, con lo que se suele frecuentemente deplorar la miseria de los que mueren o su total extinción; y ella ni había muerto miserablemente ni había muerto del todo” (*Confesiones* IX.12.29).

La referencia es inmediata, cambia el sentido del duelo y aparece el desencuentro entre sus sentidas emociones y aquello que su convencimiento religioso le imponía. No puede lamentar una muerte que no es total sino parcial y que le garantiza poder ver a sus seres amados en Dios. Mientras se cantaba un salmo, Agustín se retira con unos pocos allegados y comienza a hablar con ellos tomando una actitud de aparente serenidad y, confiesa, que lo creían sin sentimiento de dolor: “Mas en tus oídos, en donde ninguno de ellos me oía, increpaba yo la blandura de mi afecto y reprimía aquel torrente de tristeza... aunque no ya hasta derramar lágrimas ni mudar el semblante, sólo yo sabía lo oprimido que tenía el corazón” (*Confesiones* IX.12.32). Entonces llevaron el cadáver sin



derramar una lágrima. No lloró, pero estuvo con su mente turbada y dolorida pidiendo a Dios que le aliviara el sufrimiento, pero éste no cesaba:

Me pareció bien tomar un baño (del griego *bálanion* que significa ‘arrojar’) por creer que arrojaba del alma la tristeza. Mas luego de bañarme me sentí igual que antes de hacerlo. Después me quedé dormido, desperté y hallé en gran parte mitigado mi dolor... Poco a poco tornaba al pensamiento de antes. Y sentí ganas de llorar en presencia tuya, por causa de ella y por ella, y por causa mía y por mí. Y solté las riendas a las lágrimas, que tenía contenidas, para que corriesen cuanto quisieran, extendiéndolas yo como un lecho debajo de mi corazón; el cual descansó en ellas, porque tus oídos eran los que allí me escuchaban, no los de ningún hombre que orgullosamente pudiera interpretar mi llanto (*Confesiones IX.12.33*).

Solo Dios podría comprender ese llanto, ningún ser humano, es por eso que:

no halló pecado en haber llorado a su madre la exigua parte de una hora, a su madre que le había llorado tantos años para que él viviese en Dios y, antes de reírse quienquiera, llore por sus pecados delante del Señor su Dios y Padre de todos los hermanos en Cristo. (*Confesiones IX.13.34*).

Sólo podía aceptar que en esta acción se le reprochara lo carnal del afecto... (*Confesiones IX. 13. 36*). Esa imposibilidad de llorar por considerarlo un pecado, algo pueril, carnal, y hacerlo a escondidas de los hombres por temor a la burla, consideración que permanece en los prejuicios actuales sobre el llanto y, sobre todo, en un varón que ‘debe’ ser fuerte y no mostrar sus emociones. Aquí no podemos dejar de señalar la dualidad maniquea entre lo masculino como fuerte y bueno y lo femenino como débil y malo, postura en la que Agustín habitó largo tiempo.

La tercera de las muertes, también luego de la conversión, es la de su hijo Adeodato y esta es su única referencia:

Adeodato, nacido carnalmente de mi pecado. Tú lo habías creado bien. Tenía casi quince años, pero aventajaba por su ingenio a muchos graves y doctos varones. Dones tuyos eran, te lo confieso... porque nada de mí había en aquel joven más allá de mi delito. Pues el mismo hecho de que lo criáramos en tu doctrina, Tú nos lo inspiraste, nadie más. Te confieso Tus dones. Hay un libro nuestro que tiene por título *Sobre el Maestro*, él mismo es quien allí habla conmigo. Tú sabes que son suyos los pensamientos que allí se ponen en boca de mi interlocutor cuando él tenía dieciséis años. Muchas otras cosas maravillosas noté en él. Asustado me tenía aquella inteligencia. Y ¿Quién sino Tú podrías ser artífice de tales milagros? Pronto arrebataste su vida de la tierra, pero ahora lo recuerdo con más serenidad, al no temer nada por su infancia ni por su adolescencia ni absolutamente nada

por su vida de hombre. Lo unimos a nosotros, coetáneo nuestro en Tu gracia, para educarlo en tu doctrina. Recibimos el bautismo y huyó de nosotros la preocupación por la vida pasada. En aquellos días yo no me hartaba de la dulzura admirable que me procuraba el considerar la profundidad de tu designio sobre la salud del género humano. ¡Cuánto lloré con tus himnos y cánticos, fuertemente conmovido por las voces de tu Iglesia, de suave acento! Penetraban aquellos cantos en mis oídos y se derramaba la verdad en mi corazón, con lo que se encendía el afecto de la piedad. Corrían las lágrimas y me hacía bien llorar. (IX.6.14).

Un relato muy fuerte. Los cantos y los himnos en la Iglesia, ocultando el llanto por el hijo muerto.

Como enunciamos al inicio, estaríamos ante una de las formas de ‘modelización’ de las emociones: la fuerza de un credo determina el modo de mostrar las emociones, tal vez hoy hablaríamos de ‘elaboración adulta del duelo’. El dominio de sí, pero, sin embargo, la emoción penetrando en lo más profundo de una persona. Un espacio de dominio de los sentimientos más profundos, un juicio de valor reconocido como ‘verdad’. Por lo tanto, la no manifestación pública del dolor ¿tendría que ver con la aceptación de la muerte, o no? Cuestión que ‘a mí’ me queda sin respuesta, porque ella sería aquello que ‘yo’ quisiera que fuera y tal vez, solo tal vez, estaría muy lejos de lo que es.

Elegimos estos relatos como muestra de la divergencia en la expresión de las emociones. Muertes que, si bien Agustín acepta en tanto reconocimiento de ser ‘seres en el tiempo’ junto con ello sospecha que Dios diría: “No puedes ver mi rostro, no puede verme el hombre y vivir” (*Confesiones* I.5.5). Su profunda fe le otorga la certeza de “no morir de muerte eterna” sino “morir para vivir en Dios”. Sentirse moribundo por no reconocer a Dios antes de la conversión, llegar a vivir la muerte como castigo: “Me había hecho sordo con el ruido de la cadena de mi mortalidad, justo castigo de la soberbia de mi alma” (*Confesiones* I.2.2). Y sentirse vivo, cuando logra el convencimiento pleno de haberse convertido, no obstante, sabe que allí no culmina el proceso, sino que, comienza.

Un modelo de *religatio*, en este caso el cristiano, ejemplificado con Agustín, que descentra al yo a partir de la anulación de la mostración de la emoción, porque ella está muy presente como Dios en su: *interior interiora miei*.

### 3. Otloh de San Emeramo

En el monje Otloh (Ratisbona 1010-170/73) encontramos el sentimiento ante la promesa<sup>2</sup> realizada a sí mismo, que siente incumplida y que le impediría acercarse a Dios. Encuentra que, algunos monjes, habiendo hecho votos, no los han cumplido y que, muchas veces los laicos, sin haberlos hecho, sí los cumplen. En este relato se refiere a sí mismo y a mostrar que la cercanía a Dios pasa por la coherencia con la promesa. Otloh vive un momento de crisis profunda, *acedia*, en la que siente que pronto morirá, sufre ceguera y parálisis, se siente enfermo “y que siempre lo estará” por la ausencia de fe en Dios que es ‘absoluta’, él mismo lo dice pero, sin ella, no puede ‘curarse’ porque en Dios, está la felicidad y sosiego del alma; por eso promete, además de alejarse del mundo, rechazar todos los bienes seculares y, a partir de ese momento, comienza su alivio y toma la decisión de creer.

Por lo tanto, desde mi enfermedad también me fue devuelta rápidamente la antigua salud, excepto por el hecho que, casi durante todo el tiempo en que aguardaba la gracia de reponerme fuera del monasterio, me perturbaba en sueños una visión vaga. Como si, pues, la imagen pareciera detener a menudo la destrucción de algo amenazante, a no ser que yo con prontitud cumpliera lo que había prometido hacía poco (*Liber visionum*, III, 352A)<sup>3</sup>

A partir de esa toma de decisión, comienza su alivio y, por ese motivo, los monjes de San Emeramo le permiten formar parte de la vida en comunidad. No sólo en la *visio tertia* considera el tema de la promesa: “...no me persuadieron a ponerme bajo el yugo monacal, sobre este tema [la promesa] el sentido dudoso se apoderó de mi corazón” (*De doctrina spirituali*, 280A)<sup>4</sup>.

Nos detendremos un momento en su ‘yo’ en crisis. De pequeño, al haber aprendido a leer y a escribir por sí mismo, la promesa iba de la mano de los libros, la lectura, la copia y la escritura y, unido a esas mismas circunstancias y ‘amores’, aparece en Otloh esa crucial y absoluta ‘ausencia de fe’. No le persuadieron a ponerse bajo el yugo monacal, sino que, ante la promesa, el sentido dudoso se apoderó de su corazón, cumplirla o no es el problema de la elección, debe decidir por una de las dos instancias. Toda decisión de estas características, diremos ontológicas, implica una pérdida también

---

<sup>2</sup> VIOLANTE, Susana B. *Duda y dialéctica en De suis tentationibus de Otloh de San Emeramo*, Biblioteca Universidad de Barcelona, España, 2010.

<http://www.tdx.cat/TDX-0322110-092259/> - <http://www.tesisenred.net/TDX-0322110-092259/>

<sup>3</sup> *Liber visionum tum suarum, tum aliorum*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 341A-388C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

<sup>4</sup> *De doctrina spirituali liber metricus cum aliis diversi generis carminibus*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 263A-297A. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

absoluta. La toma de decisión le sumerge en el “sentido dudoso”, su corazón comienza a atormentarse, no puede decidir, no encuentra nada ni nadie que le diga ‘qué debe hacer’, no tiene oráculos, es una decisión exclusivamente personal, él ante sí mismo (como puede vivirlo cualquier persona ante una situación límite) y, también, horadándole los pensamientos, los consejos de su padre oponiéndose a que tome el voto monacal; de los monjes y el obispo para que lo haga, lo que lee en los libros, lo que escribe y, de aquí, su ‘triálogo’ con Dios y Satanás buscando la respuesta. A tal punto se halla descentrado, que se enferma. La situación emotiva-existencial que atraviesa Otloh es tal que decide rechazar los bienes seculares y permanecer en lo que más le gusta: leer. Una vez superado el gran trance, se hace monje en 1032, pero la duda se había apoderado de su corazón y no lo abandonará y no dejará de decirnos cómo siguió padeciendo, despierto o dormido, los ataques del ‘adversario’, “las burlas de Satanás”. Tanta presión lo enloquece. Al leer y escribir críticamente, se va afianzando su desarrollo intelectual y encuentra contradicciones y falacias en la Sagrada Escritura, duda de su omnipotencia por las injusticias, maldad y muerte que ve a su alrededor y, de alguna manera, en sí mismo. Sus amigos son tanto monjes como laicos, tanto aferrados al credo como filósofos, tanto vivos como muertos, de quienes les queda su escritura.

El papa, Silvestre II, le autoriza a leer a los pensadores llamados ‘paganos’ porque él mismo los había admirado, sobre todo a Boecio; sin embargo, esas lecturas en el monje de Ratisbona, desvanecen sus fuerzas en las formas de la enfermedad. Le atormenta querer algo que su entorno más próximo no aprueba, y escribe:

Pues además del voto que hice en otra época, cuando aún era un niño, y con la esperanza de aprender, ya que era muy eficaz en la escuela, prometí que yo me sometería a la ley santa de los monjes. Porque así llevé a cabo esto, no forzado por la autoridad de nadie, ni abiertamente ante testigo alguno, sino secretamente, herido sólo por el amor del Señor, ya que comencé a estudiar bien, porque primero me quedaba estudiando con los monjes, ¡ay, dolor! repito este voto hecho cuando niño y, con mis ligeros pensamientos olvidé tal promesa, en tanto que, al mismo tiempo el mundo y mi juventud me engañaban (*De doctrina spirituali*, 280C).

Sus palabras afirman nuestra anterior argumentación; enunciamos y recalcamos que es ‘su’ determinación. ¿Se puede olvidar algo que se promete desde la convicción? Podríamos sospechar que el ‘olvido’ es simbólico, tal vez se olvida porque se deja seducir por ‘el mundo’ y por las ilusiones de ‘su juventud’ o porque, en algún momento y por determinadas circunstancias, deja de ser importante para él. Y esto es lo que

también tiene que averiguar de sí mismo ¿cuándo y por qué deja de ser, en algún momento, la vida monacal importante para él? ¿Tienen que ver las edades? Tal vez la respuesta esté situada en el momento en que estuvo tan agobiado leyendo, escribiendo, copiando, saliendo del monasterio, siendo clérigo, cometiendo ‘crímenes’ (léase ‘pecados o atadura a lo carnal’), ‘vicios’ y ‘acciones vergonzosas’, que contradecían la regla.

De manera tal que, de haber hecho esto que también deseaba hacer: “hubiese sido detestado no sólo por los principales, sino también por toda la multitud y, a la vez, por mis mismos padres y parientes” (*De suis tentationibus*, 30A)<sup>5</sup>. Una frase que nos muestra las presiones a las que, como afirma tantas veces, toda alma se encuentra sometida, la suya por sobre todas sufre estas intensas presiones. Quiere dos cosas contradictorias para la regla que, de hecho él, de alguna manera, las concilia. Si hubiese obedecido al demonio, o sea, a este otro deseo de sí, hubiese sido aceptado por su padre y amigos que no querían que tomara los votos, pero hubiese sido olvidado por Dios y hubiese perdido el premio de la vida eterna, quedando lejos de su misericordia y ayuda celestiales, dedicado a los ‘vicios’.

Cuando el traidor muy sagaz no pudo arrastrarme a consentir en la desesperación inspirada, se esforzó, por otros argumentos de su fraude, en desviarme a la blasfemia de la justicia divina, no haciéndome desistir ni reprochándome, sino casi como condoliéndose y compartiendo mi aflicción, inspirando a mi corazón, evidentemente, pensamientos de esta naturaleza (*De suis tentationibus*, 30C).

La trampa del demonio es su deseo imposible para que se quede en el deseo infiel. Y es ese hueco el que está en el medio entre el ateísmo y la fe, que se presenta en su escritura como verdad y mentira. De esta manera la ‘tentación’ se vuelve intolerable y peligrosa. Othloh está sufriendo y tiene la necesidad de ser comprendido en su sufrimiento; pero esa

---

<sup>5</sup> *De suis tentationibus, varia fortuna et scriptis. Obra de Othloh, monje benedictino del monasterio de San Emeramo de Ratisbona.* Zamora. Ediciones Monte Casino. 2007. Traducción de Santiago A. Bazzano, estudio preliminar de Susana B. Violante.

*Ex Othloni de temptatione cuiusdam monachi:* edidit Roger Wilmans. En MGH Scriptorum 11. Hannoverae 1854. pp. 387-393.

*Das Buch von seinen Versuchungen. Eine geistliche Autobiographie aus dem 11. Jahrhundert* [=Übersetzung des 1. Teils des *Liber de temptatione*], eingeleitet und übersetzt von Wilhelm Blum. En *Aevum Christianum* 13. Münster 1977.

*Liber de temptatione cuiusdam monachi.* Widmungsschreiben an die Leser seines *liber de temptationibus*, herausgegeben von Bernard Bischoff. En *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte* 2. Stuttgart 1967, p. 114.

GÄBE, Sabine: *Othloh von St. Emmeram “Liber de temptatione cuiusdam monachi”*. Untersuchung, kritische Edition und Übersetzung. Bern. Peter Lang. 1999.

comprensión no la obtiene de Dios, sino que señala que es el demonio quien se conduce de él, comparte su aflicción y lo trata con dulzura, demostrándole la compasión que necesita y le ofrece la atención correspondiente a su sufrimiento. Otloh siente la ausencia del Padre, al dejarlo, en apariencia, desamparado al ser Él quien permite que sufra. Las encrucijadas son cada vez mayores y complejas.

Porque contra la Escritura que dice: ‘Haz todo con consejo’, sin el consejo de mis padres y amigos, y hallándome en el máximo del fervor juvenil, súbitamente quería recurrir a ella [conversión], y hubiera sido demasiado imprudente que un hombre de esa naturaleza asumiera tan peligroso deseo (*De suis tentationibus*, 29C).

Muchos fueron los que habían dudado, pero nadie como Otloh en este siglo atacó directamente la existencia de Dios y la verdad de las escrituras. Su duda es radical, demoledora, porque toca el cimiento “Dios-Escritura” del Credo.

Rodeado de toda esa duda y ceguera de la mente, dudé en absoluto de que, o bien, pueda haber alguna verdad y provecho en la Sagrada Escritura, o bien que Dios omnipotente exista (*De suis tentationibus*, 32B).

Sentía que era atormentado largo tiempo con un ataque tal, que me sentía forzado a dudar absolutamente de la ciencia de la Sagrada Escritura y de la esencia del mismo Dios (*De suis tentationibus*, 32A).

Su sentimiento se muestra con toda su crudeza, el sentido de su vida desarmado. Una duda teológica y existencial le hace suspender el juicio, la elección de su vida entre la negación absoluta o la aceptación absoluta. No puede permanecer en este espacio intermedio de indecisión. Una experiencia provocada por la reflexión, por el razonamiento, que le impulsan a objetar un saber que no es tal.

Por cierto [agrega Otloh], entre una y otra de las tentaciones, me daba refugio algún intervalo de alivio, algo de esperanza; pero en medio de éstas, durante horas continuas estaba privado casi de la noción de todo consuelo. En otras, fortalecido hasta cierto punto por los documentos de la Sagrada Escritura, me decidí a combatir los dardos de la muerte con las armas de la fe y la esperanza (*De suis tentationibus*, 32B).

Usa las palabras de las Escrituras como escudo ante los ataques del demonio. En esta tentación su sufrimiento fue padecido con un ímpetu tal que llega a perder el uso de la razón y de los sentidos corporales:

A veces pues, me parecía que, con las fuerzas habituales, con la vista y oídos casi obstruidos, no podía ver u oír nada (*De suis tentationibus*, 32B).

Otloh Duda del sentido de la Escritura, de las palabras que tanto Dios como Satanás usan para uno u otro fin. La ambigüedad del símbolo perdura. Hasta la salida de la crisis es ambigua.

Si el hombre, convertido y confiando en la gracia de Dios, de ningún modo pudiera resistir a los vicios con ese esfuerzo con el que entregado a ellos se había empeñado en obedecer, ni sería dueño del libre albedrío, ni de ningún otro mérito (*De tribus quaestionibus*, 100A).

Otloh acepta la duda y las consecuencias que esta aceptación le acarrea y pone en boca de Dios el trabajo que le costó llevarlo a tomar la decisión correcta. Dios (Otloh en el triálogo) le dice:

Pero también te conviene saber cuán difícil, cuán trabajoso de alguna manera era para mí [Dios], por los escándalos de aquellos que fueron corrompidos por ti [...] consumiste casi todo el tiempo pasado en acciones vergonzosas. Por consiguiente, terminadas las acciones vergonzosas, acabadas las soluciones que te mostré por algunas cosas en las que trabajabas dudando, ¿Acaso ¡amante de toda duda! aceptaste aun algo cierto y definido con alguna prueba? ¿O lo ignoras porque no conseguiste de ninguna manera tantos documentos concebidos por cualquier razón o reflexión? Por eso, por el conocimiento de los mismos documentos mantén estable la intención de tu mente y, por eso, prepara tu espíritu para la tentación. Pues con cuanta mayor gracia de la inspiración divina has sido advertido e instruido, tanto más fuertemente sufrirás la molestia de la tentación (*De suis tentationibus*, 41A-B).

En esta frase expresa con total nitidez su sentimiento, su angustia. Inclusive habla del trabajo que le dio a Dios lograr en él una conversión total, porque Otloh nos confiesa que ‘trabajaba dudando’ en su conversión, manteniendo la duda acerca de la decisión a tomar, el convencimiento no era pleno, la razón no fue suficiente y trata de mantenerse estable en su intención y prepararse para recibir más tentaciones porque, cuánta más gracia recibe de Dios, mayores serán las tentaciones. Por lo tanto, miserable como se siente, tiene que apartarse de la locura de la incredulidad (*De suis tentationibus*, 41B). Por la gracia de Dios, sufre y es liberado:

[...] y ahora ubicado en el monasterio te ves atormentado con los pequeñísimos estímulos de las tentaciones, con las cuales también todo cristiano debe ser probado (*De suis tentationibus*, 45D).

Otloh, como humano y cristiano no está exento de la duda y por eso va a decir que sólo es de santos lograr superarlas, no liberarse de padecerlas ya que esto es una imposibilidad.

Otloh pone en boca del demonio la cuestión acerca de por qué Dios hace sufrir tanto al hombre, o por qué en las Escrituras se lee que “apenas se salvará el justo” (*De suis tentationibus* 30A), son preguntas sin respuesta porque ¿quién es justo? Y recurre a las palabras del apóstol Pablo en las que afirma que “la fe no es de todos” (*De suis tentationibus*, 30 B), dejando abierta la posibilidad de pensar que, quienes no la posean, no por ello dejan de ser creaturas. El demonio, o la parte subversiva de la mente de Otloh, le está diciendo que, si Dios les hubiese dado a todos los hombres esa inteligencia para la salvación, entonces las palabras del apóstol carecerían de valor.

Podríamos definir sus dolores como psico-teológicos sobre los que no tiene cómo defenderse. De aquí su ansiedad, sus verrugas, su debilitamiento hasta rozar la muerte y, sobre todo, y lo peor para un hombre de letras, amante de la lectura y la escritura, su profunda confusión mental.

De esta manera consideramos que vamos ampliando la mirada sobre el conflicto que presenta para el cumplimiento de la promesa.

Rostros anónimos como los nuestros que reflejan un sufrimiento muy diferente al nuestro. No se puede sufrir ni ‘vivir’ el sufrimiento ‘de’ otro, solo se puede llegar a comprender ese profundo dolor. Solo en la ‘palabra-relato’ se ha de vislumbrar una similitud, pero en la vivencia, no. La hesitación que sufrió Otloh le permite ponerle un nombre a la enfermedad: *insaniae morbo depressum*.

#### **4. Christine de Pizan**

Por último, el ejemplo de una mujer cuya vida, conforme su propio relato, está lejos del imaginario idealizado, nos acerca momentos de su infancia junto a su madre, la educación recibida de su padre, mostrando que ha sido muy similar a la de algunas de nosotras. Nos referimos a Christine de Pizan (Venecia 1364-1431) quien se enfrenta, sobre todo, a Jean de Meung quien realiza un añadido en el *Roman de la Rose* –escrito por Guillaume de Lorris y completado por Jean de Meung–, sobre las mujeres absolutamente misógino. Escribe que: “eran sexualmente voraces, engañosas, inmorales



y no fiables”; “Todas ustedes son, fueron o serán putas por acción o por intención”.

Christine también cita a Ovidio:

Después de vituperar a las mujeres, Ovidio, como otros muchos autores, asegura que tantos ataques tienen como fin el bien común, para que los hombres curen su salud ante los engaños del sexo femenino, pérfida serpiente escondida en la hierba. Decidme, Dama mía, qué opináis de todo esto. (Christine de Pizán, *La Ciudad de las Damas* II, 226).

Justamente, en esta segunda parte de *La ciudad de las damas*<sup>6</sup>, Christine explicará que las mujeres no tienen por qué ser consideradas ‘frívolas o casquivanas’. “Yo he querido construir para vosotras un refugio de altas murallas para proteger vuestro honor, una fuerte ciudadela que os albergará hasta el fin de los tiempos” (Christine de Pizán, *La Ciudad de las Damas* II, 249). Christine comienza leyendo el *Libro de las lamentaciones* de Mateolo, obra del siglo XIII que trata del matrimonio, allí el autor escribe que “las mujeres hacen miserables las vidas de los hombres”. Al leer estas y otras sentencias, Christine se molesta, se desvaloriza, siente culpa y se avergüenza de ser mujer.

Hundida por tan tristes pensamientos, bajé la cabeza avergonzada, los ojos llenos de lágrimas, me apoyé sobre el recodo de mi asiento, la mejilla apesada en la mano, cuando de repente vi bajar sobre mi pecho un rayo de luz como si el sol hubiera alcanzado el lugar, pero, como mi cuarto de estudio es oscuro y el sol no puede penetrar a esas horas, me sobresalté como si me despertara de un profundo sueño. Levanté la cabeza para mirar de dónde venía esa luz y vi cómo se alzaban ante mí tres Damas coronadas, de muy alto rango. (Christine de Pizán, *La Ciudad de las Damas* I, 66).

Siente el ataque a su inteligencia, su discurrir le señala que el desmedro a esa capacidad, no es una cuestión de naturaleza, sino resultado de un intento por anular a las mujeres en su rol social y en su posibilidad de acceso al conocimiento.

Sentada un día en mi cuarto estudio, rodeada toda mi persona de los libros más dispares, según tengo costumbre, ya que el estudio de las artes liberales es un hábito que rige mi vida, me encontraba con la mente cansada, después de haber reflexionado sobre varios autores. Levanté la mirada del texto y decidí abandonar los libros difíciles para entretenerme con la lectura de algún poeta. Estando en esa disposición de ánimo, cayó a mis manos cierto extraño opúsculo, que no era mío sino que alguien que me lo había prestado. Lo abrí entonces y vi que tenía como título *Libro de las Lamentaciones* de

---

<sup>6</sup> CHRISTINE DE PIZAN, *Libro de la ciudad de las damas*, trad. Marie-Jose Lemarchand, Madrid, Siruela, 2000. Introducción, pp 22-23.

Mateolo. Me hizo sonreír, porque, pese a no haberlo leído, sabía que ese libro tenía fama de discutir sobre el respeto hacia las mujeres. (Christine de Pizan, *La Ciudad de las Damas I*, 63).

A partir de estas ‘pasiones’ comienza a escribir las causas de su enojo: “Abandonada a estas reflexiones, quedé consternada e invadida por un sentimiento de repulsión, llegué al desprecio de mí misma y al de todo el sexo femenino, como si Naturaleza hubiera engendrado monstruos”. Entonces, considera que las mujeres han de ser realmente malas porque “sería muy improbable que tantos hombres preclaros hayan podido discurrir de modo tan tajante [en ningún momento de la lectura dejó de toparse con] algún párrafo o capítulo que acusara y despreciara a las mujeres”.

Me preguntaba cuáles podrían ser las razones que llevan a tantos hombres, clérigos, laicos, a vituperar a las mujeres, criticándolas bien de palabra bien en escritos y tratados. No es que sea cosa de un hombre o dos, ni siquiera se trata de ese Mateolo, que nunca gozará de consideración porque su opúsculo no va más allá de la mofa, sino que no hay texto que esté exento de misoginia. (Christine de Pizan, *La Ciudad de las Damas I*, 64).

Christine demanda a de Meung en 1402 ante la reina Isabel de Baviera, a quien le pide que arbitre en la querrela. Jean de Meung le envía un tratado y ella le responde a través de una carta donde toma la defensa de sus hermanas injustamente calumniadas. Por ello, en *La ciudad de las Damas*, relato apologético en el que aplica también el recurso jurídico que aprendió de su marido, comienza a invertir lo escrito contra las mujeres y a expresarse a favor de ellas:

Ahora los hombres pretenden que todas las mujeres tienen que ser virtuosas y que hay que lapidar a las que faltan a la virtud. Yo les digo a los hombres que se miren a sí mismos y el que esté libre de pecado que tire la primera piedra. Y ellos, ¿cómo deberían portarse? Porque ten por cierto que cuando los hombres sean perfectos, las mujeres, también lo serán (Christine de Pizan, *La Ciudad de las Damas II*, 225).

¿Deben las mujeres ser educadas o encerradas por el bien de la sociedad? ¿Cómo podría contenerse la sexualidad de las mujeres y evitar que amenazara la salvación de los hombres?

Por eso me sorprende aún más que pueda retomarse ese tópico tan extendido entre los hombres –como vuelve a proclamarlo Jean de Meung en su *Roman de la Rose*, y no es el único autor en hacerlo– que afirma que un hombre

nunca debe confiar un secreto a su mujer porque ella no podrá callárselo.  
(Christine de Pizan, *La Ciudad de las Damas* II, 184).

En contraposición a esas emociones negativas, ‘sueña’ que la visitan tres virtudes, una alejada de cuestiones impuestas o ‘reveladas’ será la Razón, otra la Rectitud y la última la Justicia, las tres le permitirán argumentar contra los despectivos estereotipos misóginos. En su escrito entrevemos que su conocimiento de muchas mujeres ilustres de la historia le permite revertir esas emociones negativas en positivas y apologéticas.

Volviendo sobre esas cosas en mi mente yo, que he nacido mujer, me puse a examinar mi carácter y mi conducta y también la de otras muchas mujeres que he tenido ocasión de frecuentar, tanto princesas y grandes damas como mujeres de mediana y modesta condición... (Christine de Pizan, *La Ciudad de las Damas* I, 64).

Sospechamos que, en gran medida, la querrela comienza a manifestarse públicamente en este siglo XV y a generar numerosos escritos, las mujeres se hacen ‘leer’ y escuchar, sobrepasan la prohibición, muchas veces a cambio de su vida, dando lugar a la expresión de aquello que sus emociones le propician, también hallaremos varones hablando beneficiosamente de las mujeres, rescatando el valor, la diferencia y las relaciones entre ambos sexos. “Por qué rechazas lo que sabes con toda certeza para adoptar una opinión en la que no crees, ni te reconoces, porque sólo está fundada sobre los prejuicios de los demás” (Christine de Pizan, *La Ciudad de las Damas* I, 66).

La viudez de Christine no es debilidad, sino un estado que permite mostrar su fortaleza, no ha de ser comparada con un varón, ella no lo es, sino una mujer y, como tal, capaz de criar a sus hijos y, a sí misma, criarse como ‘mujer’. Una mujer con su educación exquisita, posible en una época que quiere mostrar esa situación como ‘imposible’. Consideramos que, al igual que Otloh y al igual que tantos varones y mujeres, propicia la necesidad de educación, que irá unida al enriquecimiento espiritual como ejes liberadores ante los ataques misóginos. Concluye con pasión y emoción:

Finalmente, a todas vosotras, mujeres de alta, media y baja condición, que nunca os falte conciencia y lucidez para poder defender vuestro honor contra nuestros enemigos. Veréis cómo los hombres os acusan de los peores defectos, ¡quitadles las máscaras, que nuestras brillantes cualidades demuestren la falsedad de sus ataques!... Huid, queridas amigas, huid de los labios y sonrisas que esconden envenenados dardos que luego os han de doler.

Alegraos apurando gustosamente el saber y cultivad vuestros méritos. Así crecerá gozosamente nuestra Ciudad. (Christine de Pizan, *La Ciudad de las Damas* III, 274).

Construye su obra a partir de ‘pasión’ y ‘emoción’. Como obras inspiradores cita *De civitatis Dei*, de Agustín de Hipona: *Gloriosa dicta sunt de te, Civitas Dei*, en la segunda parte cap. XVIII y también *De Mulieribus Claris* de Giovanni Bocaccio.

## 5. Reflexiones

Al inicio de este artículo nos preguntamos si las emociones merecen un juicio de valor. Si consideramos que no lo merecen, entonces ¿por qué se las intenta dominar, asfixiar? ¿Habría una ‘tiranía’ de las emociones? Esta ‘acatada’ modelización sobre ellas es ejercida, tal vez, por una especie de superestructura o, como dijera Foucault, en otro ámbito, una red invisible constituida por variados centros de poder. Como hemos señalado: los padres, las personas circundantes, la publicidad, las redes sociales, la escuela, los espacios laborales... son los que llevarían a cabo la nombrada modelización para estos modos de relaciones y reacciones, nos acercan a unas personas y/o espacios y nos alejan de otras. No obstante ‘sabemos’ que no podemos expresar alguna de nuestras emociones cómo el llanto o la risa. Por ejemplo, el llanto ante un dolor del cuerpo o del alma que continúa siendo asociado, mayormente, al género: los varones no lloran, los varones no pueden llorar, aunque lo necesiten, hay un algo instituido que se los impediría. A las mujeres, en cambio, se las suele estigmatizar como propensas al llanto, siendo ‘utilitaristas’ de él y, por esta expresión, por ejemplo, tendrían una menor tolerancia al dolor que los varones. Algunas personas sabemos que todo esto es mero prejuicio que se mantiene en determinados ámbitos sociales como mecanismos de ‘control’ y juzgamiento hacia una persona según su género.

De este modo intentamos expresar la diversidad propia y ajena ante las emociones.

¿Podremos en la época que estamos viviendo, con estas características de ruptura entre ‘yo y los otros’ en tanto idea de comunidad, imposibilidad de vivir el ‘nosotros’, ocupados solo en el yo, alcanzar la certeza de haber logrado el dominio de nuestra propia alma como para poder vivir satisfactoriamente?

Con este discurrir pretendemos fortalecer el espacio de interioridad en cuanto reconocimiento de los condicionamientos que nos constituyen –por aceptación o por

rechazo—, de los que no siempre somos conocedores y que nos indican de qué modo nuestro ‘yo’ es el resultado del cúmulo de emociones que vivenciamos, como intentamos mostrar en los tres pensadores de una Edad Media cercana y lejana cuyas resonancias llegan a nuestros días.

**Christine de Pizán y la problematización de los límites de género en relatos del Libro de la Mutación de Fortuna y el Libro de la Ciudad de las Damas**

**Christine de Pizán e a problematização dos limites de gênero nas histórias do *Livro da Fortuna Mutação* e do *Livro da Cidade das Mulheres***

**Christine de Pizán and the problematization of gender limits in stories from the *Book of Fortune's Mutation* and the *Book of the City of Ladies***

*Mariano Gabriel Pacheco*

**Resumen**

En el presente trabajo, analizaremos tres historias narradas en obras escritas por Christine de Pizán entre los años 1403 y 1404. El punto que todas ellas tienen en común, es desafiar los límites del binarismo de género. En *el Libro de la Mutación de Fortuna*, es la propia Christine quien relata en primera persona una metamorfosis que la convirtió en varón para poder manejar un barco en medio de una tormenta. En *el Libro de la Ciudad de las Damas*, Justicia presenta, entre todas las mujeres que se sumaban a la conformación de la ciudad, a Marina y Eufrosina. Ambas santas vivieron sus vidas vistiendo ropajes de varón y utilizando nombres masculinos. En el análisis de estos tres relatos, intentaremos sacar algunas conclusiones respecto a cómo toma Christine las nociones de género, consideraremos desde una perspectiva topológica cómo utiliza el lenguaje metafórico; intentaremos elucidar como se relaciona con los autores que le sirven de fuente, en qué medida podemos considerar que nuestra autora modificó una situación de injusticia epistémica donde las mujeres no eran consideradas sujetos capaces de conocimiento y autonomía; y que rol tienen las emociones en el camino que atraviesan las protagonistas. Consideramos que Christine utiliza el recurso del cambio sexo-genérico no para adscribir a la concepción de que la mujer debe ‘masculinizarse’ sino para refutar que las características adjudicadas al varón fueran efectivamente exclusivas, que utiliza el juego de conceptos de género para reivindicar una imagen de mujer capaz de conocer, realizar cualquier tarea y hacerse cargo de su propia vida.

**Palabras clave:** Christine de Pizán – género – travestismo – emociones – mujer

## Resumo

Neste artigo, analisaremos três histórias contadas em obras escritas por Christine de Pizán entre os anos 1403 e 1404. O ponto que todas elas têm em comum é desafiar os limites do binário de gênero. No Livro da Mutação da Fortuna, é a própria Christine quem narra na primeira pessoa uma metamorfose que a transformou em homem para poder manejar um navio no meio de uma tempestade. No Livro da Cidade das Mulheres, Justiça apresenta, entre todas as mulheres que integraram a maquiagem da cidade, Marina e Eufrosina. Ambos os santos viveram suas vidas vestindo roupas masculinas e usando nomes masculinos. Na análise dessas três histórias, tentaremos tirar algumas conclusões a respeito de como Christine interpreta as noções de gênero, consideraremos desde uma perspectiva tropológica como ela usa a linguagem metafórica; Tentaremos elucidar como ela se relaciona com as autoras que a servem de fonte, em que medida podemos considerar que nossa autora modificou uma situação de injustiça epistêmica em que as mulheres não eram consideradas sujeitos capazes de conhecimento e autonomia; e que papel as emoções desempenham no caminho percorrido pelos protagonistas. Consideramos que Christine utiliza o recurso da mudança de gênero-gênero não para atribuir à concepção de que a mulher deveria ser “masculinizada”, mas para refutar que as características atribuídas ao homem eram efetivamente exclusivas, que ela usa o jogo de conceitos de gênero para reivindicar uma imagem de uma mulher capaz de saber, de realizar qualquer tarefa e de se responsabilizar pela própria vida.

**Palavras-chave:** Christine de Pizán - gênero - travesti - emoções - mulher

## Abstract

In the present work, we will analyze three stories told in texts written by Christine de Pizan between the years 1403 and 1404. They all have a common point: Defying the limits of gender binarism. In the *Book of the Mutability of Fortune*, Christine herself narrates in first person a metamorphosis where she is transformed into a man to be able to guide a ship in the middle of a storm. In the *Book of the City of the Ladies*, Justice presents, among all the woman who added up to conform the city, Marina and Eufrosina. Both of these saints lived their lives wearing man's clothing and using masculine names. In the analysis of these three tales, we will try to make some conclusions about how Christine thinks the gender notions; we will consider from a tropologic perspective how she uses metaphorical language; we will try to elucidate how she relates to authors she bases on, in which measure we can consider that our writer modified a situation of epistemic injustice where women were not considered subjects capable of knowledge and autonomy; and which role do emotions have in the path of our protagonists. We consider that Christine uses the sexual-generic change recourse not to adhere to the conception that women must ‘masculinize’, but to refute that characteristics awarded to men were effectively exclusive; that she plays with gender conceptions to vindicate an image of women capable of knowing, accomplishing any task and take charge of her own life.

**Keywords:** Christine de Pizán – gender – travestism – emotions – woman

\*\*\*

## Introducción

En el presente trabajo, analizaremos tres historias narradas en obras escritas por Christine de Pizán entre los años 1403 y 1404. El punto que todas ellas tienen en común, es desafiar los límites del binarismo de género. En *el Libro de la Mutación de Fortuna*, es la propia Christine quien relata en primera persona una metamorfosis que la convirtió en varón para poder manejar un barco en medio de una tormenta. En el *Libro de la Ciudad de las Damas*, Justicia presenta, entre todas las mujeres que se sumaban a la conformación de la ciudad, a Marina y Eufrosina. Estas dos santas vivieron sus vidas vistiendo ropajes de varón y utilizando nombres masculinos. En el análisis de estos tres relatos, intentaremos sacar algunas conclusiones respecto a cómo toma Christine las nociones ‘varón’ y ‘mujer’, que rol tienen las emociones en el camino que atraviesan las protagonistas y en qué medida podemos considerar que nuestra autora modificó una situación de injusticia epistémica, donde las mujeres no eran consideradas sujetos capaces de conocimiento y autonomía.

Nos deslizaremos entre líneas de interpretación acordes a la comprensión de las fuentes y el contexto de la autora y líneas contemporáneas. De esta forma, no temeremos contrastar elementos del pensamiento de Christine con conceptos como el ya mencionado de injusticia epistémica de Miranda Fricker, o la perspectiva tropológica de Hayden White. Más bien lo haremos intentando hacer evidente cuando lo realizamos, para evitar confusiones y anacronismos. Si bien consideramos que el plano de la interpretación filosófica debe guardar un fuerte respeto a los sentidos originales de los textos, también somos conscientes de estar trabajando sobre textos literarios, que no pueden dejar de ofrecer una semiosis abierta al lector de las distintas épocas.

El trabajo se dividirá en cuatro partes principales: En la primera, realizaremos una breve reposición de datos biográficos de Christine de Pizán, los cuales nos serán fundamentales para la interpretación de sus escritos. Cabe aclarar que no se espera realizar una biografía completa sino tan solo destacar los hitos de su vida pertinentes a nuestra labor. En la segunda trabajaremos sobre fragmentos del *Libro de la Mutación de la Fortuna*, apoyándonos también en la lectura de fragmentos de *El camino del largo estudio*, escrito por Christine tan solo un año antes, para llegar a una interpretación en términos tropológicos. En la tercera parte, trabajaremos con los dos relatos de travestismo presentes en el *Libro III* del *Libro de la Ciudad de las Damas* y los interpretaremos a la luz de algunas de sus fuentes, de otras partes del mismo libro y de



la noción de injusticia epistémica. En la cuarta, realizaremos una breve reflexión final sobre el rol de las emociones en los relatos analizados.

### **1.- Breve reposición biográfica<sup>1</sup>**

Christine nació en Venecia en 1364. En 1368, su familia se instaló en Francia, en la corte del rey Carlos V de Valois. Su padre, Tomasso di Pizzano, se desempeñaba como médico y astrologo real y se encargó, mediante el favor del rey, de que a su hija se le garantizara una formación humanista digna de una princesa. Christine creció dentro del particular ambiente de una corte donde Carlos V había hecho entrar en la biblioteca de la corona más de mil libros que incluían numerosos textos árabes y traducciones de Aristóteles. En el *Libro de la Ciudad de las Damas*, Christine narra que su padre quería que ella se dedique a la ciencia, mientras que su madre prefería que se mantenga ocupada en tareas del hogar<sup>2</sup>. Sin embargo, la influencia que tuvo la madre de Christine en su posterior pensamiento es grande. Era ella quien por las noches le leía a su hija las páginas de la *Leyenda Aurea* de Jacobo de Vorágine, texto que, como veremos, influyó una parte considerable de *La Ciudad de las Damas*.

En 1379, a sus 15 años, Christine fue casada con Étienne da Castel, joven que oficiaría como notario real en la corte. Pese a que ella narra en repetidas ocasiones que fue muy feliz durante su matrimonio, por estos años comenzarían las desgracias que dan origen a las reflexiones del *Libro de la Mutación de Fortuna*. En 1380 murió Carlos V. Esto dejó en una situación complicada a Tomasso, padre de Christine, y a toda la familia, al perder a su principal protector y no gozar de la simpatía del Delfín y la reina Isabeau. Comenzaron a endeudarse lentamente. Pocos años después, en 1386, fue el propio Tomasso quien murió. En 1389 falleció Étienne, víctima de la peste. A sus 25 años, Christine había quedado viuda, a cargo de sus tres hijos y su anciana madre. Luego de tal suma de desgracias, debió enfrentar 13 años de litigios para poder mantener los bienes de su padre y de su marido. Durante esos duros años de viudez, conflictos y

---

<sup>1</sup> Los datos biográficos expresados son un cotejo de LEMARCHAND, M.-J., “Introducción” en CHRISTINE DE PIZÁN, *El libro de la Ciudad de Las Damas*, Madrid, Siruela, 2001. Y HERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M.V., “Introducción” en CHRISTINE DE PIZÁN, *El Camino del Largo Estudio*, Sevilla, Arcibel, 2017.

<sup>2</sup> CHRISTINE DE PIZÁN, *El libro de la Ciudad de Las Damas*, Madrid, Siruela, 2001, pp. 199.

enfrentar las penurias económicas, es que Christine volvió a sumergirse en el estudio y desarrolló sus dotes como escritora.

## 2.- Mutaciones de Fortuna

Christine narra sus años de tristeza en una serie de poemas alegóricos escritos en los primeros años del Siglo XV. En *El camino del largo estudio* se refiere al proceso intelectual y espiritual que atravesó en sus días de dolor y como salió de ellos. Uno de los hitos que refiere es la lectura de la *Consolación de la Filosofía* de Boecio:

Allí me quedé, recogida, / y era ya noche cerrada; / pedí que me trajeran luz/  
por ver si me liberaba / del dolor que me acongojaba, / entreteniéndome con  
algún libro, / o pasando el tiempo al menos. / Y entonces cayó en mis manos  
/ un libro que me gustó mucho, / me sacó de mi desazón / y de mi  
desolación: / era La Consolación / de Boecio, el provechoso<sup>3</sup>

María Vicenta Hernández Álvarez (2017), p. 23, señala que Christine posiblemente haya leído a Boecio a través de la traducción de Jean de Meun (el mismo con el que nuestra autora polemizaría duramente en la Querrela del *Roman de la Rose*). La influencia boeciana explica la fuerte presencia de Fortuna en el poema tan solo un año posterior, *Mutación de Fortuna*. Este otorga una particular centralidad a la figura de la diosa, pero Fortuna es un personaje recurrente de otras obras de Christine, incluso de *La Ciudad de las Damas* y un personaje recurrente también de los autores que más cercanamente influenciaron a Christine como Francesco Petrarca, cuya obra *De los remedios contra prospera y adversa Fortuna* fue traducida en la corte de Carlos V. Tanto en *El Camino* como en *Mutación*, Christine escribe en primera persona, forja un yo lírico con un anclaje muy fuerte en la historia de su vida y en su rol de escritora. Numerosas veces se describe a sí misma encerrada en su estudio, entregada a la lectura y la escritura.

En el *Libro de la Mutación de Fortuna*, Christine, que se describe a sí misma luchando por pilotar un barco en medio de una tormenta, narra en primera persona como la diosa la transforma en varón.

---

<sup>3</sup> CHRISTINE DE PIZÁN, *El Camino del Largo Estudio*, Sevilla, Arcibel, 2017, pp. 58.

Or est il temps que je raconte ... / Comment de femme homme devins .../  
Qui trop est chose merveillable / Et si n'est mençonge, ne fable, / A parler  
selon methafore, / Qui pas ne met verité fore, / Car Fortune a bien la  
puissance / Sur ceulx de son obeissance / Faire miracles trop greigneurs.  
(*Mutación*, 1025-1037)<sup>4</sup>

Nos resulta fundamental destacar primeramente que Christine hace mención explícita del uso de la metáfora y aclara que “no es mentira ni fábula”. Suzanne Conklin Akbari tiene un trabajo llamado *Metaphor and Metamorphosis in the Ovide moralisé and Christine de Pizan's Mutacion de Fortune*, donde aporta buenas herramientas para pensar la relación entre metáfora y metamorfosis. Tendremos presente esta línea de interpretación, aunque para retomarla por nuestro propio camino.

Dos antecedentes a la transformación sufrida por Christine en la *Mutación*, están en las *Metamorfosis* de Ovidio, fuente a la que Christine tenía acceso muy probablemente a través de las traducciones que circulaban bajo el nombre de *Ovidio Moralizado*. Una es la metamorfosis de Tiresias, de quien en el libro tercero de las *Metamorfosis* se dice que pasó siete otoños hecho hembra. Pero la metamorfosis que más se asemeja a la de Christine está presente en el libro noveno y es la historia de Ifis: Ligdo, el posteriormente padre de Ifis, había ordenado que, si le nacía una hija mujer, esta sería asesinada. Su esposa, Teletusa, estaba encinta al momento de escuchar tan terrible condena. Al nacer Ifis como niña, decide ocultarle a su marido el verdadero sexo de la criatura y decirle que es un varón. Ifis crece con tocado de varón, usa ropa de varón, y todo marcha correctamente hasta que su padre la (lo) promete en casamiento a una joven. Ante la inminencia de que se descubra el engaño, Ifis y Teletusa ruegan por el auxilio de la diosa Isis. Finalmente:

No tranquila, ciertamente, pero del fausto augurio contenta, /la madre sale del templo; la sigue su acompañante, Ifis, al ella marchar, / de lo acostumbrado con paso más grande, y no su albor en su rostro / permanece, y sus fuerzas se acrecen, y más acre su mismo / rostro es, y más breve la medida de sus no acicalados cabellos, / y más vigor le asiste que tuvo de mujer. Pues la que / mujer poco antes eras, un muchacho eres<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Fragmento de *Mutación de Fortuna* citado en: AKBARI, Suzanne, “Metaphor and Metamorphosis in the Ovide Moralisé and Christine De Pizan's Mutacion De Fortune”. en *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. Ed. Alison Keith and Stephen Rupp., 2007, pp. 81. Mantuvimos la cita en francés ante la imposibilidad de acceder a una correcta traducción al castellano.

<sup>5</sup> OVIDIO, *Metamorfosis*, traducción de Ana Pérez Vega, recuperado de [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/metamorfosis--0/html/ff8ccec6-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_10.html#I\\_25](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/metamorfosis--0/html/ff8ccec6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_10.html#I_25)

Como Ifis, Christine fue en la *Mutación* transformada físicamente en varón por la obra de una diosa que de ella se apiadó. La transformación física tiene una particular importancia, en la narración de Christine se resaltan también los cambios corporales:

Si me senti trop legiere / Que ne souloye et que ma chiere / Estoit muee et enforcie / Et m'voix forment engrossie/ Et corp plus dur et plus isnel, / Mais choit de mon doy fu l'anel / Qu'y meneüs donné m'avoit, / Don't me pesa, et bien deoit, / Car je l'amoie chèrement. / Plus ne me tins en la parece / De plour, qui croissout ma destrece. / Fort et hardi cuer me trovay, / Dont m'esbahi, mas j'esprovay / Que vray home fus devenu. (*Mutación*, 1347-1361)<sup>6</sup>

En el plano físico se opera una completa metamorfosis, una mutación. Así como Ifis, Christine describe las características masculinas en su cuerpo que la hacen más fuerte. Sin embargo, consideramos que este es un momento importante para comprender la solidaridad entre metáfora y metamorfosis. Recordemos que la *Mutación* se escribe frente a los eventos de la vida de Christine en que tuvo que hacerse cargo de tareas que eran consideradas eminentemente masculinas, debió mantener económicamente a sus hijos y a su madre, debió litigar, debió trabajar, escribir y para ello estudió profusamente. Ella eligió no volver a casarse, tomó en cambio en sus propias manos las tareas que su particular fortuna le deparó. Más adelante en el poema, Christine expresa que le gustaría regresar como mujer y ser oída, pero debe aprender a ser un verdadero hombre. Asimismo, contamos con el texto inmediatamente posterior de *La Ciudad de las Damas* donde Christine hace más evidente que nunca antes su proyecto de reivindicar a la mujer como sujeto, como capaz de tener conocimiento, de poseer virtudes, de realizar proezas, sin necesidad de un apoyo masculino. Esto nos permite afirmar que lo que está haciendo en la *Mutación* no es continuar con la antigua línea de pensamiento que consideraba que la mujer para ser válida debía “masculinizarse”<sup>7</sup>, sino subvertirla, usarla para mutar el propio concepto.

Autores que han trabajado sobre el travestismo femenino en el medioevo como Vern Bullough<sup>8</sup> y Kirk Ambrose<sup>9</sup>, coinciden en que la masculinización de la mujer era

---

<sup>6</sup> Citado en WEISL, A., “How to be a Man, Though Female: Changing Sex in Medieval Romance”, en *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality* 45, no. 2 (2009), pp. 111.

<sup>7</sup> Esta línea de pensamiento la hemos comenzado a explorar en un artículo previo: PACHECO, M., “Algunos límites del concepto de ‘mujer’ en Agustín de Hipona y Jerónimo de Estridón” en *Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval: II Coloquio Intercongresos*, RLFM, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2020.

<sup>8</sup> BULLOUGH, V., “Transvestites in the middle ages”, *American Journal of Sociology*, Vol. 79, N. 6, 1974. pp. 1381-1394.

relativamente aceptada bajo el presupuesto de que esta era racionalmente inferior al varón, de que en ella primaba el peso del pecado de Eva y dominaba la lujuria, que era fácil de engañar e incitaba a la tentación al varón, pero al negar su sexo femenino, mantenerse vírgenes, y entregarse a Cristo, podían ‘hacerse varón’ espiritualmente. Esto no es, definitivamente, lo que Christine de Pizán está afirmando. Consideramos que su intención con la transformación de la *Mutación* justamente la opuesta: Afirmar que la mujer puede realizar tareas consideradas de hombre, sin dejar de ser mujer. Por esto la solidaridad entre metamorfosis y metáfora. En el plano narrativo, se da una metamorfosis física, la Christine ficcional narrada por la Christine autora se vuelve materialmente varón, sus brazos se hacen más fuertes, etc. Pero la reivindicación explícita del uso de la metáfora en el texto, establece también una distancia irónica respecto a esa metamorfosis, nos advierte de que se da en el contexto de una alegoría, de que busca no decir directamente sino dejar entrever y dar a entender. Suzanne Conklin Akbari afirma que, en Ovidio, la metamorfosis no es la conversión de una cosa en otra sino el modo en que la forma exterior pasa a reflejar la forma interior. Mas lo que aquí debemos poner en duda es de que se trata esa ‘forma interior’ masculina. Tras la metamorfosis metafórica, lo que se esconde no es el desenvolvimiento de un varón interior que sería el único capaz de comandar el barco, sino el cambio de significado de lo que es ser mujer, el cambio de sentido del concepto, la propia metáfora ‘mujer’.

Al decir esto último introducimos una perspectiva extrínseca al texto, donde lo que se afirma explícitamente como metáfora es la narración misma. Sin embargo, nosotros consideraremos la posibilidad de comprender a los propios conceptos de género como tropos, como figuras del lenguaje<sup>10</sup> mediante las cuales la conciencia humana experiencia, clasifica, y analiza la realidad; establece relaciones, jerarquías, etc. Si salimos de una perspectiva esencialista del género, esta posibilidad se hace patente. Por eso, como lectores de Christine nos interesa señalar el recurso textual de uso del lenguaje explícitamente metafórico, alegórico, para modificar un tipo de metáfora más oculta, aquella que asocia a un concepto de género con la supuesta incapacidad de realizar tareas intelectuales, liderar una familia, etc. En el caso de nuestra autora, modificar el concepto para que incorpore las cosas que ella materialmente ya estaba

---

<sup>9</sup> AMBROSE, K., “Two cases of Female Cross-Undressing in Medieval Art and Literature”. En *Source: Notes in the History of Art* 23, n° 3 (2004): pp. 7-14.

<sup>10</sup> WHITE, H., *Trópicos del discurso*, Prometeo, Buenos Aires, 2019.

haciendo, pero que se suponía que no podían ser hechas por una mujer. Las implicancias políticas y éticas de este escrito de Christine del que solo hemos analizado algunos fragmentos, son aún abrumadoras y esperamos poder continuarlas en futuras producciones.

### **3.- Las damas que fueron varones**

En el Libro Tercero de *La Ciudad de las Damas*, Justicia relata a Christine dos historias que involucran el travestismo femenino. La primera de ellas es la de Santa Marina<sup>11</sup>. En esta historia se relata que un hombre había dejado a su hija al cuidado de unos parientes para tomar los hábitos, pero que cada día la Naturaleza le recordaba a la niña y esto le causaba una pena infinita. Por esto, mintió al Abad diciéndole que tenía un hijo varón y solicitó ingresarlo al convento. La niña creció con su padre disfrazada de varón, el padre murió cuando ella tenía 18 años, pero permaneció en el convento sin revelar su verdadero sexo. En una ocasión, debió ir a buscar provisiones a una aldea cercana, donde pasó la noche en una posada. Tiempo después apareció embarazada la hija del posadero, quien fue obligada por su padre a revelar de quien era el niño y acusó a Marina, que había estado en la posada vestida de hombre y bajo el nombre de Marín. Marina, en lugar de negar su responsabilidad, aceptó al niño como suyo, incluso cuando ello le valió la expulsión del monasterio y vivir alimentando al niño de mendrugos de pan que le arrojaban. Ante los ruegos de los frailes, el abad la volvió a dejar entrar al convento, pero le encomendó duras tareas y poco tiempo después, Marina murió. Al amortajarla, se supo por primera vez que era mujer, tras lo cual los monjes se lamentaron y alabaron su santidad.

La siguiente historia es la de la beata Eufrosina<sup>12</sup>, una virgen de Alejandría que huyó de su padre ante la insistencia de este en darle esposo, ya que quería mantener su virginidad y consagrarse a Dios. Se refugió, disfrazada de hombre, en el mismo convento donde había estado Marina. El padre de Eufrosina, destrozado por el dolor de la ausencia de su hija, visitaba diariamente al abad y pedía que los monjes rueguen por la suerte de su niña. El abad recomendó al hombre charlar con un joven monje llamado Esmaragdo, el cual estaba tan iluminado que en su presencia todos encontraban

---

<sup>11</sup> CHRISTINE DE PIZÁN, *El Libro de la Ciudad de las Damas*, op. cit., pp. 265.

<sup>12</sup> Ibid., pp. 266.

consuelo. Esmaragdo no era otra persona que Eufrosina vestida de monje varón, pero, bajo los atavíos masculinos, su padre no la reconoció. Esmaragdo le dijo al desolado padre que su hija servía a Dios en un lugar seguro y que él volvería a verla antes de morir, llenándose de alegría. El padre volvió a sentirse alegre creyendo que Esmaragdo había hablado bajo inspiración divina. Cuarenta años después de haber ingresado en el monasterio, Eufrosina/Esmaragdo enfermó gravemente y murió. Al morir, apretaba en el puño un papel que ningún monje logró arrancarle, pero que sí pudo tomar su padre, ante el cual la mano se abrió para darle el escrito. En el texto, se contaba la verdadera identidad de Esmaragdo y se pedía que solo el padre fuera quien preparara el cadáver para la sepultura.

Una tercera historia presente en *La Ciudad de las Damas* donde se problematiza la caracterización de género es la de la reina Hipsicratea<sup>13</sup>, de quien se cuenta que acompañaba en batalla a su esposo, el rey Mitrídates. Se narra que como la ropa de mujer no era adecuada para las circunstancias, Hipsicratea se cortó el cabello para tener aspecto varonil, se quitó anillos y pulseras, dobló su cuerpo bajo el peso de la armadura y sus miembros se volvieron llenos de musculatura. Es pertinente mencionar esta historia por este contraste entre el rol de la reina y como debía vestir, pero no interesa principalmente a nuestro tema, ya que Hipsicratea nunca fue llamada varón, ni dijo serlo, peleaba junto a su marido, aún con su aspecto ‘masculino’.

Lo primero que debemos hacer luego de haber resumido brevemente estas historias, es intentar trazar algunos de sus antecedentes. Las historias de mujeres santas que habían practicado el travestismo están presentes en algunos textos fundamentales de la hagiografía medieval. Uno de ellos, la *Leyenda Dorada* de Jacobo de Vorágine, escrita por el entonces obispo de Génova entre los años 1250 y 1280. En la versión de la *Leyenda* de que dispusimos para este trabajo, la traducción al inglés realizada por William Caxton en 1483<sup>14</sup>, la historia de Marina aparece prácticamente igual a como la relata Christine (algunas de las diferencias son la edad que tenía Marina al morir su padre, 18 en la versión de Christine y 27 en la de Santiago de Vorágine traducido por Caxton, así como que, en esta última, la mujer que injurió a Marina es luego visitada y atormentada por un demonio). Resulta interesante recordar que la *Leyenda Dorada* es

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp.172.

<sup>14</sup> JACOBO DE VORÁGINE, *The Golden Legend*, trad. William Caxton, Eurologos, 2007, Disponible en: <http://www.intratext.com/ixt/ENG1293/>

nombrada por Christine entre los libros que su madre le leía de pequeña por las noches. En su obra cumbre donde defiende la habilidad de las mujeres para realizar toda tarea, Christine retoma historias que había escuchado por primera vez de boca de su madre, quien en su momento se oponía a la voluntad de Tomazzo di Pizano de que la niña creciera para dedicarse al estudio y la ciencia.

La historia de Eufrosina aparece, como también otra versión de la historia de Marina, en el *Espejo de la Historia* de Vincent de Beauvais<sup>15</sup>, libro escrito en el siglo XIII y que Christine también había leído en su juventud. En la *Leyenda Aurea* aparecen también historias como la de Margarita Pelagia, que huyó como Eufrosina de un matrimonio para salvaguardar su virginidad, pero, como Marina, es acusada de embarazar a una mujer y por ello condenada. Aparece también tanto en el texto de Jacobo de Vorágine como en el de Vincent de Beauvais la historia de Eugenia, santa que también practicó el travestismo y fue acusada de seducir a una mujer. Nombramos estas dos historias que no aparecen en los escritos de Christine que nos ocupan con intención de echar un poco de luz sobre la naturaleza de las leyendas de Marina y Eufrosina. Son tan similares las variantes de historias de travestismo femenino que aparecen en distintos textos medievales, que es factible pensar que se trata de la misma historia diversificada en versiones por las leyendas orales. Los elementos comunes son la preservación de la virginidad, el ascetismo, la entrega a Dios y en gran parte de los casos, el sufrir falsas acusaciones.

En su particular *compilatio* que funciona como enorme alegato en defensa del sexo femenino, Christine retoma estas historias pero utilizándolas para su propio proyecto: Marie-José Lemarchand (2001), p. 30., señala que el *Libro de la Ciudad de las Damas* se vale del recurso de la descontextualización. Retoma historias de mujeres de distintas épocas, de diosas, de santas, situándolas en el mismo contexto de su ciudad ideal, no resalta en sus historias lo que tengan de divino, milagroso o heroico, sino el que hayan destacado como mujeres, refutando a los hombres que vilipendian las capacidades del sexo femenino. Una vez más, Christine se nutre de una tradición para invertir su sentido: En el Libro I de *La Ciudad de las Damas*, la dama Razón había dicho a la acongojada escritora: “Yo te recomiendo que des la vuelta a los escritos donde desprecian a las mujeres para sacarles partido en provecho tuyo, cualesquiera que sean

---

<sup>15</sup> VICENTE DE BEAUVAIS, *Speculum Historiale*, Venetiis, Hermannus Liechtenstein, 1494. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/speculum-historiale-0/>



sus intenciones”<sup>16</sup>. Este será el mecanismo de Christine durante todo el texto. Si las historias de estas santas eran tradicionalmente interpretadas como una reivindicación de las mujeres que mantenían su virginidad aún a costa de negar su sexo, que se ‘masculinizaban’ y superaban sus limitaciones femeninas, pero frente a la adversidad agachaban la cabeza con sumisión y no pecaban de orgullo, Christine las retoma pero no para hablar de ellas en tanto hombres devenidos sino de ellas en tanto mujeres. Como había sido la metamorfosis, aquí el travestismo opera como excusa para la reivindicación del sexo femenino como tal, no hace Christine un llamado a que las mujeres actúen varoniles, ni a que se travistan, ni a que envidien a los hombres, sino que reivindica como mujeres a aquellas que debieron vestir como hombres para evitar un destino que no deseaban. Hay incluso una afirmación de Lemarchand (2001) p. 49 que acompañamos y es que en la manera en que Christine recupera la historia de estas vírgenes, la virginidad no implica pureza sino independencia y fuerza, implica la posibilidad de liberarse del yugo matrimonial. La misma Christine en sus auto-semblanzas en que se narra encerrada entre libros, se hace parte de esta línea que se puede considerar la de la clausura como liberación.

Lemarchand (2001) nos ofrece más argumentos para examinar cómo hace Christine el trabajo de inversión de sentidos respecto a sus fuentes. Ella señala que la principal fuente de *La Ciudad de las Damas* es el *De claris mulieribus* de Giovanni Boccaccio<sup>17</sup>, afirmación que se puede comprobar fácilmente al observar la numerosísima cantidad de veces que el florentino es citado en el escrito de la veneciana. Este libro, escrito por el autor de *El Decamerón* entre 1361 y 1362, es también una compilación de vidas de mujeres, pero no sigue ninguna estructura narrativa en particular, a diferencia de *La Ciudad de las Damas*. No obstante lo cual, durante años se creyó que este último no era más que una traducción francesa de la obra de Boccaccio. En *De claris mulieribus* todos los relatos tienen una estructura similar a fin de que se puedan identificar fácilmente los hechos ejemplares, y de estos el autor afirma que las mujeres lo lograron *mentita sexum*, es decir, a pesar de ser mujeres. En el transcurso del texto, Christine hace numerosas alusiones a estos comentarios despectivos del escritor florentino o los cita para subrayarlos, como en la historia de Proba la romana: “Fue ciertamente admirable que

---

<sup>16</sup> CHRISTINE DE PIZÁN, *El Libro de la Ciudad de las Damas*, op. cit., pp. 67.

<sup>17</sup> BOCCACCIO, G., *De Claris Mulieribus*, Lovaina, Aegidius van der Heerstraten, 1487. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/de-claris-mulieribus/>

un proyecto tan ambicioso naciera del cerebro de una mujer’, afirma Boccaccio, ‘pero más prodigioso aún que fuera capaz de llevarlo a cabo’<sup>18</sup>. En la historia de Argía, hija del rey Adrasto, escribe:

Así cuenta los hechos Boccaccio: ‘Cuando supo la noble dama Argía que el cuerpo de su marido Polinices yacía sin sepultura en medio de los cadáveres y podridas carroñas de soldados de común muertos allí, ella, loca de dolor, se arrancó la túnica enjoyada y demás signos de realeza y abandonó la blandura de sus suntuosos aposentos. Se sobrepuso a la flaqueza femenina y a la molicie’<sup>19</sup>.

La referencia a la molicie merece ser explicada, ya que Boccaccio hace un juego de palabras entre *mulier* y *mollitie*, por oposición a *virago*, la mujer que se hace fuerte como el hombre. Lemarchand (2001) explica que Boccaccio esboza en sus escritos una doble imagen de la mujer: La de la *dona* inspiradora del amor del *dolce stil nuovo*, pero también la heredera del más pesado juicio eclesiástico, la mujer como cargadora del pecado de Eva, irracional, fácil de confundir, tentadora, que incita a la lujuria y es la perdición de los hombres. Esta segunda imagen de la mujer coincide con la que anteriormente mencionamos como uno de los anclajes de las lecciones moralizantes hallables en las historias de travestismo femenino. Muy distinta es la intención de Christine, que escribe su libro como una discusión con la tradición de filósofos y poetas que tenían tal concepto de la mujer. Recordemos que segundo capítulo del libro I de *La Ciudad* contiene un cuestionamiento a la autoridad de filósofos como Platón, Aristóteles y Agustín en sus doctrinas sobre la mujer, así como la ya mentada recomendación que Razón hace a Christine de que invierta los significados de lo dicho por los poetas<sup>20</sup>.

Mencionamos en la introducción que nos interesaba considerar la noción de injusticia epistémica propuesta por Miranda Fricker. Esta autora define de esta forma a las formas de injusticia que tienen la particularidad de causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento<sup>21</sup>. Dentro de esta definición existe la injusticia testimonial, la que se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a dar un grado de credibilidad disminuido a las palabras de un hablante. Christine parte en *La Ciudad de las Damas* de la tristeza que le producía leer la bajísima opinión que de las mujeres

---

<sup>18</sup> CHRISTINE DE PIZÁN, *El Libro de la Ciudad de las Damas*, op. cit., pp. 121.

<sup>19</sup> Ibid., pp. 176.

<sup>20</sup> Ibid., pp. 67.

<sup>21</sup> FRICKER, M. *Injusticia epistémica, el poder y la ética del conocimiento*, Herder, Barcelona, 2017. pp. 17.

tenían tanto filósofos como poetas, y narra como ella misma llegó a dudar y despreciar su propio juicio:

Al mismo tiempo, sin embargo, yo me empeñaba en acusarlas porque pensaba que sería muy improbable que tantos hombres preclaros, tantos doctores de tan hondo entendimiento y universal clarividencia –me parece que todos habrán tenido que disfrutar de tales facultades– hayan podido discurrir de modo tan tajante y en tantas obras que me era casi imposible encontrar un texto moralizante, cualquiera que fuera el autor, sin toparme antes de llegar al final con algún párrafo o capítulo que acusara o despreciara a las mujeres. Este solo argumento bastaba para llevarme a la conclusión de que todo aquello tenía que ser verdad, si bien mi mente, en su ingenuidad e ignorancia, no podía llegar a reconocer esos grandes defectos que yo misma compartía sin lugar a dudas con las demás mujeres<sup>22</sup>.

La situación de injusticia epistémica allí narrada es tan patente que llega a la propia autora negando su propia capacidad de conocer. La desautorización sistemática del género femenino por parte de aquellos que ostentan los títulos de autoridad epistémica, llegan a que, no solo la sociedad no considera a la mujer como sujeto de conocimiento, sino que ella misma llegue a negarse como tal. Es por esto que decimos que el propósito de Christine puede ser contemporáneamente nombrado como una reversión de una situación de injusticia epistémica, un darse voz a si misma que pretende dar voz a todo su sexo, un tomarse de las autoridades para relativizar su autoridad y hacerse escuchar, un juego con los roles de género donde la mujer se ‘hace varón’, pero solo para reivindicar que todas aquellas tareas consideradas patrimonio exclusivo del varón, son perfectamente realizables por cualquier mujer.

#### **4. Sobre las emociones**

Es pertinente ahora resaltar un elemento que ha estado presente en todos los relatos analizados: El rol de las emociones. Lejos está Christine del rechazo de las pasiones, o de considerar que estas son parte de lo que hace a la mujer susceptible de engaño, o menos racional que el varón. En todas las historias trabajadas, y nuevamente exhibiendo la influencia boeciana, es la tristeza la que funge como motor de cambio. En el *Libro de la Mutación de Fortuna*, es la tristeza por la muerte del padre y el esposo, la desolación al tener que enfrentar en soledad su destino, la que hace a Christine iniciar su viaje alegórico que terminará con ella fortalecida. En el *Libro de la Ciudad de las Damas* es

---

<sup>22</sup> CHRISTINE DE PIZÁN, *El Libro de la Ciudad de las Damas*, op. cit., pp. 64.

la tristeza que la invade por ser mujer y aquello que se ha dicho de las mujeres el punto de partida, orden que vale también para las dos historias que hemos analizado dentro del mismo libro. En el relato correspondiente a Marina, es en primer lugar la tristeza por haber dejado atrás a su hija lo que hace al padre ingresarla en el monasterio y sellar su destino. En el relato de Eufrosina, la tristeza originaria es la que siente el padre al haber escapado su hija de casa y no poder encontrarla.

En el otro lado, aparece siempre el amor como el que garantiza que el camino originado en la tristeza sea provechoso, como el que ofrece una salida. Pero en la escritura de Christine este amor no suele ser el amor de los amoríos. Bien puede ser el amor al estudio. Para Christine, el amor a la ciencia conduce al amor al prójimo y al amor a la justicia. En sus primeros poemas alegóricos, es el amor al conocimiento el que le permite recuperar la alegría perdida con la muerte del varón amado, aun cuando decide no entregarse a otro amor matrimonial. En *La Ciudad de las Damas*, la primera mención del amor la hace Razón, cuando dice:

Pero tú, querida Cristina, por el gran amor con el que te has dedicado a la búsqueda de la verdad en tu largo y asiduo estudio, que te ha retirado del mundo y ha hecho de ti un ser solitario, te has mostrado digna de nuestra visita y has merecido nuestra amistad, que te dará consuelo en tu pena y desasosiego, haciéndote ver con claridad esas cosas que, al nublar tu pensamiento, agitan y perturban tu ánimo<sup>23</sup>.

No implica esto que Christine desprecie el amor familiar, numerosos ejemplos hay de como el amor entre madres, madres, hijos e hijas funciona también como motivación y fuente de proezas, prueba de ello es la historia aquí ya relatada de Eufrosina, donde el amor de la hija logra consolar al padre aún sin que este la reconozca y opera el milagro de que la mano se abra aun después de muerta para revelar a este su verdadera identidad. Sin embargo, parece distinguir entre un amor filial sincero y profundo y el amor que opera como arma de dominación sobre la mujer. En el párrafo final de *La Ciudad de las Damas*, puede leerse: “Huid, damas mías, huid del insensato amor con que os apremian. Huid de la enloquecida pasión cuyos juegos placenteros siempre terminan en perjuicio vuestro”<sup>24</sup>. El amor juega un rol fundamental en los escritos de Christine y lleva a buen puerto los caminos que en la tristeza inician, pero este amor, sostenido en la más profunda de las formas de amor que se nos narran que es el amor a

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 69.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 274.

la sabiduría, muy distinto es de los amoríos circunstanciales contra los que Christine advierte.

## Conclusiones

Hemos atravesado algunos momentos de la obra de Christine de Pizán intentando comprender, a la luz de tres relatos que van más allá del binarismo de género, como funcionaba el pensamiento de esta autora que al día de hoy nos maravilla, respecto a las nociones del género mismo. Nos han interesado estos relatos en particular por su carácter de *rara avis*, por ser puntos límites de la consideración de la relación sexo-género tal como era establecida, con otras herramientas conceptuales, en el tardío medioevo al que perteneció Christine. Lo que consideramos se puede concluir del tratamiento de los tres relatos es que, en todos los casos, la transgresión de los roles de género se hace de cara a modificar lo que se considera socialmente que corresponde a cada uno de ellos. A Christine no parece importarle el travestismo en tanto modificación identitaria permanente, ni parece ella alentarlo como un modo de vida. Lo que opera es, a través de las historias de mujeres que se vuelven, por obra divina o por disfraces, varones, la reivindicación para la mujer del mundo que le estaba vedado, la afirmación de que esta es digna de estar a la altura de cualquiera de los doctos varones o poetas con los que Christine polemiza. Para modificar lo que hoy en día podemos entender como una situación de injusticia epistémica, Christine juega con el lenguaje metafórico y, sin decirlo de esa manera, parece entender que la modificación de lo que un concepto de género abarca, bien puede darse como una batalla de *tropos* en el plano del lenguaje, mientras que ella, con su propia vida, con sus decisiones, sostiene materialmente este cambio conceptual.

La tristeza y el amor conducen a Christine por un viaje en que hará de la literatura un arma con la cual desafiará a algunas de las plumas más fuertes de su época, como Boccaccio o el mismo Jean de Meung. Ella se vale de los recursos del texto, toma sus fuentes, las usa para la construcción de sus relatos, invierte los sentidos y gana las batallas. Hay en Christine muchas lecciones en simultáneo, que esperamos al menos haber logrado vislumbrar: Al mismo tiempo enseña sobre sexualidad, ética y política, pero también sobre literatura y semiótica. Anhelamos haber aportado con este escrito una mínima contribución al pensamiento de esta autora, sobre la que cada vez más se

trabaja, pero de la que aún quedan muchos textos en el olvido, así como sobre las nociones de género en el medioevo, período cuya riqueza y complejidad pudo engendrar mucho del oscurantismo que se le atañe, pero que también engendró, para disfrute de toda la humanidad, una Christine de Pizán.

**Matrizes retóricas na distinção entre prazer e afecção em  
Lorenzo Valla**

**Matrices retóricas en la distinción entre placer y afecto en  
Lorenzo Valla**

**Rhetorical matrixes in the distinction between pleasure and affection  
in Lorenzo Valla**

*Ana Leticia Adami*

**Resumo**

À descoberta do manuscrito de Lucrécio, *De Rerum Natura*, no século XV, é atribuída a causa de uma guinada de retorno ao epicurismo no pensamento de autores humanistas no início da Modernidade. Contudo, a desatenção à data e ao contexto de tal descoberta pode nos levar a uma super-estimação dos efeitos de tal descoberta na cultura daquele tempo, em detrimento da contribuição que outras fontes, descobertas no mesmo período, de fato exerceram nos rumos que a filosofia tomou entre os leitores e pensadores da época. Por exemplo, é sabido que a arte retórica assumiu grande importância entre os autores do Renascimento, e que através de seus estudos, questões comumente ancoradas no âmbito da filosofia moral, como o tema do *moto* das ações, as *emotiones*, passaram a ser amplamente perseguidas e investigadas. Desse modo, procuraremos mostrar como, a partir de três momentos redacionais ou matrizes retóricas, desde a Antiguidade ao Renascimento, um humanista como Lorenzo Valla (1407-1457), na escrita do diálogo *Do Prazer (De Voluptate, 1431)*, pôde chegar a uma abordagem bastante original acerca do expediente do prazer (*voluptas*) na retórica, por meio de uma distinção crucial entre afecção e prazer.

**PALAVRAS-CHAVE:** Valla, Lorenzo – emoções – paixões – Retórica – Epicurismo

**Resumen**

El descubrimiento del manuscrito de Lucrecio, *De Rerum Natura*, en el siglo XV, se atribuye a la causa de un retorno al epicurismo en el pensamiento de los autores humanistas al comienzo de la Modernidad. Sin embargo, la desatención a la fecha y contexto de tal descubrimiento puede llevarnos a sobrestimar los efectos de tal descubrimiento en la cultura de esa época, en detrimento de la contribución que otras fuentes, descubiertas en el mismo período, de hecho ejercieron en las direcciones que la filosofía se apoderó de los lectores y pensadores de la época.

Por ejemplo, se sabe que el arte retórico asumió una gran importancia entre los autores del Renacimiento, y que a través de sus estudios, temas comúnmente anclados en el ámbito de la filosofía moral, como el lema de las acciones, las emociones, se hicieron extensivos. e investigado. De esta forma, intentaremos mostrar cómo, a partir de tres momentos editoriales o matrices retóricas, desde la Antigüedad hasta el Renacimiento, un humanista como Lorenzo Valla (1407-1457), en la redacción del diálogo *Do Prazer* (*De Voluptate*, 1431), supo una aproximación muy original a los placeres del placer (*voluptas*) en retórica, a través de una distinción crucial entre afecto y placer.

**PALABRAS CLAVE:** Lorenzo Valla – emociones – pasiones – Retórica – Epicureísmo

### Abstract

To The discovery of Lucretius' manuscript, *De Rerum Natura*, in the 15th century, is attributed the cause of a turn back to epicureanism in the thinking of humanist authors at the beginning of Modernity. However, inattention to certain data and the context of such a discovery can lead us to an overestimation of the effects of such a discovery on the culture of that time, to the detriment of the contribution that other sources, discovered in the same period, did in fact exercised in the directions that philosophy took among readers and thinkers of the time. For example, it is known that rhetorical art assumed great importance among the authors of the Renaissance, and that through their studies, issues commonly anchored within the scope of moral philosophy, such as the *moto* of actions, *emotiones*, became widely pursued. and investigated. In this way, we will try to show how, from three redactional moments or rhetorical matrices, from Antiquity to the Renaissance, a humanist like Lorenzo Valla (1407-1457), in the writing of the dialogue *On Pleasure* (*De Voluptate*, 1431), was able to arrive at a very original approach about the expedient of pleasure (*voluptas*) in rhetoric, through a crucial distinction between affection and pleasure.

**KEYWORDS:** Valla, Lorenzo – emotions – passions – Rhetoric – Epicureanism

\*\*\*

### Introdução

O tema acerca das emoções, o *moto* das ações (*emotiones*), assume grande relevância no interior dos estudos sobre a Arte Retórica. Não será diferente no período do Renascimento, momento em que os estudos sobre a disciplina adquirem grande prevalência entre os pensadores humanistas. Um caso exemplar, que figurou nos círculos humanistas de Roma, Florença e Pavia, foi a do romano de nascimento, Lorenzo Valla (1407-1457). Ex-aluno de Leonardo Bruni no *Studium* de Florença, futuro professor de retórica em Pavia, Valla, quando ainda muito jovem, apresenta no seu diálogo *De Voluptate* (*Do Prazer*, 1431) uma interessante reflexão acerca dos desejos e dos prazeres para cura dos males da alma, os vícios. Por meio da retomada de uma ética de base epicurista e do seu método terapêutico de cura das paixões, o jovem humanista produz nesta obra uma defesa – contrariando o pensamento estoico – acerca



da importância dos prazeres e dos afetos em nossas vidas, bem como de seu papel no processo de cura dos males da alma. Usando o desejo para mover (e curar) o desejo, o jovem humanista fará da Arte Retórica o seu principal instrumento de cura, isto é, o seu método na terapia epicurista dos desejos.

É bastante usual e verossímil atribuir, em grande medida, a motivação da escrita do diálogo *Do Prazer* por Valla a partir da descoberta do manuscrito *De Rerum Natura* de Lucrécio, por Poggio Bracciolini, em 1417. Esse acontecimento foi ainda mais reforçado entre os estudiosos da obra de Valla, e do tema do epicurismo no Renascimento, graças à escrita do premiado livro *A Virada: o nascimento do mundo moderno*, de Stephen Greenblatt – historiador e crítico literário –, em 2012. Neste volume, uma escrita divertida e agradável toma o lugar dos geralmente tediosos escritos de pesquisa acadêmica, a fim de narrar a aventura da descoberta do livro de Lucrécio por este inigualável caçador de livros, Poggio Bracciolini. Através desta história, Greenblatt tenta descrever como um simples achado deu origem a uma transformação de grandes proporções, situada nas raízes de nossa cultura moderna.

De certo modo, podemos dizer que a intenção narrativa de Greenblatt é cumprida, e sua estratégia, eficaz. Ele traça um breve percurso através de autores e obras da Renascença, bastante conhecidos do grande público (como Morus, Montaigne, Bacon, entre outros), a fim de mostrar quanto o epicurismo de Lucrécio, graças à descoberta de Poggio, mudou o mundo e seu modo de pensar. Entre os autores comentados, ele cita um jovem, pouco menos conhecido, de nome Lorenzo Valla, o qual é citado como o principal transmissor das ideias contidas no livro de Lucrécio, através da publicação de um diálogo em defesa do epicurismo, de título *Do Prazer*, em 1431.

Porém, como afirma Greenblatt, notado por muitos leitores profissionais da obra de Valla, é provável que o jovem humanista não tenha jamais tido contato direto com a descoberta de Poggio, uma vez que o manuscrito ficara retido por décadas nas estantes secretas do ciumento mecenas Niccolò Niccoli – a despeito dos inúmeros apelos do seu descobridor para que o manuscrito fosse liberado. Com efeito, as raras referências que encontramos no diálogo de Valla como atribuídas a Lucrécio, são, na realidade, extraídas de já conhecidas passagens de outras fontes textuais circulantes no período.

Não que eu corrobore com a afirmação categórica de que Valla jamais tivera notícia ou contato com o manuscrito de Lucrécio descoberto por Poggio. Sabendo da proximidade

do jovem humanista com Niccoli, no tempo em que Valla se encontrava em Florença<sup>1</sup>, é possível pensarmos em outras razões do porquê Valla teria evitado citações diretas, assim ocultando do conhecimento geral, a posse, por parte do mecenas, de um manuscrito tão raro quanto controverso. É tão difícil supor que ele não tivesse tido nenhuma notícia da descoberta, quanto a que não tivesse insistido a Niccoli para dar, nem que fosse uma espiada, no manuscrito. E ainda mais quando sabemos que seu discípulo direto, Pomponio Leto, tenha sido o responsável pela transcrição manuscrita da obra, em 1458, pouco depois do falecimento de Valla.

De qualquer modo, sou consciente de que tais comentários são conjecturas, típicas do trabalho investigativo do historiador, cuja veracidade não podemos nos aferrar com certeza. O que nos interessa destacar aqui, é que essas digressões, em grande parte motivadas pela efervescência em torno da escrita do *best-seller* de Greenblatt, não devem fazer-nos deixar de notar a importância e poder de influência de outras descobertas, além daquela de Lucrécio. Refiro-me, por exemplo, à descoberta do texto completo da *Institutio Oratoria* de Quintiliano, por volta de 1416, também por este excepcional caçador de livros que foi Poggio<sup>2</sup>.

A descoberta desse texto foi, sem sombra de dúvidas, uma das maiores descobertas do Renascimento. Ele certamente despertou um imediato interesse entre os pensadores humanistas, estudiosos do latim e da retórica, provocando um vulcão de ideias e elucubrações. Este parece ter sido o caso de Valla quando era ainda apenas um jovem e promissor estudante de retórica. Assim o atesta seu opúsculo *Comparatio Ciceronis Quintilianique*, primeiro de seus escritos de que temos notícia, embora, infelizmente, perdido. Nesta obra, ele se colocaria a escrever uma comparação entre a retórica de Cícero e a de Quintiliano, a fim de mostrar a superioridade do último.

É provável que a descoberta deste manuscrito tenha tido efeitos muito mais provocadores no pensamento de Valla e de outros humanistas do que a descoberta do texto de Lucrécio, engavetado há anos na biblioteca de Niccoli, no momento da escrita do opúsculo de Valla sobre Quintiliano (de data incerta), até a publicação do diálogo de 1431.

---

<sup>1</sup> MANCINI (1891), p. 9.

<sup>2</sup> GRECO (1998), p. 51-52.

O quanto a *Institutio* de Quintiliano despertou o interesse de Valla é documentado em suas cartas<sup>3</sup>. O que é menos aparente, contudo, é o quanto o seu posterior interesse pelo epicurismo possa ter sido despertado pela própria leitura da obra de Quintiliano. Como iremos mostrar, é a partir de uma sutil observação do experto em retórica do século I d.C., que Valla pode ter sido levado a dar maior ênfase ao expediente do prazer na retórica, e conseqüentemente, ter sido levado a refletir sobre o valor da moral epicurista para a vida cívica e cristã, como ele conheceria mais tarde pelo texto de Lucrécio.

Afinal, como dito por Greenblatt, não foi tanto com base no manuscrito de *De Rerum Natura*, que Valla encontrou os argumentos de sua defesa da causa epicurista no diálogo *Do Prazer*. Trata-se de uma disputa ‘quase’ dialética, entre um estoico e um epicurista, a fim de provar que a tese de Epicuro do prazer como sumo bem é verdadeira, e está mais próxima da religião cristã do que a tese dos seus oponentes estoicos, defensores da virtude, inimigos do prazer.

Pode ser também um fator a ser considerado, o fato de ter sido Cícero, alvo de ataque do humanista naquele opúsculo perdido, sua *Comparatio*, onde buscava exaltar Quintiliano em detrimento deste último. É pena que o opúsculo completo não tenha sido jamais encontrado, resgatado das traças do esquecimento como aquele de Lucrécio. Que outras luzes ele não poderia nos lançar para a compreensão das ligações entre a arte de bem dizer e arte de bem agir, como realiza Valla nesse longo e ousado diálogo, *Do Prazer*.

### **Matrizes retóricas**

Partimos aqui da hipótese de que a descoberta do manuscrito completo da *Institutio Oratoria* de Quintiliano, em 1416, tenha sido de fundamental importância para a guinada ao epicurismo empreendida pelo autor do diálogo *Do Prazer*. Essa hipótese toma como ponto de partida a investigação sobre o quanto a tratadística do campo da retórica pode oferecer na compreensão de conceitos e proposições mais afins ao campo da ética. É notória e bem conhecida a proposta de Quintiliano de formação do *vir bonus dicendi peritus*<sup>4</sup>, expresso pelo ideal de homem o mais virtuoso possível, bem dotado na arte de bem dizer. Esse ideal pode ter chamado a atenção do humanista italiano, que viu no experto em retórica o modelo da sua própria concepção de orador e de oratória, ao

---

<sup>3</sup> LORCH (1977), p. 8.

<sup>4</sup> QUINTILIANO (2003), XII, 1, 25.

mesmo tempo que lhe fornecia a pedra angular na construção do seu esquema de pensamento ético-retórico.

Como viemos reiterando aqui, é a partir da reflexão do humanista a respeito dos preceitos da arte retórica de onde extrairemos as premissas para compreensão da ética do prazer de Valla, defendida no seu diálogo. Com essa preocupação, tomaremos como ponto de partida uma análise sobre as três funções clássicas da retórica, contidas nas obras de dois dos maiores retores conhecidos até o tempo de Valla, e que se constituem como as mais importantes matrizes da tratadística retórica: o *De Oratore* de Cícero e a *Institutio* de Quintiliano.

Essas matrizes outrossim se justificam por terem sido, ademais do reconhecido peso de suas figuras para a história da filosofia e da retórica até a atualidade, as obras sobre as quais nosso jovem autor teria se debruçado a estudar com minúcia, como tema da sua *Comparatio*, nos tempos que antecedem à escrita do diálogo *Do Prazer*. Parece-nos, portanto, bastante verossímil que essas leituras iniciais realizadas por Valla teriam lhe fornecido as bases epistemológicas para o seu próprio pensamento epicurista.

As três funções da retórica como ponto de partida desta investigação foram escolhidas, pois considero a discussão a respeito da função do *delectare* da retórica e a reflexão sobre a função do prazer na antropologia valliana o ponto de intersecção entre as duas disciplinas ou artes, a Ética e a Retórica. Como veremos adiante, é através da compreensão valliana do expediente do *delectare* da retórica e da distinção que ele concebe entre os conceitos de prazer e afeto, que encontraremos a base da sua proposta terapêutica epicurista.

Em ordem cronológica, começaremos assim com a leitura da matriz retórica ciceroniana, no trecho em que descreve o seu legado acerca das três funções clássicas da retórica.

### **A matriz ciceroniana**

Como é amplamente sabido, o texto *De Oratore* de Cícero é a mais rica fonte dos preceitos da arte retórica que a Antiguidade Clássica nos deixou como legado. Com a descoberta do texto completo *de Oratore* por Poggio, em 1421, juntamente a outros títulos do autor, reunidos na mesma coleção de rolos encontrados em Lodi (como o

*Brutus* e o *Orator*), Cícero ficou definitivamente marcado, desde os antigos até os dias de hoje, como o principal autor quando o assunto é a arte retórica.

Assim sendo, é ele quem inaugura a tradição acerca das três funções clássicas da retórica, a qual transcrevo a seguir:

Como já disse, é este o meu método oratório [...] se baseiam em três princípios: ganhar a simpatia dos ouvintes, informá-los e envolvê-los emotivamente<sup>5</sup>.

Encontramos acima as três funções ou tarefas que o orador realiza por meio de sua oração (seus *officia*): “ganhar a simpatia dos ouvintes” (*conciliare*), ‘informar’ (*docere*) e ‘emocionar’ (*concitare*). É com essa terminologia latina que a herança de matriz ciceroniana deixou desde então como legado até os dias atuais. Seus sentidos são autoexplicativos, tal como é sugerido em geral nas traduções dos manuais de retórica contemporâneos, que acompanham esses termos. Neles, em resumo, encontramos<sup>6</sup>:

i) pela função de *conciliare*, o orador visa produzir uma boa impressão ou imagem de si sobre a plateia;

ii) pela função do *docere*, o orador visa instruir ou informar o público através da transmissão de conteúdos preceptivos e/ou conceituais;

iii) pela função de *concitare*, o orador visa suscitar emoções na plateia a fim de levá-la à aceitação e, conseqüentemente, à ação que o orador pretendia de início.

Como é sabido, desde os manuais de retórica antigos, buscou-se traçar uma correlação entre a terminologia latina e a grega, de matriz aristotélica, tendo como base o texto da *Rhetorica*. Com efeito, é Cícero o responsável por formalizar essa transposição e inaugurar um certo “modo de dizer”. Para o que nos interessa nesta análise, é na transmissão da *eurésis* grega para a *inventio* latina, isto é, entre os elementos que Aristóteles determinou como as fontes da prova (o *logos*, o *ethos* e o *páthos*), que encontraremos a intersecção entre as duas tradições no tema dos *officia* da retórica.

---

<sup>5</sup> CÍCERO (2012), L.II, 128-129, p. 391: “Meae totius rationis in dicendo et istius ipsius facultatis, quam modo Crassus in caelum verbis extulit, tres sunt res, ut ante dixi: una conciliandorum hominum, altera docendorum, tertia concitandorum”, Trad. da autora (doravante, se utilizará a cifra TA).

<sup>6</sup> LAUSBERG (2004); PERNOT (2016); REBOUL (2004).

Para tanto, vejamos abaixo, como em geral se deu a correlação entre os termos gregos e latinos, acompanhados da explicação entre parênteses, segundo os comentadores contemporâneos<sup>7</sup>:

i) *conciliare* (também chamado *delectare*), corresponde ao *ethos* (fonte passional suave ou moderada);

ii) *docere*, corresponde ao *logos* (fonte intelectual);

iii) *concitare* (também chamado *movere*), corresponde ao *páthos* (fonte passional violenta ou vigorosa).

O que primeiro nos chama a atenção nesse esquema conceitual é a explicação contemporânea acerca da “função passional moderada” da retórica, compreendida na relação entre o termo latino *conciliare* e o *ethos* do orador. A fonte passional seria, segundo essa explicação, proveniente de uma paixão moderada (*affectus mites*)<sup>8</sup> exercida sobre a plateia pelo orador, a fim de conquistar a sua benevolência, assegurada por uma espécie de ‘bajulação’. A pergunta que poderíamos nos fazer, no entanto, é a de como compreender que o *ethos* do orador possa derivar de uma afecção (*affectus*) provocada na plateia, isto é, de como ele possa ser originado pelo orador por meio de uma incidência sobre as paixões, o *páthos*. E, ainda, derivado da questão anterior, resta a questão de como diferenciar com clareza e precisão uma paixão suave/moderada (*affectus mites*) de uma violenta/vigorosa (*affectus concitati*).

Para refletirmos essas questões, é preciso ter em vista a teoria ética antiga na qual Cícero fez escola, o estoicismo. Como lemos nas suas *Tusculanas*, por afecção (*affectus*) devemos compreender as perturbações ou doenças da alma que os gregos designavam *pathê*:

- Parece-me que o homem sábio é suscetível de adoecer (*aegritudo*)./- Acaso não de certas perturbações da alma (*perturbationes*), como terrores, luxúrias e cóleras? Pois essas pertencem, falando genericamente, àquelas que os gregos chamavam *pathê*; eu as chamaria ‘morbidez’ (*morbos*), isto é, palavra-por-palavra. Mas, assim, não se adequaria ao uso latino. Pois, ter piedade, invejar, exultar, alegrar-se, e coisas do tipo, os gregos chamavam morbidez (*morbos*), movimentos (*motus*) da alma que não obedecem à razão. Nós, todavia, devemos dizer que estes mesmos movimentos de uma

---

<sup>7</sup> LAUSBERG (2004), p. 105.

<sup>8</sup> LAUSBERG (2004), p. 105.

alma agitada (*concitati*), como penso, são perturbações (*perturbatio*), e não doenças (*morbos*), o que não satisfaz o uso ordinário [...]<sup>9</sup>.

No excerto acima, os interlocutores do diálogo ciceroniano procuram encontrar, não sem alguma dificuldade, os termos latinos mais adequados para tradução do vocabulário filosófico grego, ao mesmo tempo que expressem melhor a sua própria opinião sobre o assunto, nem sempre concordante com o que dele pensavam os ‘gregos’. É inegável, contudo, pela leitura da passagem, que termos como *affectus*, *perturbatio*, *aegritudo* e *morbos* pertencem ao mesmo campo semântico do *páthos*. Na filosofia moral antiga, toda paixão é uma força ou impulso que desloca a alma, causando-lhe perturbação. Se esse impulso provém de dentro, sendo o agente *causa prima* do movimento, ele até pode ser dito natural (como diriam alguns peripatéticos). No entanto, isso não o exime – como intui o interlocutor no diálogo tusciano – de prestar obediência à razão, a fim de que possa corretamente ser dito impulso ‘racional’ e virtuoso, e não uma afecção da alma – de fato, para Aristóteles, as afecções são não-rationais (*alogá pathê*)<sup>10</sup>, e daí a necessidade da educação prévia dos desejos para aquisição da virtude intelectual, a prudência (*prhonesis*)<sup>11</sup>.

Já conforme a tradição estoica, como mais tarde será intuído pelos cristãos, a proposta é mais direta e radical: somente a razão pode estar em conformidade com a natureza, e portanto, com a própria razão. Nesse sentido, todo impulso é excessivo e contrário à natureza, e, portanto, é uma afecção, desordem e doença da alma<sup>12</sup>.

O homem sábio e virtuoso torna-se impassível diante das perturbações do mundo que o agitam. É justamente porque é firme o seu caráter, que lhe parecem amenos os impulsos vindos de fora (o mesmo vale para os advindos de dentro). Não é, portanto, que a ele seja autorizado, por natureza, ter afetações ligeiras ou paixões moderadas – que uma leitura apressada da passagem das *Tusculanas* ou da interpretação da ética peripatética poderia objetar. Mas é porque ele não se autoriza a ter nenhuma perturbação, apostando

---

<sup>9</sup> CÍCERO (1945), p. 230-232: -Videtur mihi cadere in sapientem aegritudo. / -Num reliquae quoque perturbationes animi, formidines libidines iracundiae? Haec enim fere sunt [eius modi], quae Graeci pathê appellant; ego poteram ‘morbos’, et id verbum esset e verbo, sed in consuetudinem nostram non caderet. Nam misereri, invidere, gestire, laetari, haec omnia morbos Graeci appellant, motus animi rationi non obtemperantis, nos autem hos eosdem motus concitati animi recte, ut opinor, perturbationes dixerimus, morbos autem non satis usitate [...]. (TA).

<sup>10</sup> AGGIO (2011), p. 159.

<sup>11</sup> AGGIO (2011), p. 118-120.

<sup>12</sup> AGGIO (2011), p. 118.

na rigidez do caráter conforme a educação moral dos desejos, ou pela conformidade estrita aos preceitos da razão, que suas afecções (quando e como o afetam) lhe aparecem sempre de modo moderado e controlado (a *encrateia*)<sup>13</sup>. Desse modo, podemos dizer, que por caminhos e métodos distintos, estoicos e peripatéticos encontram na figura do homem impassível, firme e prudente, o modelo do sujeito ético ideal.

Estranho, portanto (ainda que admitamos de difícil resolução), a proposição do preceito da retórica de afirmar que o *ethos* resulte de uma emanção do *páthos*, isto é, que ele surja da manipulação de afecções suaves, tanto em si, como no auditório. Tal era a explicação dada pela função de *conciliare* da retórica. Como penso, essa é dessas questões que chamamos ‘impasse’, para cujo desenlace, muito trabalho deve ser debitado ainda de nossa história da filosofia.

### **A matriz quintiliana**

Uma vez que apresentamos no capítulo anterior, dedicado à matriz ciceroniana, as três funções clássicas da retórica, bem como alguns dos problemas e dificuldades que a ela se vinculam, de ordem ética e retórica, tratemos agora da matriz quintiliana. Esperamos ao final, que de sua leitura, possamos extrair alguma ideia que, quiçá, nos traga luzes àqueles problemas.

Muito antes da descoberta do texto completo do *De oratore*, circulava já entre os humanistas um volume da *Instituição Oratória* de Quintiliano. Também aí encontramos uma clara reprodução da classificação ciceroniana:

As funções dos estilos são, portanto, as seguintes: a primeira parece ter a tarefa de informar (*docendi*); a segunda, a de comover (*movendi*); a terceira, qualquer que seja seu nome, a de deleitar (*delectandi*) ou, como alguns sustentam, de cativar o auditório (*conciliandi*)<sup>14</sup>.

Também aqui, Quintiliano admite serem três as funções que exerce o orador e sua oratória: instruir (*docere*), comover (*movere*) e deleitar (*delectare* ou *conciliare*). Ademais de verificarmos aí uma reprodução exata do que era já dito no *De Oratore* (encontramos também no *Brutus* e no *De Optimo Genere Oratorum*), não podemos nos

---

<sup>13</sup> Sobre a *encrateia*, AGGIO (2011), p. 31.

<sup>14</sup> QUINTILIANO (2003), p. 714: Quorum tamen ea fere ratio est, ut primum docendi, secundum movendi, tertium illud, utrocumque est nomine, delectandi sive, ut alii dicunt, conciliandi praestare videatur officium [...]" (TA).



furtar à análise de uma sutil inovação que o seu “modo de dizer” nos informa sobre essas funções, a saber: a de que há, no mínimo, duas formas distintas de se nomear a ‘terceira’ tarefa da retórica, que se refere, como vimos anteriormente, ao trabalho com o *ethos* do orador, conhecida como *delectare* ou *conciliare*. Como diz Quintiliano, “qualquer que seja seu nome”, a terceira tarefa é a de ‘deleitar’ ou ‘cativar o auditório’. Podemos extrair implicitamente inscrito na designação desta terceira tarefa pelo autor, não uma, mas ao menos duas funções: deleitar e cativar. Mas então, nesse caso, por que não distinguir uma quarta tarefa, em vez de agrupar duas funções em uma mesma tarefa?

Ou, então, poderíamos levantar a hipótese se não seriam essas duas funções partes de uma única e mesma tarefa, de modo tal que promover agrado (*delectare*) e ganhar a simpatia do auditório (*conciliare*) sejam partes distintas, porém, implicadas uma na outra. Mas, ora, tal pode ser a expressão de uma relação de causa e efeito, de onde teríamos que o deleite pode ser a causa que produz o efeito de benevolência do auditório em relação ao orador. Não à toa, um outro nome (pejorativo, convém lembrar) dado à esta função da retórica é ‘bajulação’. Logo, podemos concluir que teria sido por uma figura de metonímia que os termos *delectare* e *conciliare* historicamente se sobrepuseram.

Sem querer extrapolar as possibilidades que uma tal interpretação poderia nos levar, através de uma leitura aprofundada da *Institutio* de Quintiliano, e antes de passarmos à análise da matriz seguinte de Valla, acerca das três funções da retórica, convém observarmos que resta muito insatisfatório, no comentário da nossa história da filosofia, uma teoria que nos responda em que consiste o deleite, também conhecido genericamente por ‘prazer’, que tornaria possível a compreensão desta tarefa pelo orador. E, nesse sentido, seria conveniente também questionarmos por que os latinos evitaram tão continuamente o emprego do termo *voluptas* (prazer).

### **A matriz valliana**

Certamente, a interpretação proposta anteriormente na leitura do texto de Quintiliano não fugiu ao escopo de Valla, muito menos, estamos convencidos, a interpretação que toma a relação entre o *delectare* e o *conciliare* como uma relação metonímica de causa e efeito. Seguindo a linha de raciocínio que temos seguido até aqui, é conveniente

apresentar o trecho do *De Voluptate* em que o humanista nos fornece a sua contribuição acerca das três funções da retórica. Assim ele diz:

[...] quanto aos poetas, como dizia Horácio, ‘querem, ou deleitar, ou dizer coisas úteis’ [...] A oratória, que é chamada ‘a rainha de tudo’, abarca três tipos de discursos: dois deles têm por função ensinar e comover (sabeis quais são eles); o terceiro, cujo fim é o deleite, se explica pelo seu próprio nome, seja ele aristipiano ou crisipiano<sup>15</sup>.

Como procedemos na análise do excerto de Quintiliano, a partir de uma leitura sutil sobre o seu “modo de dizer”, podemos notar nessa passagem a inscrição de um terceiro momento que marca o sentido da transmissão latina acerca da função do *delectare* e/ou *conciliare* da retórica. O sentido da inovação valliana se destaca na proposição em que o autor descreve a finalidade do ‘deleite’ como sendo tal que “se explica pelo seu próprio nome”. Notamos que, diferente de Quintiliano, aquela ambiguidade de nomes entre *delectare* e *conciliare* é suprimida (ou podemos dizer, radicalizada), de modo a instaurar o que seria o seu sentido original, isto é, a definição sugerida, *delectare*, é determinada pelo elemento (deleite) que origina o efeito de conciliação entre orador e auditório, o *conciliare*. Por outras palavras, o prazer é a fonte de onde o orador extrai os elementos para cumprimento de sua missão estratégica de cativar o auditório.

É interessante também notar o acréscimo que faz o humanista ao final da asserção explicativa da função de deleitar (“que se explica pelo seu próprio nome”). Ele acrescenta: “seja ele aristipiano ou crisipiano”. Em outras palavras, seja o orador epicurista (em referência a Aristipo de Cirene, fundador da escola hedonista cirenaica, precursora do epicurismo), seja ele estoico (em referência a Crisipo de Solis, grande expoente da escola estoica), a função que a retórica realiza é somente uma: gerar prazer. Independente da seita à qual o orador possa eventualmente afirmar sua adesão, não é ponto de controvérsia que sua oratória trabalhará, não importa a tese que ele queira provar, por recurso ao que nos homens gera prazer, que nomeamos de função de *delectare*.

Para ficar mais claro, talvez seja de ajuda (re)apresentar aquele quadro de correlações entre termos gregos e latinos, proposto de início, de modo que alterações conforme a

---

<sup>15</sup> VALLA (2010), L. II, XXXII, 2, p. 197-198: “[...] poete quidem, ut Horatius ait, ‘aut prodesse volunt aut delectare’ [...] Oratoria autem, que regina rerum dicitur, tria genera orationis habet, quorum duo docere et movere quo referantur vos videritis, tertium certe quod est delectare ipso nomine declarat aristippeum sit an chryssippeum” (TA).

matriz valliana sejam inseridas. Assim, teríamos:

- i) *delectare*, corresponde a *ethos* (fonte prazerosa);
- ii) *docere*, corresponde ao *logos* (fonte intelectual);
- iii) *concitare* (também chamado *movere*), corresponde ao *páthos* (fonte passional).

Neste novo esquema, aquela dificuldade de distinção que havíamos destacado entre as fontes passional e prazerosa, expressa em latim e grego pelos pares *páthos/movere* e *ethos/delectare*, é aqui resolvida através da nomeação de dois critérios de naturezas distintas: os prazeres e os afetos – no que consiste o prazer, como dissemos, é concepção credora da nossa história da filosofia. Tal distinção não fugiu ao olhar de Valla, para quem, além do conhecimento do latim e do grego (com efeito, ele foi professor dessas matérias), a leitura de autores das escolas filosóficas helenísticas, sobretudo do epicurismo, contribuiu para o seu entendimento desses conceitos. Contudo, como dizia de início, acredito que foi graças ao seu profundo conhecimento de retórica, que provavelmente o seu pensamento, direcionado à defesa do bem do prazer, foi mais devedor.

# **O temor e o desejo na perspectiva política de Nicolau Maquiavel**

## **Miedo y deseo en la perspectiva política de Nicolás Maquiavelo**

### **Fear and desire in the political perspective of Nicolau Machiavelli**

*Marcone Costa Cerqueira*

#### **Resumo**

Este trabalho se dedicará a discorrer brevemente sobre o tema das paixões, centralmente do temor e do desejo, no pensamento político de Nicolau Maquiavel. É bastante conhecida a passagem dos Discorsi que afirma: “Certamente, em todas as épocas o que acontece no mundo tem similaridade com o já ocorrido. Isto provém do fato de que, sendo todas as coisas humanas tratadas por pessoas que têm e terão sempre as mesmas paixões, não podem deixar de apresentar os mesmos resultados” (Discorsi. III, 43). Este trecho deixa em aberto diversas perguntas sobre a continuidade ou ruptura entre o pensamento maquiaveliano e as tradições medievais, principalmente cristã, sobre a questão das paixões, como posto, centralmente no que se refere ao desejo e o temor, presentes no ser humano. Em vista da abertura de um debate sobre esta questão, buscaremos demonstrar que Maquiavel vê todos os aspectos de sua análise através de uma lente política pautada na materialidade das ações dos indivíduos e na educação do corpo político. Por este viés, trataremos o temor e o desejo como questões também apreciadas pelo florentino através de sua lente política.

**Palavras-chave:** Maquiavel – Temor – Desejo – Política – Tradição Cristã.

#### **Resumen**

Este trabajo estará dedicado a discutir brevemente el tema de las pasiones, centralmente del miedo y el deseo, en el pensamiento político de Nicolau Machiavelli. Es bien conocido el pasaje del Discorsi, que dice: “Ciertamente, en todos los tiempos lo que pasa en el mundo es parecido a lo que ya pasó. Esto se debe al hecho de que, como todas las cosas humanas son tratadas por personas que tienen y tendrán siempre las mismas pasiones, no pueden dejar de presentar los mismos resultados” (Discorsi. III, 43). Este pasaje deja abiertas varias interrogantes sobre la continuidad o ruptura entre el pensamiento de Maquiavelo y las tradiciones medievales, principalmente cristianas, sobre la cuestión de las pasiones, como se afirma, centralmente, en lo que respecta al deseo y al miedo, presentes en el ser humano. Ante la apertura de un debate sobre este tema, buscaremos demostrar que Maquiavelo ve todos los aspectos de su análisis a través de una lente política basada en la materialidad de las acciones de los individuos y la

educación del cuerpo político. Por esta razón, trataremos el miedo y el deseo como cuestiones también apreciadas por el florentino a través de su lente política.

**Palabras clave:** Maquiavelo – Miedo – Deseo – Política – Tradición cristiana.

### **Abstract**

This work will be dedicated to briefly discuss the theme of passions, centrally of fear and desire, in the political thought of Nicolau Machiavelli. The passage from the Discorsi is well known, which states: “Certainly, at all times, what happens in the world is similar to what has already happened. This comes from the fact that, since all human things are treated by people who have and will always have the same passions, they cannot leave to present the same results.” (Discorsi. III, 43). This passage leaves open several questions about the continuity or rupture between Machiavelli’s thought and medieval traditions, mainly Christian, on the question of passions, as stated, centrally with regard to desire and fear, present in the human being. In view of the opening of a debate on this issue, we will seek to demonstrate that Machiavelli sees all aspects of his analysis through a political lens based on the materiality of the actions of individuals and the education of the political body. For this reason, we will treat fear and desire as issues also appreciated by the Florentine through his political lens.

**Keywords:** Machiavelli – Fear – Desire – Politics – Christian tradition.

\*\*\*

### **Introdução**

Para emprendermos nossa discussão faz-se necessário apontar uma questão que se mostra como central. Seria correto dizer que Maquiavel trata de ‘sentimentos’ ao falar de temor, desejo e paixões? Esta questão é também importante para esclarecermos nossa perspectiva a respeito da discussão sobre a continuidade ou ruptura do pensamento maquiaveliano para com a tradição cristã-medieval. Pode parecer um movimento temerário classificar como ‘sentimentos’ a ambição, o desejo, o temor e as paixões, seja pelo lado da tradição cristã, proveniente da construção agostiniana, seja pela formulação maquiaveliana em vista da dimensão política. Na primeira, desejos, ambições e paixões são expressões próprias da situação decaída e decrépita da essência humana, mais que isso, são ‘veículos’ da pura expressão da maldade do ser humano em seu agir distanciado da vontade divina. A condição de escravidão do ser humano em relação a suas paixões, conseqüentemente a seus desejos, é a mais clara constatação da necessidade de se buscar uma liberdade interiorizada no querer da vontade e em sua adesão à vontade e ao auxílio divino.

Agostinho, em *A Cidade de Deus*, estabelece que os filósofos, tanto gregos quanto romanos, discutem a questão das paixões, defendendo ora que tais paixões afetam a alma do sábio, ora não. Mas seguindo o indicativo de Cícero, ele afirma que tais filósofos debatem, mas constroem apenas jogos de palavras, como segue:

Duas opiniões separam os filósofos no que diz respeito aos movimentos da alma que os gregos chamam *páthe*, os romanos, alguns pelo menos, como Cícero, *perturbações*, outros, *afeições*, ou, mais de acordo à expressão grega, *paixões*. Tais perturbações, afeições ou paixões não deixam, segundo alguns filósofos, de atingir a alma do sábio, que as doma e submete à razão, porque reconhece a soberania do espírito, que lhes impõe justos limites. Esse o pensamento dos defensores de Platão e Aristóteles, discípulo de Platão e fundador da escola peripatética. Outros filósofos, tais como, os estoicos, proíbem às paixões todo acesso na alma do sábio. Mas, no tratado *Dos fins dos bens e dos males*, Cícero prova que entre os filósofos do Pórtico e os seguidores de Platão e Aristóteles a diferença é mais de palavras que de realidades<sup>1</sup>.

Parece correto argumentar que para Agostinho, e a tradição à qual ele constitui, a disposição natural do ser humano a praticar o ‘mal’ está enraizada em sua capacidade desiderativa, nenhum desejo ou paixão humana, puramente natural, pode ser tomado como diretriz na busca de um agir ético ou em busca de uma felicidade verdadeira. A inconstância dos desejos do ser humano, sem uma instância reguladora, representa uma pseudoliberalidade nociva e falseada. Tais proposições levaram à negação dos desejos, paixões e ambições como fatores à serem considerados na discussão sobre o que seria benéfico ou não para a organização política. O pressuposto principal é o de que essas expressões humanas são a base de toda e qualquer discórdia e disputa que possa existir no âmbito político.

Por sua vez, na formulação maquiaveliana, entendemos que a compreensão de tais expressões humanas, o desejo, o temor, e as paixões, toma um direcionamento distinto daquele empregado pela tradição cristã, principalmente agostiniana. O primeiro motivo é a diferença entre a antropologia agostiniana, dominante no medievo, com um conteúdo fixo, formal, e a concepção antropológica vazia estabelecida pelo florentino. Naquela primeira, agostiniana, há uma definição essencial do ser humano, na segunda, maquiaveliana, apenas uma concepção indutiva que deve ser utilizada em vista do cálculo político.

---

<sup>1</sup> *De Civ. Dei*. IX, 4 In: AGOSTINHO. *Opera omnia di Sant’Agostino*. A cura di Franco Monteverde; collaborazione di Elena Passarini. Roma: Città Nuova, 2010. Nuova biblioteca agostiniana.

Além disto, outro ponto é a distinção na compreensão de um ‘mal’ e um ‘bem’ preexistentes, ou não, à realidade política, levando a uma distinção no emprego de tais expressões, ou sentimentos, humanos na postulação da possibilidade de liberdade. Na tradição cristã o ‘mal’ que caracteriza as paixões, bem como os desejos, instaura-se na humanidade desde o pecado original do primeiro homem. Pinzani<sup>2</sup> apresenta-nos uma interessante argumentação ao afirmar que Maquiavel não se apoia na visão cristã do ser humano como pecador, estando mais próximo de uma visão pagã, o que se reflete, principalmente em sua obra *Da Ambição*, em uma predileção pela forma como as paixões humanas são representadas na mitologia pagã. Esta predileção maquiaveliana se refletirá também na maneira como ele emprega tais sentimentos na compreensão dos acontecimentos políticos, ligados tanto à concórdia quanto à discórdia do corpo político.

Em vista destas importantes questões que se colocam diante da tarefa de alinhar um fio condutor, por meio de uma nomenclatura, que possa prover uma profícua discussão a partir das duas compreensões sobre o desejo, o temor e as paixões humanas, a saber, de um lado a tradição cristã, agostiniana, de outro a teorização maquiaveliana, adotaremos a designação de ‘sentimentos’. Entendemos ainda que no campo teológico e filosófico, tais expressões podem tomar significados mais amplos e profundos, como indicamos, mas que não teremos oportunidade de discutir aqui, principalmente pelas diferenças de abordagem assumida pelo florentino. A respeito das afirmações de Maquiavel, comungamos com Ames ao afirmar que: “suas afirmações acerca do desejo têm uma finalidade prática, resultantes muito mais de suas observações da vida política e do conhecimento histórico, particularmente de Roma, do que de uma reflexão acurada acerca da natureza humana<sup>3</sup>”. Este entendimento pode ser aplicado também sobre as afirmações feitas pelo florentino a respeito das paixões e da ambição.

Manteremos a distinção feita desde o início, a qual sustenta que a tradição agostiniana parte de um formalismo ético, centrado em sua antropologia, e que a teoria maquiaveliana, parte de uma materialidade da ação política, assentada em sua concepção antropológica. Neste sentido, os sentimentos das paixões, do desejo e do temor, são abordados de formas distintas, todavia, sustentando nossa posição de que Maquiavel representa uma ruptura para com a tradição cristã-medieval.

---

<sup>2</sup> PINZANI, Alessandro. *Ghirlande di fiori e catene di ferro: istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Firenze: Le Lettere, 2006. pp. 61.

<sup>3</sup> AMES, José Luiz. *Maquiavel: a lógica da ação política*. Cascavel: Edunioeste, 2002. pp. 98.

## **O temor e o desejo em uma perspectiva política**

A ardorosa busca de uma liberdade humana dentro da construção da teoria da vontade agostiniana, e por conseguinte na tradição medieval decorrente dela, parte da necessidade de adequação do querer aos preceitos da vontade divina. Este movimento do querer deve ser interiorizado, independente de toda e qualquer influência dos sentimentos carnis, bem como imune à qualquer influência do cenário político no qual o indivíduo está inserido. Por esta perspectiva, o formalismo ético estabelecido pela construção agostiniana relega os desejos e paixões, não atrelados à vontade divina, a uma condição de vícios, pois criam no ser humano uma prisão, aquilo que Agostinho chamou de “cadeia da alma”.

Diametralmente o oposto ocorre no pensamento de Maquiavel, ao abordar os temas das paixões, do desejo e da ambição em sua teoria política, faz um movimento que subverte esta construção agostiniana, ele não os trata a partir de um formalismo ético pautado por uma antropologia teológica, ao contrário, ele os discute em um nível puramente político. Sua abordagem trará tais sentimentos como essenciais para se construir o cálculo político do governante, do legislador ou do reformador de um estado, mas, além disso, também será primordial para se discutir a questão da liberdade, seja do indivíduo ou dos grupos políticos, os humores. A liberdade humana defendida por Agostinho em sua teoria da vontade está totalmente independente da realidade política, sendo formalmente estabelecida na interiorização do querer.

Postas de forma sucinta estas breves questões, é necessário estabelecer um itinerário para se discutir os desejos, as paixões e as ambições no construto maquiaveliano. Para tanto, buscaremos distinguir a forma como o florentino os discute no nível do coletivo e como ele os aplica no nível individual. Desta forma, trataremos primeiro das indicações acerca do papel destes sentimentos na ordenação dos grupos constitutivos do corpo político, em seguida, passaremos a tratar de seu papel na compreensão das ações dos indivíduos na dimensão política.

Da mesma maneira que o florentino postula que todos os “homens são maus”, ele também sustenta que todos os homens estão sujeitos às mesmas paixões em todas as épocas, culturas, povos e formas de governo. Ele argumenta: “Certamente, em todas as



épocas o que acontece no mundo tem similaridade com o já ocorrido. Isto provém do fato de que, sendo todas as coisas humanas tratadas por pessoas que têm e terão sempre as mesmas paixões, não podem deixar de apresentar os mesmos resultados<sup>4</sup>”. Parece-nos correto concluir daí que, assim como é o caso da primeira afirmação sobre a maldade dos homens, também as paixões são tomadas como diretriz indutiva para um cálculo político que se deve aplicar na análise, organização e reorganização de um corpo político. Não se pode negar que esta passagem pode dar margem para, mais uma vez, estabelecer-se a discussão sobre a adesão de Maquiavel a uma visão pessimista da natureza humana, algo universal, próximo à própria compreensão cristã.

Valendo-nos novamente de nossa diretriz de que toda a análise política maquiaveliana parte de um pressuposto histórico e material, devemos destacar que no capítulo em questão, Maquiavel quer tratar da situação de Florença. Para tanto, mesmo afirmando que todos “as pessoas têm sempre as mesmas paixões”, ele afirma que tais paixões podem ser moldadas pela educação predominante em determinada província. Ele coloca nos seguintes termos: “Verdade é que são suas obras, ora nesta província mais virtuosa que naquela e naquela mais que nesta, segundo a forma da educação na qual aqueles povos têm tomado seu modo de viver<sup>5</sup>”.

A partir desta perspectiva é possível afirmar que a forma como Maquiavel se vale da noção de ‘paixão’ neste capítulo não está alinhada a um universalismo teológico pessimista, tal como na tradição cristã. Nesta tradição, como visto, as paixões e desejos só podem ser tomadas em vista de um ‘bem’, ou como virtuosas, se aprimoradas pela submissão do espírito à vontade divina. Todavia, ao submeter as paixões à educação, Maquiavel poderia ser aproximado de uma tradição grega, principalmente alinhada à Aristóteles, o que nos faria recuar sobre a alegação feita desde o início de que ele não segue nenhuma das duas tradições.

Entretanto é preciso destacar que na tradição grega, aristotélica principalmente, o exercício de aprimoramento ético do domínio das paixões, por meio das faculdades racionais da alma, mesmo que mediado por uma educação do agir, é um exercício individual. O que Maquiavel parece apontar é um condicionamento coletivo do

---

<sup>4</sup> Discorsi III, 43 In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Opere*. A cura di Mario Bonfanini. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1954.

<sup>5</sup> Discorsi III, 43 In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Opere*. A cura di Mario Bonfanini. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1954.

direcionamento das paixões que movem todo um corpo político em determinada direção sociocultural. Afirmado que todos os homens em todas as épocas têm as mesmas paixões, ele afirma, por consequência, que os resultados são sempre os mesmos. Porém, ao incrementar o fator da educação predominante no corpo político em vista destas paixões, ele acrescenta a qualidade de ‘virtuoso’ às suas obras. Parece-nos claro que a simples constatação de que os homens comungam das mesmas paixões não indica a possibilidade de julgá-los como virtuosos ou não, apenas através de suas obras, em vista da educação que demonstram ter, é que tal qualidade pode ser atribuída.

Este movimento reforça nossa tese de que o florentino vê todos os aspectos de sua análise através de uma lente política pautada na materialidade das ações dos indivíduos. Os pretensos princípios formais de qualificação ética ou moral, virtuoso, bom, correto, etc. não podem ser utilizados de maneira universal, seja no nível coletivo ou no individual. Muito menos podem ser utilizados, tais princípios formais, na classificação de uma pretensa avaliação dos indivíduos em vista de uma evolução moral individualmente empreendida.

Tal movimento não leva ainda a questionar até que ponto Maquiavel está distante, realmente, da tradição cristã medieval e da própria tradição grega, seja por vias diretas ou indiretas de Platão, Aristóteles e do estoicismo. Em sua atitude de atribuir a qualidade de ‘virtuosa’ às obras de determinado corpo político, ele não estaria reproduzindo o que parece negar? A resposta a esta aparente incongruência é preponderante para continuarmos a prescrutar os temas do desejo e do temor, seja no nível coletivo ou no individual. Uma passagem que nos faz colocar esta discussão, está em sua obra *Histórias Florentinas*, no capítulo 13 do Livro V, ao discorrer sobre as disputas entre os florentinos e o Duque de Milão, que veio em socorro dos luqueses, Maquiavel afirma que: “Os florentinos estavam divididos entre duas paixões diversas: a vontade de ter Lucca e o temor de guerra com o duque. Venceu, no entanto, como sempre acontece, o temor<sup>6</sup>”.

É interessantíssima esta passagem, pois, pode nos ajudar a dirimir a questão posta. De início é preciso notar que ela parece reproduzir um entendimento de construção das paixões que remonta aos filósofos antigos, a saber, a que o desejo (ou vontade de algo),

---

<sup>6</sup> *Istorie Fiorentine* 13, V In: MACHIAVELLI, Niccolo. *Opere*. A cura di Mario Bonfanini. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1954.

a alegria, o temor (medo) e a tristeza são decorrentes das paixões inconstantes, próprias dos indivíduos néscios. O próprio Agostinho, ao contrapor-se à doutrina estoica da indiferença da alma a todo tipo de paixão inconstante, aponta a diferenciação feita por estes filósofos e por outras escolas gregas. Como segue:

Em sua concepção, por conseguinte, somente o sábio é susceptível de vontade, de gozo e de precaução e somente o néscio é capaz de desejo e de alegria, de temor e de tristeza. As três primeiras são as constâncias, as outras quatro, segundo Cícero, as perturbações, as paixões, segundo os outros muitos. Em grego, como fica dito, as três chamam-se *eupatheiai* e as quatro, *páthe*<sup>7</sup>.

Na narrativa maquiaveliana, os florentinos são divididos por duas paixões, desejo (a vontade de algo), conquista Lucca, e temor (medo), em enfrentar o Duque de Milão. Esta simples análise poderia nos fazer incorrer no erro de acreditar que Maquiavel reproduz aquela tradição antiga. Tomemos, então, outro trecho: “É sentença dos antigos escritores, como os homens sabem afligir-se no mal e saciar-se no bem, e como de uma e de outra desta duas paixões nascem os mesmos efeitos<sup>8</sup>”. No capítulo onde encontramos este trecho, o florentino está discutindo os desdobramentos da lei agrária e a forma como ela atizou a ambição da plebe. As duas paixões, que podem ser entendidas como a tristeza e o gozo, são aplicadas para se analisar uma situação política muito clara.

A divisão apresentada pelos estoicos, criticada por Agostinho, mas aplicada por ele em termos diversos, está baseada em uma visão ético-formal que busca na verdade uma liberdade moral possibilitada pela completa independência do indivíduo em relação às paixões inconstantes. Poderia se dizer que Maquiavel analisa o caso dos florentinos a partir desta perspectiva clássica, mas como nos parece, não é correta esta leitura, pois, ele não está fazendo uma avaliação moral das paixões dos florentinos, faz, antes, uma avaliação política. Porém, se tomarmos então sua assertiva sobre as ‘paixões’ que dividiram os florentinos, à luz de sua máxima anterior de que as obras dos indivíduos são mais virtuosas ou não em vista de suas paixões, de acordo com sua educação e

---

<sup>7</sup> De Civ. Dei. XIV, 8 In: AGOSTINHO. *Opera omnia di Sant'Agostino*. A cura di Franco Monteverde; collaborazione di Elena Passarini. Roma: Città Nuova, 2010. Nuova biblioteca agostiniana.

<sup>8</sup> Discorsi I, 37 In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Opere*. A cura di Mario Bonfanini. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1954.

modo de viver, poderemos ter uma perspectiva que se coaduna ao nosso entendimento de que ele trata tal questão sob a pura ótica política.

Relatando o caso dos florentinos, ele deixa transparecer, à luz de sua própria perspectiva, que eles não tinham a ‘educação’ correta que moldasse suas paixões em vista de obras virtuosas. Assim, a qualidade de ‘virtuoso’ estaria entendida como um adjetivo político, caracterizando um corpo político que tem a educação correta para se tornar forte, expansionista, podendo perpetrar grandes feitos.

Parece-nos bastante clara esta postura maquiaveliana de atrelar a educação e o modo de vida de um corpo político à moldagem de suas paixões em vista de obras virtuosas. Mesmo que ele deixe transparecer uma aparente influência da tradição clássica ao colocar o desejo e o temor como expressões das paixões, ele deixa bem claro que sua aplicação destas noções está tão somente ligada à materialidade da realidade política. Todos os seres humanos, em todos os tempos, tiveram e têm as mesmas paixões, ou seja, medos, desejos, ambições, tristezas e alegrias, não significando isto uma definição essencial, mas, constituindo-se mais um fator de cálculo político à ser levado em conta na organização de um corpo político, principalmente em vista da educação que se imprime a ele.

Tais colocações nos direcionam para o próximo ponto a ser tratado, ainda no nível do coletivo, a respeito do desejo e da ambição. Sobre a questão do desejo, os trechos mais conhecidos da obra maquiaveliana, principalmente nos *Discorsi*, estão relacionados ao antagonismo político entre os *grandi* e o *popolo*, os dois *umori* que existem em todas as repúblicas. E afirma haver no primeiro grupo, os *grandi* um desejo de dominar e no segundo grupo, o *popolo* um desejo de não ser dominado. Não há dúvidas de que é bem evidente a conotação política dada aos tipos de desejos que marcam os dois grupos, não havendo uma indicação de desejos que possam ser atribuídos a uma condição preexistente à realidade política. Sobre o fato de Maquiavel dividir o ‘corpo político’ em duas partes, parece aqui oportuno observar que este antagonismo serve também para indicar que o ‘desejo’, no nível dos grupos políticos, é sempre disputa.

Somos obrigados a indagar se é possível algum tipo de concórdia que anule a existência destes desejos expressos pelos dois grupos. Ao que parece, a resposta para esta indagação não pode ser encontrada em uma explicação dos desejos baseada na tradição

cristã ou mesmo na tradição grega. A saída indicada por Maquiavel, dada no capítulo 6 do mesmo Livro, é a proposição de um terceiro elemento que não anularia o antagonismo, mas estabeleceria um tipo de ‘contrapeso’. A saída para se controlar os desejos dos grupos políticos seria ainda uma ação política.

Na construção deste cálculo político o florentino tem novamente uma máxima indutiva, condicionada e direcionada tão somente para a análise e compreensão da realidade concreta das situações históricas e materiais dos corpos políticos. Ele afirma o seguinte: “E se conhece facilmente, quem considera as coisas presentes e as antigas, como em todas as cidades e em todos os povos são aqueles mesmos desejos e aqueles mesmos humores, como foram sempre<sup>9</sup>”. É bastante claro que a proposição maquiaveliana é feita tão somente em vista daquilo que ensina a história, somente a partir das ações já empreendidas, marcadas na história, é que se pode conhecer o direcionamento e a dimensão dos desejos expressos pelo corpo político constituído de indivíduos, neste caso as cidades e os povos.

É preciso notar ainda que o desejo parece denotar sempre, em um nível coletivo, a disputa política, seja entre os dois principais grupos, facções, ou mesmo divisões dentro do mesmo grupo, tendo como objeto principal o poder de dominar, assim, o outro sentimento atrelado ao desejo, a saber, a ambição, parece ter uma denotação de posse. Todavia, esta posse está para além do que é estritamente necessário, não se trata de uma disputa política essencial que determinaria o domínio de um grupo ou a liberdade de outro, seu uso por Maquiavel relaciona-se à ganância, a busca de mais riquezas ou mesmo prestígio. De acordo com florentino, os homens combatem primeiro por necessidade, não havendo mais este imperativo, combatem por ambição<sup>10</sup>.

Todavia, as considerações feitas por Maquiavel não apontam para uma classificação ética desta noção de ambição, resultado do desejo desmedido, ao discutir seus desdobramentos no episódio da lei agrária ele ressalta tão somente as implicações políticas, sociais, principalmente em vista da profunda ameaça ao frágil equilíbrio entre os dois principais grupos. A ambição suscitada em um grupo, a plebe, fez desestabilizar a balança dos ‘desejos’ que mantinham os dois grupos em equilíbrio. É interessante

---

<sup>9</sup> Discorsi I, 39 In: MACHIAVELLI, Niccolo. *Opere*. A cura di Mario Bonfanini. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1954.

<sup>10</sup> Discorsi I. 37. In: MACHIAVELLI, Niccolo. *Opere*. A cura di Mario Bonfanini. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1954.

perceber neste episódio o fato de que a república romana demonstra ter já uma fase expansionista, mesmo que limitada à própria península itálica, caso fosse somente um período de defesa da república e fragilidade frente aos inimigos, valeria ainda o imperativo da necessidade.

Estendendo, sucintamente, nossa análise dos usos que Maquiavel faz dos sentimentos de desejo, temor e ambição no nível individual, podemos começar a traçar uma linha que cruza praticamente toda a obra dos *Discorsi*, bem como grande parte de *O Príncipe*. Todavia, parece correto apontar que o cerne de sua análise é o mesmo utilizado para tais sentimentos no nível coletivo, a saber, o condicionamento histórico, material, concreto, das ações dos indivíduos no contexto do corpo político.

Como posto anteriormente, o uso do termo ambição parece estar direcionado para uma ganância que ultrapassa a simples necessidade e o equilíbrio da organização política, o capítulo 37 do Livro I dos *Discorsi* foi nosso texto indicado naquele momento e o pode ser novamente. O florentino afirma que: “A razão é, porque a natureza tem criado os homens de modo a poderem tudo desejar, sem, no entanto, poderem conseguir todas as coisas...<sup>11</sup>”. Esta indicação é um elo, ela serve, na introdução do capítulo, como explicação para o fato de que os homens quando não combatem por necessidade combatem por ambição, mas também explicar a variação da *Fortuna* em vista da falta de satisfação por parte dos indivíduos que possuem algo.

Esta assertiva serve como nova diretriz indutiva, a natureza criou os homens com uma ‘capacidade de desejo’ insaciável, isso serve para todos os homens em todos os momentos históricos, em todas as sociedades e povos. Assumindo sua função de elo, tal assertiva liga a ambição, fruto do desejo que extrapola as limitações do estritamente ‘necessário’, à variação da *Fortuna*. A partir daí podemos entender que tal variação se dá no âmbito individual, bem como no âmbito coletivo, afinal de contas o capítulo trata do episódio da lei agrária. Parece correto afirmar que a questão está no fato de que tal episódio perturba o equilíbrio político entre o ‘desejo’ dos *Grandi* e o ‘desejo’ do *Popolo*, criando uma situação de disputa dos desejos individuais de cada homem que compõe o *Popolo*.

---

<sup>11</sup> Discorsi I. 37. In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Opere*. A cura di Mario Bonfanini. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1954.

Assim, a ambição pode ser entendida como relacionada à ganância pessoal, o desejo individual que está deslocado tanto da *necessidade* quanto da constituição dos *humores*. Todos os seres humanos têm estes tipos de desejo, segundo Maquiavel é algo natural, porém, na organização política os desejos são limitados pelos desejos dos outros indivíduos, bem como, pela constituição das leis. Esta perspectiva poderia nos fazer aproximar Maquiavel de Hobbes, no estado de natureza, antes da constituição do político, o indivíduo pode fazer o que quiser. Já na organização política, os desejos são conflitantes, nem todos podem conseguir o que desejam, por isso, devem saber desejar.

Seguindo a função de elo da assertiva maquiaveliana, somente sabendo o que desejar, mesmo podendo desejar tudo, é que se terá constância e êxito frente a *Fortuna*. A partir destas conclusões, a ambição no âmbito individual pode ser entendida como ganância, desejo de posse, glória ou qualquer outro ganho pessoal, e saber o que desejar, ambicionar, são a garantia de controle das alternâncias da *Fortuna*.

Para Maquiavel, qualquer indivíduo na república poderia buscar sua “parcela de glória”, independente da função exercida, começando pelos fundadores de religião e de estado, passando por generais e homens letrados, até os artesãos, todos poderiam ‘desejar’ (ambicionar) um tipo de glória<sup>12</sup>. Esta busca, esta ambição que reflete a capacidade desiderativa infinita presente no ser humano, por natureza, estabelece-se como um impulso que pode se transformar em bons resultados ou em maus resultados, mas, ao que parece, não representam uma maldade ou uma bondade natural ao homem. A ‘virtuosidade’ que pode ser expressa por estas ambições está exatamente na escolha dos desejos que estão de acordo com as capacidades do indivíduo e de acordo com o contexto político.

Tomemos o caso do líder político, o príncipe, se ele ambicionar uma glória pessoal, é melhor que deseje governar um corpo político ao qual possa reordenar. Segundo Maquiavel: “procurando um príncipe a glória do mundo, deverá desejar possuir uma cidade corrompida, não para devastá-la como César, mas para reordená-la como Rômulo. E verdadeiramente os céus não podem dar aos homens maiores ocasiões de

---

<sup>12</sup> Discorsi III, 34 e I, 10 In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Opere*. A cura di Mario Bonfanini. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1954.

glória, nem os homens podem maiores desejar<sup>13</sup>”. O líder político pode desejar diversas coisas, ele tem mais capacidade de ‘realização’ de seus desejos do que um indivíduo comum, bem como mais ocasiões para isso. Entretanto, podendo desejar mais e realizar mais coisas, ele também está mais sujeito à variação da *Fortuna* e à vontade do Céus. Além disso, ele precisa dominar o outro sentimento que sempre atrapalha o desejo, a saber, o temor.

Parece-nos bastante latente que estes usos da noção de ambição, da capacidade desmedida de desejar, tendo como consequência uma maior variação da *Fortuna*, estão direcionados tão somente para o contexto político. Maquiavel não está discutindo uma falta de ‘mediania’ para os desejos, muito menos uma submissão da capacidade desiderativa a um comedimento proporcionado pela ação divina. Em outras palavras, ele não está ‘culpando’ tão somente a natureza desregrada dos desejos, mas, a incapacidade dos indivíduos de ‘modulá-la’ de acordo com suas possibilidades e com as forças políticas em jogo. Mais ainda, a educação do indivíduo de ‘virtù’ é sempre capaz de dominar o temor, contextualizar seu desejo e empreender a ação correta, na medida correta, visando o objetivo correto. Maquiavel não está repreendendo aqueles que agem por ambição, mas apontando os erros de quem deseja mais do que pode conseguir com sua força e em vista de seus objetivos, bem como aqueles que sucumbem ao temor e não buscar vencer as adversidades para conquistarem o que querem.

Hörnquist lembra-nos que: “Para Maquiavel e seus contemporâneos, vitória na guerra não depende do fato de a luta ser justa ou injusta, divinamente sancionada ou não, lutava-se pela paz ou por ambição<sup>14</sup>”. Assim, a ambição pode ser ‘julgada’ por suas consequências em vista das ações empreendidas a partir dela, uma vitória militar, por exemplo. Se um príncipe deseja pacificar uma região, ou, visando prover melhor seu povo, dominar outros povos, tal desejo(ambição) será julgado por seus resultados, tendo em vista a ação do príncipe a partir de suas forças e da adequação de suas ações ao contexto existente.

Se ele não dimensiona corretamente suas forças nem lê de maneira astuta os fatores envolvidos na situação, ou se entrega ao temor, sendo assim derrotado, ele desejou algo

---

<sup>13</sup> Discorsi I, 10. In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Opere*. A cura di Mario Bonfanini. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1954.

<sup>14</sup> HÖRNQUIST, Mikael. *Machiavelli and empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. pp. 83.



que não poderia conseguir, sua ambição foi ruim, malograda e prejudicial. Segundo o florentino: “É coisa verdadeiramente muito natural e ordinária desejar conquistar, e sempre quando os homens fazem o que podem, serão louvados e não difamados, mas, quando não podem e querem fazê-lo de qualquer modo, aí ocorrem os erros e a difamação<sup>15</sup>”.

Certamente poderíamos enumerar uma centena de casos nos quais o florentino se vale desta noção de ambição como resultado da capacidade desmedida de desejar, que vai além dos limites da necessidade. Entretanto, como se tentou sustentar, ele não o faz em um sentido moral, ético, espiritual ou formal, sua crítica não é em relação ao ‘muito desejar’ que caracteriza o ser humano, mas sim à forma como esta capacidade o coloca em situações nas quais ele fica à mercê da *Fortuna* e, pior, coloca em risco a liberdade do estado.

## **Conclusão**

A teoria política maquiaveliana pode ser comparada a um emaranhado de conceitos, termos e concepções que em diversos momentos parecem discrepantes e, até mesmo, contraditórios. Como buscamos demonstrar, os conceitos e concepções em torno do tema das paixões, ou sentimentos, tais como o medo, o temor, a ambição, fazem suscitar uma forte discussão sobre o cerne do pensamento maquiaveliano. A aparente influência cristã-medieval, a partir de um pessimismo universalista sobre a natureza humana, faz parecer que o florentino é devedor da tradição agostiniana, por exemplo. Todavia, como foi nossa intenção demonstrar, a leitura maquiaveliana está pautada em uma interpretação política, a qual se volta para um cálculo que deve ser feito em vista de objetivos materiais, puramente políticos.

Tanto o temor quanto o desejo, bem como a ambição, são pensados por Maquiavel como fatores que podem impulsionar ou limitar a atuação dos indivíduos dentro do contexto político. Tal perspectiva está dentro de uma noção de educação que não se coaduna nem com a tradição cristã, nem com a tradição grega, todavia, se volta para uma compreensão coletiva das ações dos indivíduos. Esta concepção de educação

---

<sup>15</sup> Il Principe III In: MACHIAVELLI, Niccolò. *Opere*. A cura di Mario Bonfanini. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1954.

política coletiva não está direcionada para a valoração ética de virtudes e princípios, mas sim, para construções sociais que se mostram totalmente determinadas por fatores materiais concretos.

Parece desnecessário dizer que a discussão empreendida neste sucinto trabalho é apenas introdutória e geral, os temas aqui propostos são amplos e apresentam ramificações, e até mesmo distensões, no interior da obra maquiaveliana. Sendo assim, concluímos nossa empreitada com a clareza de que o pensamento político do florentino deve ser encarado como uma seara ainda por ser amplamente explorada, mesmo após seus mais de quinhentos anos de frutificação.

## Los autores

**Ana Leticia Adami Batista (Brasil)** é Doutora em Filosofia e Mestre em História pela Universidade de São Paulo. Possui experiência nas áreas de ética e política, com ênfase nos estudos da Retórica antiga e sua reinserção no interior da cultura humanista do Renascimento italiano.

**Alberto Oscar Asla (Argentina)** es Profesor y Licenciado en Historia por la UNMdP y actualmente cursa el Doctorado en Historia en dicha universidad. Es Ayudante Graduado en la cátedra de Historia Medieval desde 2014. Sus líneas de investigación son: a) la historia anglosajona, en particular la figura de Beda el venerable y la legislación de los reinos de Kent y Wessex. b) Antigüedad Tardía, en particular el corpus legislativo germánico, así como las regulaciones eclesíásticas como los concilios y las reglas monacales.

**Julián Barenstein (Argentina)** es profesor, licenciado y doctor en Filosofía por Universidad de Buenos Aires (UBA), donde ha dictado clases y seminarios, titular de las cátedras de Latín I, Latín II y Literaturas Clásicas en la Universidad del Salvador (USAL) y jefe de trabajos prácticos de Latín I en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Se desempeña, asimismo, como investigador (becario post-doctoral) en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en las áreas de Filosofía Tardoantigua, Medieval y Renacentista y Cultura y Lengua latinas.

**Luis Fernando Benítez Arias (Colombia)** es Hermano franciscano. Docente e investigador de la Universidad de san Buenaventura Sede Bogotá. Sus estudios versan sobre la filosofía y el pensamiento medievales, además, sobre los autores franciscanos en diálogo con autores contemporáneos.

**Mariana Blanco (Argentina)** es *Profesora en Letras* y estudiante avanzada del *Doctorado en Letras* de la Facultad de Humanidades (UNMdP). Actualmente se desempeña como Ayudante en las asignaturas *Literatura y Cultura Europeas I* y *Literatura y Cultura Europeas II* (Facultad de Humanidades-UNMdP) y es integrante del grupo “Literaturas Europeas Comparadas”, cuyos proyectos de investigación están radicados en Celehis y Ciese.

**Marcone Costa Cerqueira (Brasil)** é Doutor em Filosofia, pela Universidade Federal de Santa Catarina, com período de pesquisa na Radboud University – Holanda; Mestre em Filosofia, pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia; Graduado em Filosofia; Bacharel em Teologia. Pesquisador associado ao Néfipo – Núcleo de Ética e Filosofia Política do departamento de filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

**Alejandra Da Cruz (Argentina)** es profesora en Letras, Ayudante graduada con dedicación simple en el Área: Literatura y cultura Europeas II con funciones docentes en la cátedra de Literatura y cultura Europeas I. Es miembro del grupo de investigación “Literaturas Europeas Comparadas” dirigido por la Doc. Liliana N. Swiderskis; del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos y del Centro de Letras Hispanoamericanas.

**Saulo Matías Dourado (Brasil)**, com doutorado em Filosofia em andamento, também é professor de disciplinas introdutórias à graduação da Universidade Federal da Bahia. Coordena a equipe de redação do novo currículo de Filosofia do Ensino Médio público da Bahia. Para sua tese, investiga relações entre a escolástica do século XIII e a tradição mística, com destaque para a teologia negativa e para a teoria do conhecimento.

**María Estrella (Argentina)** es Profesora y Doctora en Letras por la UNMdP. Se desempeña como Ayudante en las asignaturas *Literatura y Cultura Europeas I* y *Literatura y Cultura*

Europeas II. Es miembro del grupo de investigación “Literaturas Europeas Comparadas”, cuyos proyectos están radicados en CELEHIS y CIEsE.

**Silvana Filippi (Argentina)** es Investigadora Principal del CONICET y catedrática de “Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento” en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Ha publicado varios libros y numerosos artículos sobre su especialidad. Es fundadora y directora del Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval (UNR).

**Nicolás Ariel Lázaro (Argentina)** es Doctor en Humanidades y Artes, mención Filosofía, egresado de la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Docente en la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF), extensión Rosario. Miembro de la Cátedra Análisis y Estudio Prospectivo para el Paradigma de una Nueva Educación de la Fundación para los Estudios Internacionales (FUNPEI-CEI, UNR).

**Carlos Tafarelo Leme (Brasil)** é Mestre em Filosofia pela Faculdade de São Bento-SP, possui licenciatura plena em Filosofia pela UNIFAI. Foi Professor de Graduação na Esamc e de PósGraduação em Pedagogia no Instituto de Ensino Luís Mascarenhas. É Professor de Filosofia para o Ensino Médio nas Redes Pública e Privada. Pesquisa atualmente a Filosofia Medieval, com foco em Tomás de Aquino e sua perspectiva educacional.

**Celina A. Lértora Mendoza (Argentina)** es Doctora en Filosofía (UCA y Complutense) y Teología (Comillas, Madrid) Investigadora CONICET, especialista en Filosofía medieval, colonial y americana y epistemología. Numerosas publicaciones. Ha sido profesora en UCA, USAL, UBA, y actualmente en UNS (Postgrado-Doctorado) e invitada en diversas Universidades extranjeras. Coordinadora General de la RLFM.

**Nicolás José Martínez Sáez (Argentina)** es Prof. en filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata e Ing. en informática por la Universidad FASTA. Doctorando en la Universidad Nacional de La Plata con el tema: “Andrés el Capellán: dialéctica y juego en el amor”.

**Mariano Gabriel Pacheco (Argentina)** es estudiante de la UNMdP. Se desempeña como adscrito en la cátedra de Filosofía Medieval de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Pertenece al grupo de investigación Δίκαιόν ἐστι ἐμέ “Es justo que yo...” dirigido por la Dra. Susana Violante y al grupo “Filosofía de la historia, semiótica y epistemología” dirigido por el Dr. Omar Murad, ambos enmarcados dentro del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos (CIEsE).

**Beatriz Reyes Oribe (Argentina)** es Magister en Filosofía, Ética y Política por la U. de Barcelona, licenciada, profesora y doctoranda en Filosofía por la UCA. Actualmente es becaria de CONICET, Profesora asociada a cargo de Historia de la Filosofía Medieval y de Lectura de Textos II en la UNSTA, y directora del proyecto de investigación “Voluntad natural y deliberativa en maestros de teología de París del S. XIII”. Autora del libro La voluntad del fin en Tomás de Aquino y de más de 20 publicaciones científicas sobre Filosofía Medieval y Filosofía del Derecho, aparecidas en España, América y Argentina

**Jazmín Rial (Argentina)** es estudiante del Profesorado en Letras en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se desempeña como adscripta estudiante en las asignaturas Literatura y Cultura Europeas I y Literatura y Cultura Europeas II del Departamento de Letras

**Luisa Fernanda Ripa (Argentina)** es Profesora titular ordinaria de la UCA y de la UNQ. Maestría en Ética Aplicada por la FFL de la UBA. Investigadora en temas de derechos humanos en su relación con la religión y en relación con la educación. Directora de proyectos en esas temáticas y en relación con el pensamiento de Ricoeur. Directora de Programa y de proyectos de

extensión sobre las mismas temáticas. Creadora y primera directora del Centro de Derechos Humanos Emilio Mignone de la UNQ.

**Gerardo Fabián Rodríguez (Argentina)** es Doctor en Historia, Profesor del Departamento de Historia e Investigador independiente en el CONICET. Sus líneas de investigación se encuadran en la Historia de los sentidos y de las emociones, la Historia social y cultural, las Humanidades Digitales y los Videojuegos y gamificación aplicadas al estudio de la Alta Edad Media (especialmente referidas al mundo carolingio) y a la baja Edad Media Hispánica (en especial a las cuestiones referentes a las fronteras y la religiosidad).

**Ernesto Manuel Román (Argentina)** es estudiante avanzado de la licenciatura en filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente es ayudante estudiante en las cátedras de Filosofía Medieval y Antropología Filosófica.

**Manuel Alejandro Serra Pérez (España)** es profesor de pedagogía y de didáctica de la Facultad de Educación y miembro del grupo de investigación *Nóesis* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, donde colabora activamente en las líneas de investigación de filosofía antigua, especialmente aristotelismo y medieval, especialmente el pensamiento tomasiano. Ha publicado numerosos artículos en diversas revistas internacionales.

**Liliana Noemí Swiderski (Argentina)** es Profesora adjunta regular a cargo del Área de Literaturas europeas. Dirige los proyectos del Grupo “Literaturas europeas comparadas” (CELEHIS y CIEsE), donde forma recursos. Integra el Comité de la Maestría en Letras Hispánicas. Ha sido profesora visitante en la Universidad Complutense y en la Sorbonne. Participó en eventos en el país y en el exterior. Publicó libros, capítulos y artículos en Argentina, Brasil, EE.UU, Francia, España, Italia, Alemania y Túnez.

**Anabella Valeo (Argentina)** es estudiante del Profesorado en Letras en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se desempeña como adscripta estudiante en las asignaturas Literatura y Cultura Europeas I y Literatura y Cultura Europeas II del Departamento de Letras.

**Susana Beatriz Violante (Argentina)** es Dra. en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Profesora Titular Regular de Filosofía Medieval en UNMDP. Directora Grupo de Investigación “Δίκαιόν ἐστὶ ἐμέ”, UNMDP, Argentina. Coordinadora Nacional, Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Miembro activo de SOFIME Sociedad de Filosofía Medieval. Miembro de la SIEPM Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Dicta Seminarios y Conferencias en Universidades Nacionales y Extranjeras. Directora y evaluadora de Tesis doctorales. Evaluadora en revistas especializadas. Ha publicado tres libros, cuantiosos artículos en revistas especializadas, indexadas, en Argentina y en el exterior y posee numerosos capítulos de libros y coordinadora de varios libros.

**Juan Cruz Zariello Villar (Argentina)** es profesor en Letras; Adscripto graduado en la cátedra de Literatura y cultura Europeas I; miembro del grupo de investigación “Literaturas Europeas Comparadas” (LEC) dirigido por la Doc. Liliana N. Swiderski; del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos (CIEsE) y del Centro de Letras Hispanoamericanas (CeLeHis).

ISBN 978-987-544-973-2

