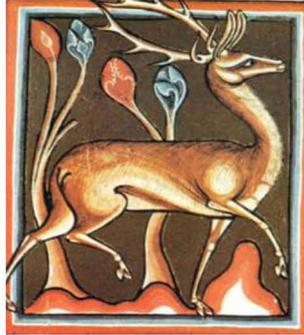


# SCRIPTA

REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Vol 17, N° 1-2. 2024

## MEDIAEVALIA



LECTURA, PLEGARIA Y *COR MEUM* EN SAN AGUSTÍN: LAS REPUESTAS A “QUIÉN SOY” COMO CAMINO HACIA DIOS | Claudio César Calabrese y Ethel Beatriz Junco

'*MÁNDOTE QUE LO DIGAS*': TRAMAS DISCURSIVAS EN EL MILAGRO III DE BERCEO | Daniel Gustavo Gutiérrez

EL *ASINUS* DE GIOVANNI PONTANO: UN AUTOELOGIO PARÓDICO | Mariano Vilar

*TENTANDI ERANT A SPIRITIBUS MALIGNIS*: EL COMENTARIO A LOS CAPÍTULO DISCIPLINARIOS DE LA REGLA FRANCISCANA DE FRAY ANGELO CLARENO | María Paula Castillo

OCTAEDRO τ. LAS DOS SENDAS DE LA ONTOLOGÍA MEDIEVAL | Vicente Llamas Roig

*IN MEMORIAM*. DRA. LAURA CORSO DE ESTRADA | José María Felipe Mendoza

UNA RECEPCIÓN HETERODOXA DE TOMÁS DE AQUINO DE LA TEORÍA DEL ALMA ARISTOTÉLICA | Jorge Martínez

LA ABSTRACCIÓN CIENTÍFICA EN TOMÁS DE AQUINO: UN CONTRAPUNTO ENTRE LA EPISTEMOLOGÍA TOMISTA Y LOS TEXTOS | Emiliano Javier Cuccia

EJEMPLARIDAD DIVINA: CAUSALIDAD Y PARTICIPACIÓN | Juan José Herrera

TOMÁS PREDICADOR: EL AUTÉNTICO Y DESCONOCIDO. EL LEGADO HOMILÉTICO DEL AQUINATE | Juan Ignacio Fernández Ruiz

MODELOS DE CAUSALIDAD EN TOMÁS DE AQUINO: ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN EN EL CONTEXTO FILOSÓFICO DE LA *EXPOSITIO SUPER LIBRUM DE CAUSIS* | Fernando G. Martin De Blassi

ISSN 1851-8753 (Impresa) · ISSN 2362-4868 (En Línea)



CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS MEDIEVALES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

**MENDOZA - ARGENTINA**

SCRIPTA MEDIAEVALIA



# SCRIPTA

REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL

# MEDIAEVALIA

Vol. 17-1  
2024

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales  
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo  
ISSN 1851-8753 (Impresa) - ISSN 2362-4868 (En Línea)



SCRIPTA MEDIAEVALIA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información sobre el pensamiento medieval.

[cefm@ffyl.uncu.edu.ar](mailto:cefm@ffyl.uncu.edu.ar) / <https://cefm.wordpress.com/>

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Centro Universitario, Mendoza, Argentina. CC 345 (5500). Tel. +54 261 413 5000 (int. 4093)



**UNCUYO**  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE  
FILOSOFÍA Y LETRAS



Centro de Estudios  
Filosóficos Medievales  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional de Cuyo

**UGPDC**  
UNIDAD DE GESTIÓN, PRODUCCIÓN  
Y DIFUSIÓN DEL CONOCIMIENTO

**arca** ÁREA DE REVISTAS  
CIENTÍFICAS Y  
ACADÉMICAS

## EQUIPO DE REDACCIÓN

### Director:

**Dr. Ceferino Muñoz Medina.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

### Secretaria de Redacción:

**Dra. Gabriela de los Ángeles Caram.** Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

### Coordinador Editorial:

**Lic. Clara Gargiulo.** Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

### Secretarios Técnicos:

**Prof. Juan Heiremans.** DePaul University, Estados Unidos.

**Dr. Santiago Vázquez.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

**Sr. Gabriel Martínez.** Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

### Gestión OJS:

**Facundo Price,** Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

### Responsable de Marcado XML-Jats para Scielo:

**Lorena Frascali,** Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

### Diseño y maquetación:

**Lic. Clara Luz Muñoz.** Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

## CONSEJO EDITORIAL

**Theodore de Bruyn.** Université d'Ottawa Ontario, Canadá.

**Francisco León Florido.** Universidad Complutense de Madrid, España.

**Mauricio Beuchot.** Universidad Autónoma del Estado de México, México.

**Enrique Corti.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

**Manuel Lázaro Pulido.** Universidade Católica Portuguesa, Portugal.

**Silvia Magnavacca.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Argentina.

**Patricia Ciner.** Universidad Nacional de San Juan, Argentina.

**Rubén Pereto Rivas.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

**Pablo J. Pomar Rodil.** Universidad de Cádiz, España.

**Manuel Serra Pérez.** Universidad de Murcia, España.

## MIEMBROS DEL CONSEJO EDITORIAL FALLECIDOS

**Silvana Filippi.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

**Laura Corso de Estrada.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Católica Argentina, Argentina

## CONSEJO CIENTÍFICO

**Henryk Anzulewicz.** Albertus Magnus Institut, Alemania.

**Francisco Bertelloni.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Argentina.

**Juan Cruz Cruz.** Universidad de Navarra, España.

**Olivier Boulnois.** École Pratique des Hautes Études, Laboratoire d'études sur les monothéismes, Francia.

**Francisco García Bazán.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

**Marilena Maniaci.** Università di Cassino, Italia.

**Jürgen Miethke.** Universität Heidelberg, Alemania.

## MIEMBRO DEL CONSEJO CIENTÍFICO FALLECIDO

**Héctor Padrón,** Universidad Católica de Santa Fe, Argentina.

*Scripta Mediaevalia* es una publicación **semestral**. El área del conocimiento al que se dirige la revista se define como "pensamiento medieval". Se trata de aquel sector transitado por los denominados *borders*, es decir, aquellos académicos e investigadores que han radicado su objeto de estudio en las problemáticas confluencias de disciplinas afines tales como la filosofía, la historia, la teología, la literatura y otras más. Lejos de significar indefiniciones, estos aportes procuran una mirada holística y, sobre todo, realista de la Edad Media, período en el que las divisiones disciplinares estancas propias de la Modernidad, y que hoy nos parecen insuperables, no existían.

Las contribuciones son puestas a consideración del **arbitraje de dos pares ciegos**.

Ética de Publicación: Se basa en los Principios de transparencia y buenas prácticas en publicaciones académicas del Comité de Ética de Publicaciones COPE: Committee on Publication Ethics: <http://publicationethics.org/>.



*Scripta Mediaevalia* está bajo una Licencia Creative Commons ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL-SHAREALIKE 3.0 UNPORTED (CC BY-NC-SA 3.0). Usted es libre de copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente, bajo los siguientes términos: Atribución ""debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. No Comercial ""no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual "" Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales "" No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. Para más información, consulte: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>. *Scripta Mediaevalia* proporciona acceso abierto inmediato a su contenido, no cobra ninguna tasa por los textos publicados y tampoco por los textos sometidos a evaluación, revisión, publicación, distribución o descarga.

Envíe su trabajo a:

 <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/scripta/about/submissions>

**El envío de un artículo u otro material a la revista implica la aceptación de las siguientes condiciones:**

- Que sea publicado bajo Licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-Sharealike 3.0 Unported (CC BY-NC-SA 3.0)
- Que sea publicado en el sitio web oficial de la revista *Scripta Mediaevalia*, de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/beg/> y con derecho a trasladarlo a nueva dirección web oficial sin necesidad de dar aviso explícito a los autores.
- Que permanezca publicado por tiempo indefinido.
- Que sea publicado en cualquiera de los siguientes formatos: pdf, xlm, html, epub; según decisión de la Dirección de la revista para cada volumen en particular, con posibilidad de agregar nuevos formatos aún después de haber sido publicado.



# ÍNDICE

*Scripta Mediaevalia* – 2024

VOLUMEN 17/1

## ARTÍCULOS

9

Lectura, plegaria y *cor meum* en san Agustín: Las repuestas a “quién soy” como camino hacia Dios | Reading, prayer and *cor meum* in Saint Augustine: The answers to “who am I” as the way to God

Claudio César Calabrese Y Ethel Beatriz Junco

11

‘*Mándote que lo digas*’: tramas discursivas en el Milagro III de Berceo | ‘*Mándote que lo digas*’: discursive warps in Berceo’s Miracle III

Daniel Gustavo Gutiérrez

33

El *Asinus* de Giovanni Pontano: un autoelogio paródico | Giovanni Pontano’s *Asinus*: an ironic self-praise

Mariano Vilar

49

*Tentandi erant a spiritibus malignis*: el comentario a los capítulos disciplinarios de la Regla franciscana de fray Angelo Clareno | *Tentandi erant a spiritibus malignis*: the commentary on the disciplinary chapters of the Franciscan Rule by Angelo Clareno.

María Paula Castillo

71

Octaedro  $\tau$ . Las dos sendas de la ontología medieval | Octahedron  $\tau$ . Two paths of medieval ontology

Vicente Llamas Roig

93

## IN MEMORIAM

137

Dra. Laura Corso de Estrada. Docente de la Universidad Católica Argentina e Investigadora Independiente de CONICET

José María Felipe Mendoza

139

# VOLUMEN 17/1

## ARTÍCULOS





## **Lectura, plegaria y *cor meum* en san Agustín: Las repuestas a “quién soy” como camino hacia Dios**

Reading, prayer and *cor meum* in Saint Augustine:  
The answers to “who am I” as the way to God

**Claudio César Calabrese**

Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana  
México  
[ccalabrese@up.edu.mx](mailto:ccalabrese@up.edu.mx)

**Ethel Beatriz Junco**

Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana  
México  
[ejunco@up.edu.mx](mailto:ejunco@up.edu.mx)

### **Sumario:**

1. Introducción
2. *Quid autem amo, cum te amo?*
3. Conclusiones

**Resumen:** Partimos de la idea de finalidad que san Agustín otorga a leer el texto sacro y a escribir su vida interior en términos de autobiografía y conversión y, por ello, postulamos que el acto de leer lo encamina a buscar la sabiduría. Si esta es la medida que da coherencia a sus búsquedas, debemos modular sus alcances: leer y orar están íntimamente ligados y resultan el inicio de su conversión y de su reflexión filosófica, al punto que las lecturas se transforman en oración y en la clave de desarrollo de su pensamiento. En este sentido, trabajamos, por un lado, el “ahora del corazón” y, por otro, el modo en que la realidad existe. Nos detendremos, también, en la consideración de las características de orar y de pensar de “un hombre”; por ello, san Agustín presenta su interioridad y su pensamiento mediante el campo semántico *cor* y el tratamiento del tiempo y la memoria, lo cual lo lleva a la reflexión sobre el sentido de su vida.

**Palabras Clave:** San Agustín. Filosofía cristiana. Neoplatonismo. Plegaria.

**Abstract:** We start from the idea of purpose that St. Augustine gives to reading the sacred text and to writing his interior life in terms of autobiography and conversion and, therefore, we postulate that the act of reading leads him to seek wisdom. If this is the measure that gives coherence to his search, we must modulate its scope: reading and praying are intimately linked and are the beginning of his conversion and philosophical reflection, to the point that reading becomes prayer and the key to developing his thought. In this sense, we work on the one hand, on the “now of the heart” and, on the other, on the way in which reality exists. We will also stop to consider the characteristics of praying and thinking of “a man”; thus, St. Augustine presents his interiority and his thought through the semantic field *cor* and the treatment of time and memory, which leads him to reflect on the meaning of his life.

**Keywords:** Saint Augustine. Christian philosophy. Neoplatonism. Prayer.

## 1. Introducción

Si ponemos en conexión los pasajes de *Confesiones* (en adelante, *conf.*) 2, 5<sup>1</sup> y 10, 4<sup>2</sup>, es posible considerar el proceso de conversión como consecuencia de un modo de leer, pues coloca a san Agustín, en cuanto lector y escritor, y a los lectores de *conf.*, en movimiento hacia Dios; se trata, en definitiva, de un modo de leer que mantiene viva la esperanza de alcanzar la salvación<sup>3</sup>: «Y esto ¿para qué?» Esta noción de finalidad, que san Agustín considera en el acto de leer, implica también una reflexión sobre los reclamos éticos que penden sobre la creación literaria: atender a la salvación personal y, debido a ello, resultar accesible a todos. San Agustín consolida esta actitud frente al mensaje salvífico y frente a la literatura, entendida como un modo de encuentro con dicha salvación;

---

<sup>1</sup> *Et ut quid hoc? Ut uidelicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te.* (“Y esto ¿para qué? Para que yo y quienquiera que esto lea pensemos desde cuán profundo abismo se ha de clamar a ti”). En la perspectiva agustiniana, la consideración de este efecto combinado de escritura y de lectura sigue vigente en la época de *Las Retracciones* (2, 6), es decir, en sus años de vejez; en cuanto, consideración de san Agustín, este pasaje tiene tanto un valor retrospectivo como de visión de lo esencial.

<sup>2</sup> *Confessiones praeteritorum malorum meorum ... cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione.* (“Pues las confesiones de mis pecados pasados ... cuando se leen y escuchan mueven al corazón, para que no se adormezca en la desesperanza”).

<sup>3</sup> En *De Doctrina Christiana* 4, 4 (en adelante, *doctr. chris.*), san Agustín confirma que esta disposición define a la nueva *eloquentia* por el servicio que presta a la *sapientia*.

desde sus orígenes, el cristianismo implicó formas literarias nuevas como la homilética o la adaptación de otras ya en uso desde antiguo, como el diálogo filosófico o el relato épico de tema bíblico<sup>4</sup>. En esta nueva perspectiva salvífica, escribir, leer o escuchar expresa un imperativo moral, no sólo en cuanto a problemas de retórica o de exégesis, sino fundamentalmente en el intento de clarificar la centralidad de Dios en la vida del hombre<sup>5</sup>. Ahora bien, ¿cómo escribir para ser leído provechosamente, desde la finalidad salvífica antes apuntada? ¿Cómo poner en movimiento al lector hacia Dios y hacia el prójimo? En una obra como *conf.*, sobre cuyo género literario y sobre cuya unidad interna hay una discusión en curso, resulta complejo establecer con claridad la función del destinatario<sup>6</sup>. A pesar de ello, resulta factible hallar elementos que permitan una aproximación a las claves de lectura más significativas que san Agustín propone a sus lectores; en principio se trata de una preocupación extraña en el contexto literario de la Antigüedad Tardía y de la que incluso no hallamos correspondencia con el resto de la obra agustiniana.

¿Qué claves de lectura nos deja san Agustín<sup>7</sup>? Las hallamos justamente en los pasajes en que el autor reflexiona sobre la finalidad de la obra y en las citas de textos bíblicos, cuyo conocimiento está dado por supuesto; esta perspectiva nos permite comprender el horizonte común del diálogo del autor de *conf.* con sus lectores. El exordio de *De utilitate credendi* (en adelante, *util. cred.*) nos permite comprender más a fondo la perspectiva agustiniana:

...me siento obligado a descubrirte lo que yo pienso sobre el camino de hallar la verdad y de entrar en su posesión: su amor prendió con fuerza en nosotros ya desde los albores de la adolescencia. Es ésta una cuestión

<sup>4</sup> Franca Ela Consolino, “Interlocutore divino e lettori terreni: la funzione-destinatario nelle Confessioni di Agostino”. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 6 (1981): 120.

<sup>5</sup> Steeve Bélanger, “La prédication augustinienne et les relations pagano-chrétiennes durant l'Antiquité tardive”, *Cahiers des études anciennes* 43 (2020): <http://journals.openedition.org/etudes-anciennes/609>; Henri-Irenée Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, (Paris: Seuil, 1985), 94.

<sup>6</sup> Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), 144-207. Este texto sostiene el horizonte teórico de lo que hemos enunciado desde la perspectiva narrador / lector.

<sup>7</sup> Alain Trouvé, “L'arrière-texte: de l'auteur au lecteur”, *Poétique* 164 (2010): 495-509.

en que no fijan su mente vana muchos hombres, que, avanzados y extraviados en las cosas corpóreas, piensan que la única realidad auténtica es lo que se percibe por los cinco sentidos corporales. En su afán de superar y huir lo sensible, dan vueltas dentro de sí a las impresiones e imágenes percibidas a través de aquellos, y creen medir con toda precisión los entresijos inefables de la verdad valiéndose de la regla torpe y falaz recogida de aquellos. Es muy fácil, mi buen amigo, decir e incluso creer que hemos descubierto la verdad; pero al filo de la lectura irás conociendo la dificultad real que implica esta tarea. Continúo rogando a Dios que este escrito sea para ti y para cuantos lleguen a leerlo de utilidad y no de obstáculo. Alienta mi esperanza el deseo de servir a los demás sin ambición de un nombre vano o por fútil ostentación...<sup>8</sup>.

La dedicatoria sigue el modelo fijado por la preceptiva retórica: la persona a quien va dirigida la dedicatoria, Honorato, es un interlocutor privilegiado, en tanto que no comparte las premisas puestas en el discurso; en cuanto el destinatario seguía ligado al maniqueísmo, san Agustín se coloca en la posición de comprender qué liga a Honorato a este movimiento, más profundamente que él mismo<sup>9</sup>. Estas señales, que particularizan a un destinatario, no clausuran la posibilidad de otros interlocutores, es decir, de otros lectores: a todos les puede ser útil no sólo por la refutación implícita de las doctrinas de Mani, sino fundamentalmente porque el Hiponense declara que ello es fruto de la plegaria. En esta perspectiva, todo el mérito de su conversión está en Dios; si bien esto parece eclipsar al yo que escribe, pues el agradecimiento coloca el logro fuera de una dimensión estrictamente personal, en

---

<sup>8</sup> *util. cred.* 1, 1 : ...*non putavi apud te silendum esse, quid mihi de invenienda ac retinenda veritate videatur; cuius, ut scis, ab ineunte adolescentia magno amore flagravimus. Sed res est longe remota a vanorum hominum mentibus, qui nimis in haec corporalia progressi atque lapsi, nihil aliud putant esse, quam quod istis quinque notissimis nuntiis corporis sentiunt; et quas ab his plagas atque imagines acceperunt, eas secum volvunt, etiam cum conantur recedere a sensibus; et ex earum mortifera et fallacissima regula ineffabilia penetralia veritatis rectissime se metiri putant. Nihil est facilius, mi carissime, quam non solum se dicere, sed etiam opinari verum invenisse: sed quam reipsa difficillimum sit, agnosces, ut confido, his litteris meis. Quae ut tibi prosint, aut certe nihil obsint, omnibusque omnino quorum in manus forte devenerint, et rogavi Deum, et rogo; et spero ita fore, si bene mihi conscius sum, quod ad hunc stilum pio et officioso animo, non vani nominis appetitione ac nugatoriae ostentationis accessi...*

<sup>9</sup> Recordemos que una de las finalidades del *util. cred.* consiste en presentar el recorrido intelectual que condujo a su autor a la Iglesia Católica.

realidad percibimos que san Agustín sigue la actitud espiritual del salmista, en cuanto eleva su voz en nombre de todos los creyentes<sup>10</sup>. San Agustín no busca complacer a sus lectores señalando las bondades de leerlo; se limita, por el contrario, a agradecer a Dios por lo alcanzado hasta ese momento y como pedido de ayuda para poder profundizar el conocimiento de sí. Por esta razón, el exordio técnicamente no finaliza, porque no sigue un formato literario tradicional; debido a que está dirigido a Dios, todos los hombres están litúrgicamente incorporados en su plegaria de “hombre mortal”; en este punto, la adopción de la perspectiva del salmista permite a san Agustín ser evasivo respecto del género literario y, entonces, respecto del público.

Veamos cómo se aleja de los cánones clásicos, desde las líneas inaugurales de *conf.*:

Grande eres, Señor, y digno de toda alabanza; grande es tu poder y tu sabiduría no tiene término. Pero quiere alabarte un hombre, una partícula de tu creación, un hombre ceñido por su inmortalidad, y por el testimonio de su pecado, y por el testimonio de que resistes a los soberbios. Sin embargo, quiere alabarte un hombre, una partícula cualquiera de tu creación. Eres Tú quien lo impulsa a deleitarse en alabarte. Porque nos hiciste para ti e inquieto estará nuestro corazón hasta que descanse en ti.<sup>11</sup>

El testigo, que se presentaba en tercera persona en *util. cred.*, se transforma aquí en el “tú” con quien dialogar acerca de su propia historia de pecado y redención. Que Dios sea el testigo implica que san Agustín no tenga que protestar de decir verdad, lo que sí había hecho ante Honorato. En *conf.* resulta, además, significativo que san Agustín no deslice su propio nombre: es un hombre que, en cuanto parte de la creación, dirige a Dios sus alabanzas; por ello, es importante tener presente aquí que las

---

<sup>10</sup> Michelle Pellegrino, *Le “Confessioni” de Sant’Agostino: studio introduttivo*, (Roma: Studium, 1972), 130.

<sup>11</sup> *Conf. 1. 1: Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te...*

*conf.* comienzan por declarar la identidad de Dios. Podemos considerar a este procedimiento como un modo en que el yo se eclipsa a sí mismo en el relato.<sup>12</sup> San Agustín se encuentra detrás de la expresión que universaliza las confesiones: *homo circumferens mortalitatem suam*, es decir, el hombre que busca alabar a Dios. No hallamos, en efecto, ningún rastro del autor, el cual, según el pacto constitutivo del relato autobiográfico debe coincidir con el protagonista, ni de sus padres; recién luego de un extenso prólogo eucológico, san Agustín comienza las referencias sobre sí mismo, con la indicación: *nescio... unde venerim huc*;<sup>13</sup> como señalan algunos de los autores que han presentado este tema,<sup>14</sup> se esperan, en una autobiografía, los datos referenciales del protagonista, que, sin embargo, san Agustín pasa por alto, para entrar de lleno en el plano existencial, con la incisiva pregunta que busca poner de manifiesto la ignorancia de los hombres sobre sí mismos: “¿Qué es lo que quiero decir, Señor, sino que ignoro de dónde he venido a dar aquí, a esta, por así decir, vida que muere, o a esta muerte que vive?”<sup>15</sup>.

Esta actitud se mantiene a lo largo del libro I, en el cual presenta la infancia, desde el período prenatal, como una época particularmente oscura de la vida; por el contrario, la biografía tradicional helenístico-romana<sup>16</sup> relataba, en esta misma etapa, los prodigios de todo orden que anunciaban el nacimiento y consolidación de una personalidad excepcional. La niñez narrada en *conf.* no tiene nada de excepcional, sino que, por el contrario, se trata de una reconstrucción a partir de la observación de otros niños, pues nada se puede saber por sí mismo<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Consolino, “Interlocutore divino e lettori terreni”, 124.

<sup>13</sup> *conf.* 1, 7.

<sup>14</sup> Consolino, “Interlocutore divino e lettori terreni”, 139-140; Bruna Pieri. *Narrare memoriter, temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle Confessioni de Agostino*. (Bologna: Pàtron, 2018), 22.

<sup>15</sup> *Conf.*: 1, 7: *Quid enim est quod volo dicere, Domine, nisi quia nescio, unde venerim huc in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem? Nescio.*

<sup>16</sup> María Teresa del Olmo Ibáñez, *Teoría de la Biografía*, (Madrid: Editorial Dykinson, 2015), 25-32; César García Álvarez. “El helenismo o la búsqueda del ‘otro’”, *Byzantion Nea Hellás* 37 (2018), 122-124.

<sup>17</sup> *Conf.* 1, 8.

El pacto autobiográfico de *conf.* no pasa por la declaración explícita de identidad del protagonista ni por la coincidencia entre narrador y autor, sino que se expresa en los términos siguientes: “l'emploi de titres ne laissant aucun doute sur le fait que la première personne renvoie au nom de l'auteur”<sup>18</sup>. San Agustín se refiere a su obra de una manera más amplia de la que estamos acostumbrados: *Confessiones meae*, cuando la *confessio* es hecha ante Dios<sup>19</sup> o cuando el propio san Agustín lo presenta como título de una obra dispuesta para su lectura; pero cuando el autor se refiere en otra obra a *Confesiones*, precede el título con el tradicional *libri*<sup>20</sup>. A su vez, en el momento en que san Agustín quiere confundirse entre aquellos que él mismo piensa como posibles destinatarios, coloca a Dios en el núcleo de la narración y se refiere a su obra como *Confessiones meae*, cuyo posesivo puede ser interpretado como genitivo subjetivo y objetivo al mismo tiempo, pues se considera contemporáneamente sujeto y objeto del *confiteri*, en tanto narrador y protagonista<sup>21</sup>. En el proemio del libro X, san Agustín trabaja –como veremos inmediatamente– con intensidad estas correlaciones y sus consecuencias intelectuales.

## 2. *Quid autem amo, cum te amo?*

El Libro X de *conf.* nos ubica en un territorio donde interactúan dos modos de diálogo: uno, en forma de plegaria a Dios y otro, consigo mismo para alcanzar autoconocimiento, mediado por la confianza puesta en leer y en ser leído; en esta correlación Dios – ser humano, san Agustín revela a otras personas su intimidad. Por esta razón, la línea divisoria entre ambos resulta móvil, pues se verifica un ir y venir de la vida religiosa hacia la reflexión filosófica. Dado que Agustín de Hipona no distingue

---

<sup>18</sup> Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, (Paris: Le Seuil, 1975), 27.

<sup>19</sup> *Conf.* 5, 1: ...accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo...

<sup>20</sup> c. litt. Pet 3, 20 y c. Faust. 1, 1; Bianca- Jeanette Schröder, *Titel und Text: Zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften. Mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln*, (Berlin/New York: Walter de Gruyter), 1999, 90-92.

<sup>21</sup> Pieri, *Narrare memoriter, temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle Confessioni de Agostino 22-24*.

metodológicamente los campos propios de la filosofía y de la teología,<sup>22</sup> ambas cuestiones se imbrican hasta hacerse una: el conocimiento del hombre es el camino para conocer a Dios, *et retour*;<sup>23</sup> cuando san Agustín dirige a Dios la pregunta “¿Qué amo entonces, cuando te amo?”<sup>24</sup>, comienza su búsqueda en la inmanencia de las criaturas y todas ellas responden: “No somos tu Dios, busca por encima de nosotros”<sup>25</sup>. Así advierte que el camino no está afuera, sino adentro: “Yo, el hombre interior, conocí esto, yo, el espíritu, a través de los sentidos de mi cuerpo”<sup>26</sup>. Estos pasajes permiten aproximarnos a la experiencia religiosa, a la luz de la plegaria, según el estilo interpretativo de san Agustín, que *latu sensu* podemos denominar fenomenológico. Esto significa que la plegaria puede describir la estructura de la experiencia religiosa, en términos de vida de la conciencia; en efecto, se pregunta, “quién soy” y, con ello, lo que espera de la vida, pues ella ofrece múltiples opciones para concretar los deseos, incluido el fundamental en este contexto, el deseo de Dios<sup>27</sup>. Aun así, la pregunta por la propia identidad, cuya respuesta está íntimamente ligada a la finalidad que se le asigne a la propia vida, tiene una pre-condición: el mundo como lo dado a una conciencia, aunque allí no se encuentren todas las respuestas<sup>28</sup>; esta condición paradójica revela uno de los modos fundamentales de ser del hombre<sup>29</sup>, pues el análisis

---

<sup>22</sup> Claudio Calabrese, “San Agustín y las transformaciones de la mirada escéptica. La figura de Proteo en *Contra académicos*”, *Veritas* 45, 4 (2020), 123-124.

<sup>23</sup> Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, (Paris: Presses Universitaires de France, 2008), 9-11.

<sup>24</sup> *Conf.* 10, 8: *Quid autem amo, cum te amo?*

<sup>25</sup> *Conf.* 10, 9: *Non sumus Deus tuus; quaere super nos.*

<sup>26</sup> *Conf.* 10, 9: *...ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei...*

<sup>27</sup> *Conf.* 11, 11-13. Con respecto a una perspectiva opuesta, es decir, la fe como sustituto de la razón, véase Ludwing Von Scheglmann, “Der Subjektzirkel in der Psychologie Augustins”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 22 (1968), 330. En esta página el autor anota: “Für Augustin war die Philosophie nur eine Durchgangsstation zum Christentum. Das hat zur Folge, dass allmählich an die Stelle der sich selbst Rechenschaft gebenden freien Vernunft der Glaube tritt”.

<sup>28</sup> Luis Alberto Pérez-Amezcuca y Ethel Junco, “Alternativas para el fin del mundo: mito, destino trágico y ciencia ficción”. *Amaltea. Revista de mitocrítica* 12, (2020): 38-40.

<sup>29</sup> Jean-Yves Lacoste. *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, (Paris: PUF, 1994), 13-18; Joeri Schrijvers. “Jean-Yves Lacoste: A Phenomenology of Liturgy”, *The Heythrop Journal* 46, (2005), 314-333.

fenomenológico del *ego sum* implica la corporalidad, a la que Agustín de Hipona se refiere constantemente: tener un cuerpo significa vivir en un lugar, mientras que el hombre interior está en un no lugar; aun así, cuando consideramos lo que significa para san Agustín, “vivir en un lugar”, debemos tener en cuenta el peregrinar que caracteriza la condición humana: el mundo es ajeno y la vida, un exilio. Debido al carácter neoplatónico de su pensar, no hay para el Hiponense una respuesta a la pregunta quién soy, que no se centre en las facultades del alma, las que precisamente definen al hombre. Desde la época de Cassiciaco, más específicamente en *Soliloquios*, san Agustín considera dos cuestiones fundamentales del pensamiento: Dios y el alma<sup>30</sup>. Desde su conversión, la antropología agustiniana se presenta desde estas dos realidades, aunque a través de una compleja interacción de circunstancias vitales.

El correlato entre el alma y su captación de la temporalidad deriva en el problema de la existencia humana entre el ser y la nada; la angustia que aquí se origina, abre el espacio para la pregunta “quién soy”: “Me dirigí entonces a mí mismo y me dije: ¿Quién eres? Y me respondí: ‘un hombre’. He aquí un cuerpo y un alma; uno exterior, la otra interior”<sup>31</sup>. Encontramos respuestas a esta pregunta ¿Quién soy?, a partir de los significados del término memoria. El Libro X de *conf.* reclama lecturas sucesivas, debido a que “la realidad se encuentra siempre en un horizonte futuro de posibilidades deseadas y temidas, en cualquier caso, de posibilidades todavía indecisas (*jedenfalls noch unentschiedener Möglichkeiten*)”<sup>32</sup>. Fiel a la estructura de la obra, Agustín de Hipona abre el libro con una plegaria que se modula en términos de conocimiento: “Que yo te conozca, Conocedor mío, que te conozca, como también soy conocido”<sup>33</sup>. Se abren dos perspectivas que se amplifican retóricamente:

---

<sup>30</sup> *sol.* 1. 7.

<sup>31</sup> *Conf.* 10,9 : *Et direxi me ad me et dixi mihi: ‘Tu quis es?’. Et respondi: ‘Homo’. Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius.*

<sup>32</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (Tübingen: C. B. Mohr / Paul Siebeck, 1990), 118.

<sup>33</sup> *Conf.* 10,1: *Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum.*

a) conocer implica una apertura a la conciencia, el no-lugar de encuentro con Dios; y b) el punto anterior requiere de una minuciosa descripción de la percepción de la vida interior (la antesala de aquel no-lugar) en términos de memoria o espacio donde están disponibles dichas percepciones. Dado el significado que alcanza esta experiencia, Agustín de Hipona inicia este camino con la esperanza de que los instrumentos retórico-conceptuales le permitan avanzar en el recorrido<sup>34</sup>.

En san Agustín, el conocimiento está estrechamente vinculado con el gozo de la verdad<sup>35</sup>; en un sentido metafísico, la afirmación “fuerza de mi alma”<sup>36</sup> no tiene en el texto un sentido primordialmente moral sino más bien etimológico, en cuanto refiere la capacidad («fuerza» / *virtus*) del alma para recorrer el camino hacia Dios. Por ello, la verdad es gozo, es decir, reconocimiento de disponer en sí mismo de la capacidad de desplegar su recorrido, en la esperanza de Dios. Se expresa así un delicado equilibrio, señalando que el camino a recorrer no es otro que «el abismo de la conciencia humana»<sup>37</sup>, ámbito en el que nada se puede ocultar a la mirada de Dios: “¿Qué podría haber oculto en mí, aunque no quisiera confesártelo? No quererlo sería esconderte a ti de mí, no a mí de ti”<sup>38</sup>. Las perspectivas de la pregunta se abren a partir de la diferencia ontológica entre creador y criaturas, cuyo hiato está mensurado por la tensión entre la mutabilidad de lo creado y la eternidad de Dios; esta diferencia permanece, por su misma naturaleza, sin alcanzar resolución, aunque de algún modo, conciliada en la “imagen y semejanza de Dios”<sup>39</sup>, la similitud con el Creador. A partir de nuestra condición de modernos, tendemos a comprender esta perspectiva en términos de introspección; sin embargo, se refleja aquí una experiencia anterior, que no niega la mencionada introspección, aunque la fundamenta sobre cimientos

---

<sup>34</sup> Conf. 10,1: “... esta es mi esperanza, por eso hablo...” (*...Haec est mea spes, ideo loquor...*).

<sup>35</sup> Conf. 10,1: “... me gozo en esta esperanza...” (*...in ea spe gaudeo...*).

<sup>36</sup> Conf. 10,1: *Virtus animae meae*.

<sup>37</sup> Conf. 10,1: *abyssus humanae conscientiae*.

<sup>38</sup> Conf. 10,1-2: *...quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non me tibi...*

<sup>39</sup> Gn. 1, 26.

semánticos inusitados en perspectiva moderna/posmoderna: la imposibilidad de quedar oculto se entiende como vivir en el reflejo de la mirada de Dios.

La diferencia entre estar oculto para sí mismo y traslúcido en Dios abre el camino de reconocer una doble posibilidad de la memoria: por un lado, psicológica, que retiene las imágenes de las experiencias y por otra, caracterizada con las palabras, “secreta” e “inefable”<sup>40</sup>. La primera, la memoria de las imágenes, se establece desde la creación del tiempo y la modelación del hombre del limo de la tierra, en la segunda fase de la creación. La memoria oculta o de las formas echa raíces en el “ahora” eterno, que se correlaciona con la primera fase de la creación del hombre (imagen de Dios). Las imágenes y las formas constituyen el fundamento de dos concepciones diversas, aunque complementarias, de la temporalidad: el tiempo como lo percibe un yo y el tiempo del cosmos. Debido a ello, resulta difícil exagerar la importancia del conocimiento sobre el tiempo, porque aquí anida el núcleo de la percepción de la conciencia, es decir, nuestro deseo de comprendernos y la posible comunicación de nuestra interioridad<sup>41</sup>.

Esta es la estructura conceptual sobre la que san Agustín piensa la inherencia del tiempo: el pliegue sobre sí del tiempo del mundo y las vivencias del yo, que, de algún modo, están presentes en la memoria y que, por ello, no resultan extrañas al modo general en que se dan los fenómenos. Se trata de un delicado equilibrio entre “quién soy” y “quién podría ser”; por ello, “me manifiesto como soy”<sup>42</sup>, en un reclamo de exigencia racional (*clamore cogitationis*<sup>43</sup>), es decir, *iustificare*<sup>44</sup> o movimiento de conversión, por la ejemplaridad que conlleva respecto de

---

<sup>40</sup> *Conf.* 10, 13: ...*secreti atque ineffabiles sinus...*

<sup>41</sup> Peter J. Riggs, “Contemporary Concepts of Time in Western Science and Philosophy”, en *Long History, Deep Time. Deepening Histories Place*, dirigido por Ann McGrath y Mary Ann Jebb, (Australia: The Australian National University Press, 2015), 47-48.

<sup>42</sup> *Conf.* 10, 2: ...*manifestus sum, quicumque sim...*

<sup>43</sup> *Conf.* 10, 2.

<sup>44</sup> *Ep.* 82, 20.

los hombres: “¿Por qué quieren oír de mí quién soy quienes no quieren oír de ti quiénes son ellos?”<sup>45</sup>.

Esto nos coloca frente a una cuestión fundamental del pensamiento de san Agustín, a partir de la pregunta del propio ser, que asume una expresión paradójica ¿Puede uno mismo u otro entender lo que radica en el interior del que habla? Hablar de uno mismo es conocerse, pero los demás solo pueden creerle y, por ello, confesarse es “tener conciencia de la debilidad”<sup>46</sup>. San Agustín se pregunta quién es en ese mismo momento en que escribe y, en su respuesta, nos ofrece el primer núcleo semántico que conduce a la interioridad: los que quieren conocerlo por lo que oyeron de él, pero no quieren conocerlo en verdad sino superficialmente; de ellos dice que no dirigen los oídos “hacia mi corazón, donde soy lo que soy”<sup>47</sup>. Esto nos lleva a entender el corazón como el centro del hombre, si consideramos su naturaleza psicosomática desde el punto de vista de la unidad; en vocabulario agustiniano, *cor* expresa el núcleo más íntimo del hombre, como si allí estuviera la raíz de la vida corporal (la propiamente física y anímica) y la vida del alma. Si Agustín de Hipona entiende *mens* como *caput animae*<sup>48</sup>, *cor* resulta la potencia central, a partir de la cual se despliegan las fuerzas del alma. Aunque el pensamiento agustiniano conlleva, desde su raíz neoplatónica, tendencias intelectualistas que lo conducen a privilegiar finalmente el término *mens*, la frecuentación crecientemente asidua de las Escrituras introduce en su argumentación el significado simbólico de *cor*. En este contexto, el núcleo de lo que expresa *cor* resulta inseparable de la verdad<sup>49</sup>: es un órgano que conoce tanto en sentido intelectual cuanto religioso, a condición de que dicho conocimiento de la esfera más profunda del ser sea puesto en movimiento por el amor. Es importante, por ello, tener presente que el corazón conlleva un conocimiento «cordial» de las realidades objetivas. En este último plano, san Agustín nos introduce en la interioridad del

---

<sup>45</sup> Conf. 10, 4: ...*Quid a me quaerunt audire qui sim, qui nolunt a te audire qui sunt ...*

<sup>46</sup> Conf. 10, 4: ...*consciis infirmitatis suae...*

<sup>47</sup> Conf. 10, 4: ...*ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum...*

<sup>48</sup> Conf. 10, 11.

<sup>49</sup> Conf. 4, 18 : *Ecce ubi est: ubi sapit veritas. Intimus cordi est, sed cor erravit ab eo* (vid. Ps. 118).

hombre, allí donde se conoce y se siente, por lo que comparte el campo semántico de *conscientia*, ámbito donde se alcanza la percepción de sí mismo (la certeza inmediata de los propios actos vitales); debido a ello, afirmamos que *cor* no es una potencia operativa, sino la raíz de las potencias.

El correlato semántico *cor–conscientia* expresa el misterio de la persona que puede sustraerse a sí mismo, pero no a Dios: “¿Qué podría haber oculto en mí, aunque yo, Señor, no te lo quisiera confesar? Lo que haría sería esconderte a ti de mí, no a mí de ti”<sup>50</sup>. Esta cita espeja dramáticamente el carácter de la existencia humana: en el límite de su negación, se sostiene en el pre-sentimiento de su naturaleza. En este punto, es necesario tener presente que el Hiponense tensa los dos momentos de la creación del hombre; como leemos en *De Genesi ad litteram* (en adelante, *gn. litt*), el hombre fue creado invisiblemente en el alma y visible en el cuerpo: “...entendemos que Dios completó su obra cuando creó todo simultáneamente con tal grado de perfección, que luego nada debía ser creado por Él en el orden temporal, que no hubiese ya creado, en ese instante, en el orden causal”<sup>51</sup>. Su creación absoluta tuvo lugar cuando Dios ordenó las razones primordiales, que dispuso para el conjunto del cosmos, y luego completadas “desde el fango”, cuando el creador así juzgó misteriosamente. Esta perspectiva se resuelve en la imagen de la Trinidad, en tanto resulta el punto de encuentro de tres instancias: la distinción del yo en cuerpo, alma y mente; aun así, Agustín de Hipona se percibe en el límite de la disgregación: “¿Acaso, Señor, Dios mío, ¿yo no soy yo?”<sup>52</sup>.

El fruto de *conf.* es el autoconocimiento en el “ahora” (“no de cómo fui, sino de cómo soy”)<sup>53</sup>, es decir, el tiempo de la vida, en diálogo con el ahora eterno (la imagen posible de la eternidad). Podemos precisar aquella

---

<sup>50</sup> *Conf.* 10, 2: ...*quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non me tibi...*

<sup>51</sup> *Gn. litt* 6, 9: ... *intellegimus Deum, cum creavit omnia simul ita perfecte, ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset, quod non hic ab eo iam in ordine causarum creatum esset.*

<sup>52</sup> *Conf.* 10, 41 ...*nunquid tunc ego non sum, domine Deus meus?*

<sup>53</sup> *Conf.* 10, 6: ...*non qualis fuerim, sed qualis sim...*

relación en estos términos: la eternidad se encuentra en la raíz del tiempo, por lo que únicamente puede ser intuita en la experiencia que el yo tiene del “ahora”, en tanto tiempo vivido. El tránsito del pretérito al futuro, a través de la transitoriedad del presente, pone de manifiesto que el ser, y con él el tiempo, “tiende al no ser”<sup>54</sup>. Si leemos esta concentración de fugacidad a la luz del Libro X de *conf.*, es decir, la consideración del tiempo interior, comprendemos el ser prístino del tiempo: lo eterno se percibe sólo en el ahora. Debido a ello, el alma debe armonizar su origen absoluto con su ser en el tiempo; la *distentio* pone al yo, a través de la memoria, en vínculo con momentos pretéritos, lo que, a su vez, abre la expectación del futuro. En el primer momento de su obra, Dios creó todo lo que luego habría de nacer con el tiempo; entre aquellas, el compuesto alma-cuerpo fue creado en estado de latencia hasta el momento oportuno; si las causas del hombre son anteriores a que sea visible, la imagen trinitaria, desde la eternidad de su primer momento creador, imprime en él una memoria fundacional, que tiene su correlación con el olvido de que habla Agustín y que debe ser recuperado por la decisión existencial de su presente en movimiento.

¿Y qué sucede cuando nombro al olvido, reconociendo al mismo tiempo que lo nombro? ¿Cómo lo reconocería, si no me acordara, no digo ya del sonido del nombre, sino de la realidad que él significa? Si la hubiera olvidado, ciertamente no sería capaz de recordar lo que puede significar ese sonido. Porque, cuando me acuerdo de la memoria, es ella la que está presente a sí misma por sí misma. Pero, cuando recuerdo el olvido, está presente, a su vez, la memoria y el olvido: la memoria, por la que recuerdo, y el olvido, del que me acuerdo<sup>55</sup>.

Desde esta perspectiva, la comprensión del tiempo se ordena a partir de una estructura que puede presentarse en tres momentos: eternidad,

---

<sup>54</sup> *Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti liber unus*, (en adelante, *C. ep. Man.* 1, 46): *tendit non esse*.

<sup>55</sup> *Conf.* 10, 24: *Quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem, nisi meminisset? Non eundem sonum nominis dico, sed rem, quam significat; quam si oblitus essem, quid ille valeret sonus, agnoscere utique non valerem. Ergo cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum vero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblivio, memoria, qua meminierim, oblivio, quam meminierim.*

atemporalidad, que media con el tercer elemento, el tiempo que vivimos; según este modelo, en la estructura de la memoria se representan tres planos: el psicológico que capta la *distentio* (experiencia vivida)<sup>56</sup>, *acies mentis* (la capacidad de inteligibilidad)<sup>57</sup> en el ejercicio de la *intentio*<sup>58</sup> y, por último, el nivel de la trans-temporalidad (signo de la eternidad).

Esta estructura de la memoria descansa en una generación de formas, desde el centro atemporal de la interioridad, que se origina en la primera fase de la creación del hombre “a imagen y semejanza de Dios”<sup>59</sup>, aquellas que la memoria profunda recupera. No es suficiente, entonces, explicar el fenómeno de la temporalidad en términos del despliegue de la *distentio*, sino que es indispensable, considera Agustín de Hipona, estudiar el alma en sí misma, antes que en cuanto partícipe de Dios<sup>60</sup>. Aquí se presenta nuevamente la aporía del el fluir temporal de la *distentio*, que va del pretérito al futuro, cuando se encuentra con el presente, que permanentemente fluye, y que es la única dimensión temporal de que dispone el alma. En cuanto resulta imposible para el hombre representarse a sí mismo en la eternidad, en cuyo “ahora” fue creado, san Agustín afirma que la eternidad opera en lo más recóndito del alma; en efecto, su iniciativa lleva a la memoria hacia la incertidumbre y oscuridad de aquella primera fase de su creación, donde encuentra su sentido más profundo.

Esta intersección entre lo temporal y lo eterno convierte a la *distentio* en una instancia decisiva; el plegamiento de lo absoluto del yo sobre sí mismo, es decir, la densidad de su “ahora” contingente, se sostiene en la presencia de lo potencial, que debe constituirse en el instante de un tiempo que fluye. Aquí la memoria comienza el itinerario hacia el ahora decisivo que la constituye, al cual san Agustín caracteriza como el paso de los misterios de la creación hacia las formas inteligibles, de las que se

---

<sup>56</sup> *Conf.* 11, 39. s. *Dolbeau* 22, 5 (*Sermones* a F. Dolbeau editi)

<sup>57</sup> *An. quant.* 11; 61; *lib. arb.* 2, 36; *mag.* 31; *vera. rel.* 4; *conf.* 6, 6.

<sup>58</sup> *Conf.* 11, 23, 36; 12, 18.

<sup>59</sup> *Gen.* 1, 26.

<sup>60</sup> *Trint.* 14, 11: *...in se ipsa consideranda mens antquam sit particeps Dei...*

toma conciencia por una reminiscencia sin preexistencia<sup>61</sup>. Esta búsqueda de inteligibilidad constituye la percepción de la disimilitud entre el tiempo y la eternidad, aunque el autoconocimiento del alma impide que aquella disimilitud se resuelva como contradicción.

La diferencia entre el cuerpo y la capacidad de generación de las formas, con que el alma lo vivifica, se concreta en el movimiento vital o el principio de sus operaciones; esto impide que la *distentio* se minimice en una percepción subjetiva del tiempo. Este espacio de comprensión del orden fenoménico da a la noción de interioridad agustiniana la precisión de “aproximación a lo Otro”, realidad originaria que alimenta la memoria profunda. Esta, en cuanto facultad del alma, es la continuidad de comprensión ontológica del *intellectus*, debido a que capta la esencia del tiempo. El carácter dinámico del presente, que tiende al no ser, es imagen negativa de la eternidad, en un tiempo que es reducido a la nada por el olvido del instante, pero que puede ser recuperado, debido a aquella memoria “oculta e inefable”<sup>62</sup>, Por ello, tiene sentido hablar de “Imagen del tiempo y enigma de la eternidad”<sup>63</sup>, pues ella comprende temporalmente el mundo, cada vez que lo pretérito o lo futuro se hace presente como fenómeno de lo más allá de sí: “En ti, alma mía, mido los tiempos”<sup>64</sup>. A través de ella se percibe la duración de su propio tiempo vivido y la intemporalidad del instante, comprendiendo así el fenómeno del mundo como tiempo; esto es precisamente lo que san Agustín denomina capacidad del alma para medir el tiempo.

Lo anterior implica que hay un contenido latente en la memoria que la *intentio animi*<sup>65</sup> busca develar mediante el recurso lingüístico. Este es el núcleo metafísico de la teoría de la significación agustiniana: por

---

<sup>61</sup> Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustine* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003), 95-96.

<sup>62</sup> *Conf.* 10, 48.

<sup>63</sup> Isabelle Bochet, “Variations contemporaines sur le thème augustinien: l'énigme du temps” en *Les cahiers d'histoire de la philosophie: saint Augustin*, editado por Maxence Caron (Paris : Éditions du Cerf, 2009), 519-549.

<sup>64</sup> *Conf.* 11, 36: *In te, anime meus, tempora metior.*

<sup>65</sup> *Gn. litt.* 12, 12, 25.

mediación del signo, el alma recobra la inmanencia del sentido que busca a cada momento. La percepción del tiempo llega a través de la memoria como imágenes de las formas percibidas, que se encuentran a disposición del pensamiento por la actividad del recuerdo. La memoria implica una reflexión del alma sobre sí<sup>66</sup>, la cual determina el sentido agustiniano de la espacialidad:

Pero no es solamente eso lo que lleva mi memoria en esa, su inmensa capacidad. Se halla también en todo aquello que aprendí en las artes liberales, mientras no lo haya olvidado. Tales cosas están como recónditas, en un lugar más profundo, aunque no es un lugar<sup>67</sup>.

La investigación de san Agustín supera el ámbito de la memoria<sup>68</sup> y se encuentra con las cuestiones que atañen a la verdad del ser: "...si la cosa es, qué es y cuál es"<sup>69</sup>; es decir, la evidencia metafísica de lo real. En términos agustinianos implica una rememoración primordial de lo que está oculto y difuso en la memoria profunda: las cosas se presentan por sí mismas, sin las imágenes sensibles. La memoria profunda reestablece aquellos contenidos dispersos y confusos, mediante el pensamiento que les da unidad. En este punto se encuentran los dos ámbitos centrales de la memoria, surgidos a partir de los dos momentos de la creación del hombre: imagen de Dios (eterna) y formado del limo de la tierra (temporal).

El *intellectus* rescata las realidades fundamentales en cuanto verdades inteligibles, mediante la actividad de la reminiscencia: ideas o formas caracterizadas por el origen de ambas memorias; el pensamiento las recoge en sí y las unifica en la duración de la *distentio*<sup>70</sup>. La *intentio animi*<sup>71</sup>, por su parte, reconoce la experiencia pura del tiempo. Según fluye cada

---

<sup>66</sup> Conf. 10, 15: ...*penetrare amplum et infinitum...*

<sup>67</sup> Conf. 10, 16: *Sed non ea sola gestat immensa ista capacitas memoriae meae. Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco.*

<sup>68</sup> Conf. 10, 17: ...*sed in memoria non erant...*

<sup>69</sup> Conf. 10, 17: ...*an sit, quid sit, quale sit.*

<sup>70</sup> Conf. 11, 30; 39.

<sup>71</sup> Gn. litt. 12, 12, 25.

instante, continuo solamente en sus cambios, el *animus* realiza su propia semejanza intencional como imagen fenoménica de la eternidad. Esta captación del tiempo abre una consideración de la memoria también como una cierta percepción de la eternidad; tal captación únicamente puede alcanzarse a partir de una percepción negativa de la relación entre lo temporal y lo eterno.

En *conf.* 10, 18, san Agustín plantea la actividad de la memoria que recoge (*colligitur*) y piensa sus formas mediante el *cogitare*, es decir, el hiato entre el tiempo interior y el tiempo del mundo, que el pensar filosófico debe salvar. Si ponemos en cuestión el transcurrir lineal del tiempo (personal e histórico), esta correlación entre las formas racionales y el mundo se refleja en el carácter contingente de la naturaleza humana. Sobre este trasfondo, el Hiponense plantea que la persona alcanza a representarse una unidad trascendente, a través de instantes que van hacia la nada. En su estructura de pensamiento, esto requiere la actividad del *animus* en cuanto memoria y expectación, contraponiéndose con el tiempo físico que genera el movimiento. Por ello, entendemos que Agustín de Hipona busca una raíz común para ambos modos de la temporalidad, mediante un análisis en el que se fundamente el origen y entonces el sentido unitivo. Consideramos consecuentemente que aquí toma fuerza el impulso agustiniano por comprender la potencia y la naturaleza del tiempo con que medimos el movimiento: “Lo que yo deseo saber es el valor y la naturaleza del tiempo por el que medimos el movimiento de los cuerpos, por ejemplo, que aquel movimiento dura dos veces más que este”<sup>72</sup>.

Esta potencia que organiza la comprensión del tiempo, en cuanto nos resulta inherente a nosotros mismos, porque participamos de ella midiendo el movimiento, implica una actividad del *animus*, en su correlación con las formas de los seres creados. Las cosas conservan estas formas inteligibles (número, esencia, valor y orden) en potencia: *rationes* causales que el hombre conserva como imagen de Dios: “(cuando) todo

---

<sup>72</sup> *Conf.* 11, 30: *Ego scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus et dicimus illum motum verbi gratia tempore duplo esse diuturniorem quam istum.*

está presente no hay tiempo”<sup>73</sup>. El *animus* comprende temporalmente el mundo mediante la *distentio*; en efecto, la memoria profunda recupera la mensura del movimiento y genera la encrucijada entre intencionalidad (*intentio*) y duración (*distentio*), en la que el hombre se encuentra a sí mismo, en la estructura ambigua de la *memoria sui*, que posibilita la auto-comprensión y el discernimiento del orden cosmológico.

El tránsito de instantes que van hacia la nada, en una estructura temporal cuya única estabilidad es su fluir permanente, implica una respuesta a la inmanencia del ser humano, a partir de la fundamentación del origen del tiempo como un “ahora” de los acontecimientos. Así se alcanza el giro metafísico de la cuestión: “Pues la misma mutabilidad de las cosas mutables puede recibir todas las formas en que cambian las cosas mutables”<sup>74</sup>. En efecto, si la mutabilidad es también la capacidad de alcanzar todas las formas en que pueden cambiar las cosas, ello significa que la esencia del tiempo únicamente se torna comprensible en la modificación permanente que lo caracteriza; se hace evidente entonces que, para san Agustín, el primer paso consiste siempre en dar cuenta de la propia inmanencia.

### 3. Conclusiones

En nuestro trabajo hemos seguidos las consecuencias del modo en que san Agustín lee el texto sacro y, consecuentemente, escribe su autobiografía; los modos en que la plegaria establece el vínculo entre leer y escribir, puesto que abre tanto la posibilidad de conversar con Dios, cuanto una comprensión de la propia intimidad. Hemos trabajado las condiciones filosóficas que hicieron posible esta intersección y también sus consecuencias, es decir, qué edificio ha construido el *intellectus* en su diálogo con la naturaleza del alma (*cor, acies mentis, animus*), el discernimiento metafísico, por un lado, de su percepción del “ahora” (*intentio, distentio*) y por otro, del modo en que la realidad existe y la

---

<sup>73</sup> Conf. 11, 13: *Nullum vero tempus totum esse praesens.*

<sup>74</sup> Conf. 12, 6: *Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles.*

parte de ella que se desliza o puede deslizarse hacia la nada (*tendit non esse*). Recordemos que, desde el punto de vista de su vida intelectual, san Agustín ha dejado atrás el recurso del diálogo filosófico (el vehículo intelectual mediante el cual plasmó la experiencia de Casiciaco, en compañía de sus discípulos) y ha comenzado a frecuentar la modalidad del comentario bíblico, como camino de apropiación y consolidación de su fe; en este sentido, *conf.* es un punto de inflexión entre ambos procedimientos intelectuales.

Si bien nosotros seguimos la obra de san Agustín como una totalidad, cuyo desarrollo tiene una dirección clara (comprendemos, en efecto, cada texto desde el ejercicio omnicomprendivo de *Las Retracciones*), no debemos perder de vista que el Hiponense no sabía -no podía saber- el sentido completo de sus movimientos, mientras estos se encontraban en desarrollo, pues estaba buscando un rumbo, a partir de la doble crisis que había significado para él la ruptura con el maniqueísmo: respecto de la razón, la duda acerca de las posibilidades de un conocimiento cierto o escepticismo, a cuya superación dedica *Contra academicos*, y, respecto de la fe, cómo afrontar intelectualmente la posibilidad de asumir la vida eterna (entendida como recompensa o castigo), que no implicara disolverse en lo divino, (justamente lo opuesto de entender a Dios como Persona y al ser humano como *imago Dei*).

Desde esta perspectiva, consideramos que la plegaria es el núcleo de las sucesivas respuestas de san Agustín a las huellas que le había dejado el maniqueísmo, en el marco de la comprensión de la propia experiencia religiosa. Si bien, considera la plegaria en términos de diálogo a través del texto sacro, también integra a este dispositivo la pregunta ¿quién soy?, cuya respuesta definitiva espera en Dios, es decir, indisolublemente ligada a la plegaria (recordemos que en *Soliloquios* ha señalado, de manera paradigmática, que solo hay dos cuestiones filosóficas: Dios y el alma). Por ello, hemos considerado que san Agustín modula el alcance de la comprensión en la plegaria. A este proceso podemos denominarlo “conversión”, el cual es inseparable del para qué de la lectura (“Y esto, ¿para qué?” de *conf.* 2, 5); dicha finalidad conlleva, al menos, dos consecuencias: a) apertura de la verdad en la conciencia o vida interior y

b) consideración del conocimiento como “gozo de la verdad”. En ambos casos, la plegaria pone de manifiesto una cierta inequidad: quedar translúcido antes Dios puede significar también -como envés de la misma trama- permanecer oculto para sí mismo; entonces, si la relación con Dios se establece mediante la plegaria, la comprensión de sí requiere el concurso de la memoria, desde una perspectiva tanto psicológica (o “de las imágenes”) cuanto metafísica (o “imagen de Dios”).

Hemos entendido la expresión *cor meum* (*conf.* 2, 9), en cuanto establece el fundamento semántico, propiamente agustiniano, de una respuesta acerca del ser humano; en efecto, el ahora del corazón, en cuanto significa concentración de fugacidad, constituye la posibilidad de la *distentio*, según la siguiente correlación: eternidad, atemporalidad y tiempo actual. A partir de aquí, la memoria no tiene únicamente sentido psicológico, sino que también entraña inteligibilidad y atemporalidad. Llamamos interioridad a la presencia de las formas que genera la memoria sin tiempo o memoria de la creación; por ello, leer la Palabra y escribir la propia palabra, eco de aquella interioridad, conduce a la evidencia metafísica de lo real: las cosas en sí, sin mediación de la realidad sensible.

### Referencias Bibliográficas

- s. Augustin. “Les Confessions”. En *Oeuvres de Saint Augustin*. Vol. XIII y XIV. Editado por E. Solignac. Paris: Desclée de Brouwer, 1962.
- s. Augustin. *Confesiones*. Traducción y notas por Silvia Magnavacca. Buenos Aires: Losada, 2005.
- s. Augustin. *Sancti Aureli Augustini: Soliloquiorum libri duo*. En *Opera* sect. I Pars IV. Editado por Wolfgang Hörmann. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986.
- s. Augustin. *Contra Faustum Manichaeum Libri Triginta Tres*. <http://www.augustinus.it>. Última fecha de acceso 2/06/2023
- s. Augustin. *In Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor*. <http://www.augustinus.it> 2/06/2023
- s. Augustin. *Contra litteras Petiliani donatistae libri tres*. <http://www.augustinus.it> 2/06/2023
- Bélangier, Steeve. “La prédication agustinienne et les relations pagano-chrétiennes durant l’Antiquité tardive”. *Cahiers des études anciennes* 43 (2020): <http://journals.openedition.org/etudesanciennes/609>.
- Calabrese, Claudio. “San Agustín y las transformaciones de la mirada escéptica. La figura de Proteo en *Contra academicos*”. *Veritas* 45 no.4 (2020): 121-140.

- Consolino, Franca Ela. “Interlocutore divino e lettori terreni: la funzione-destinatario nelle Confessioni di Agostino”. *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici* 6 (1981): 119-146.
- Gadamer, Hans George. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: C. B. Mohr / Paul Siebeck, 1990.
- García Álvarez, César. “El helenismo o la búsqueda del ‘otro’”. *Byzantion Nea Hellás* 37 (2018): 121-141.
- Gilson, Étienne. *Introduction à l’étude de saint Augustine*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- Jauss, Hans Robert. *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- Lacoste, Jean-Yves. *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l’humanité de l’homme*. Paris: PUF, 1994.
- Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris: Le Seuil, 1975.
- Marion, Jean-Luc. *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- Marrou, Henri-Irénée. *L’Église de l’Antiquité tardive (303-604)*. Paris: Seuil, 1985.
- del Olmo Ibáñez, María Teresa. *Teoría de la Biografía*. Madrid: Editorial Dykinson, 2015.
- Pellegrino, Michelle. Le “Confessioni” de Sant’Agostino: studio introduttivo. Roma: Studium, 1972.
- Pérez-Amezcuca, Luis Alberto y Junco, Ethel. “Alternativas para el fin del mundo: mito, destino trágico y ciencia ficción”. *Amaltea. Revista de mitocrítica*, 12 (2020): 37-45.
- Pieri, Bruna. *Narrare memoriter, temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*. Bologna: Pàtron, 2018.
- Riggs, Peter J. “Contemporary Concepts of Time in Western Science and Philosophy”, en *Long History, Deep Time. Deepening Histories Place*, editado por Ann McGrath y Mary Ann Jebb, 47-66. Australia: The Australian National University Press, 2015.
- Schrijvers, Joeri. “Jean-Yves Lacoste: A Phenomenology of Liturgy”. *The Heythrop Journal* 46 (2005): 314-333.
- Schröder, Bianca-Jeanette. *Titel und Text: Zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften. Mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.
- Trouvé, Alain. “L’arrière-texte: de l’auteur au lecteur”. *Poétique* 164 no. 4 (2010): 495-509.
- Von Scheglmann, Ludwig. “Der Subjektzirkel in der Psychologie Augustins”. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 22 (1968): 327-344.

## Los autores

**Claudio César Calabrese** es Doctor en Letras por la Universidad del Salvador (Argentina) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona (España); es profesor-investigador del Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana (México).

[ccalabrese@up.edu.mx](mailto:ccalabrese@up.edu.mx)

**Ethel Beatriz Junco** es Doctora en Letras por la Universidad del Salvador (Argentina) y Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona (España); es profesora-investigadora del Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana (México).

[ejunco@up.edu.mx](mailto:ejunco@up.edu.mx)



## **‘Mándote que lo digas’: tramas discursivas en el Milagro III de Berceo**

*‘Mándote que lo digas’*: discursive warps in Berceo's Miracle III

**Daniel Gustavo Gutiérrez**

Universidad de Buenos Aires  
Argentina  
[momolundpolo@gmail.com](mailto:momolundpolo@gmail.com)

### **Sumario**

1. El milagro mariano como hecho de fe
2. La trama discursiva y ontológica del milagro
3. A modo de conclusión: milagro y verdad

**Resumen:** Centrado en el tercer Milagro de *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo, el presente trabajo se propone indagar el modo en que la condición ontológica determina el estatus discursivo y epistémico de las instancias enunciativas dentro del poema, a la vez que la manera en que Berceo las articula o al contrario las distancia profundizando el hiato entre ambas. El análisis del texto mariano recaerá sobre la representación discursiva de las fuentes humanas y divinas de la enunciación y en su dialéctica constitutiva, a fin de dar cuenta no sólo de la relación discurso/praxis tal y como aparece configurada en el texto, sino también del eventual rendimiento que esto acarrea en la lógica de la intervención mariana milagrosa.

**Palabras clave.** Berceo, Milagro III, ontología discursiva, intervención mariana.

**Abstract:** Focused on the third Miracle of Berceo's *Milagros de Nuestra Señora*, the present work intends to investigate the way in which the ontological condition determines the discursive and epistemic status of the enunciative instances within the poem, as well as the way in which Berceo it articulates or on the

contrary the distance deepening the hiatus between both. The analysis of the Marian text will fall on the discursive representation of the human and divine sources of the enunciation and on its constitutive dialectic, in order to account not only for the discourse/praxis relationship as it appears configured in the text, but also for the eventual yield that this entails in the logic of the miraculous Marian intervention.

**Keywords.** Berceo, third Miracle, discursive ontology, Marian intervention.

La producción verbal medieval de contenido mariano cubrió diferentes manifestaciones genéricas: himno, oración, alabanza, *vita*, milagro.<sup>1</sup> Esta última es la que elige tratar el riojano Gonzalo de Berceo.<sup>2</sup> *Milagros de Nuestra Señora* es una colección de veinticinco milagros que tiene como modelo una fuente latina que se remonta al siglo XI.<sup>3</sup>

El presente trabajo se centra en el Milagro III (“El clérigo y la flor”) a fin de indagar cómo la condición ontológica determina el estatus discursivo y epistémico de las instancias enunciativas divina y humana, así como también de qué manera Berceo las articula o al contrario las distancia profundizando el hiato entre ambas. El análisis del texto mariano recaerá sobre la representación discursiva de las fuentes humanas y divinas de la enunciación (con arreglo a los ejes de poder, saber y hacer en correlación con lo propio de la verdad absoluta y relativa inherente a cada plano del ser y del discurso) y en su dialéctica constitutiva (en función de la

---

<sup>1</sup> Cfr. Juan Manuel Cacho Bleuca, “Género y composición de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”. *Príncipe de Viana* n.º2-3 (1986).

<sup>2</sup> En rigor, Berceo escribió también otras dos obras marianas aunque de contenido no estrictamente taumaturgico: *Loores de Nuestra señora* y *Duelo que fizo la Virgen el día de la Pasión de su Hijo*.

<sup>3</sup> Entre los manuscritos que registran esta colección latina de milagros se pueden mencionar dos grupos: (a) *Miracula Beate Marie Virginis*: ms. Thott 128 (Biblioteca Real de Copenhague, 28 *miracula*), (b) los misceláneos: ms. 110 (Biblioteca Nacional de Madrid, s. XIII, 47 *miracula*), ms. Alcobacense 149 (Biblioteca Nacional de Lisboa, s. XII-XIII, 49 *miracula*), y el ms. 879 (Archivo de la Catedral de Zaragoza, 28 *miracula*); véase al respecto Richard Becker, *Gonzalo de Berceo: «Los Milagros» und ihre Grundlagen* (Strassburg: Universitäts Buchdruckerei, 1910), Richard Kinkade, “A New Latin source for Berceo’s *Milagros*: Ms 110 of Madrid’s Biblioteca Nacional”. *Romance Philology* n.º 25 (1971), Fátima Carrera de la Red y Avelina Carrera de la Red, “*Miracula Beate Marie Virginis* (Ms. Thott 128 de Copenhague): Una fuente paralela a los *Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*” (2000), <http://www.vallenajerilla.com/berceo/carreradelared/milagrosthot128.htm>.

dinámica del perdón y del castigo, del servicio y de la recompensa, del uso efectivo y del uso responsable del lenguaje, etc.).

En definitiva, se tratará de dar cuenta no sólo de la relación discurso/praxis tal y como aparece configurada por el texto berceano sino también del eventual rendimiento que esto acarrea en la lógica de la intervención mariana milagrosa.

## 1. El milagro mariano como hecho de fe

En el plano del contenido, el milagro literario queda caracterizado por la procedencia divina del hecho milagroso y por la excepcionalidad del mismo. Inserta en y deudora de una cosmovisión teocéntrica, la naturaleza excepcional o maravillosa del *miraculum* es correlativa a la intervención directa o indirecta de una divinidad cuyos poderes suspenden o alteran las leyes naturales (la Virgen, por ejemplo, logrará que resuciten los muertos).<sup>4</sup> Cabe destacar que, precisamente, lo que despertaba el interés del hombre medieval no era tanto lo que acaecía según la ley natural, sino lo extraordinario. El milagro literario, pues, al representar un hecho excepcional o sobrenatural se erige como prueba de la potencia resolutoria de la Virgen María, lo cual deriva en la orientación didáctica y laudatoria que adquiere esta forma literaria.<sup>5</sup>

Esto último habilita la eficacia extranarrativa de los poderes de María, en tanto proporcionan, vía *imitatio* –y mediante un relato ejemplar y a la vez placentero– de la relación entre los actantes del milagro, modelos de conducta y devoción sustentados en una lógica por la cual los piadosos,

---

<sup>4</sup> “El milagro –observa Montoya Martínez– entraba dentro de la dialéctica de relación del Creador con su creación. Concebida desde el punto de vista de que el Creador podía relacionarse con sus criaturas bajo “otro” orden al ordinario” (Jesús Montoya Martínez, “El ‘milagro literario’ en Berceo a la luz de la retórica cristiana”. *Incipit*, n.º 20-21 (2000-2001): 25).

<sup>5</sup> La intención didáctica que subyace a cada uno de los milagros berceanos es también subrayada por Germán Orduna, “Introducción a los Milagros de Nuestra Señora de Berceo: el análisis estructural aplicado a la comprensión de la intencionalidad de un texto literario”. *Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas. Nimega: Instituto Español de la Universidad* (1967), 447.

por ser inherentemente tales, serán premiados, mientras que los pecadores, por no ser intrínsecamente tales, serán auxiliados.<sup>6</sup>

Un aspecto que vincula lo formal y lo ideológico puede hallarse en los comienzos y en los finales de cada milagro. En efecto, el Milagro III comienza con una apretada presentación de las cualidades –negativas y positivas– del protagonista (c.101-102) y de la circunstancia que concluye en su misteriosa muerte (c.103). Muerte que consuma su desaparición física pero que mentará la salvación de su alma. Es este acontecimiento lo que se semiotiza como símbolo laudatorio de la Virgen (c.115).<sup>7</sup> Lo dicho exhibe su filiación con la orientación general del discurso cristiano en la medida en que lo que se persigue como fin último no es tanto *docere* cuanto *movere*, esto es, influir en y modificar la opinión del lector oyente propiciando su edificación en la fe. En definitiva, de lo que se trata con cada milagro es dar una prueba manifiesta de la ilimitada bondad de la Virgen en base a un mecanismo narrativo que articula la fe y la recompensa.<sup>8</sup>

## 2. La trama discursiva y ontológica del milagro

Al personaje del clérigo asesinado en el Milagro III podría caberle *more proprio* la categoría, que propone Campos Bustos para analizar la obra de Berceo, de 'malo' en tanto se trata de un pecador que está "ennos vicios seglares ferament embevido" (c.101b)<sup>9,10</sup> Es preciso señalar que la

---

<sup>6</sup> Téngase en cuenta que el culto a la Virgen comienza a destacarse recién a partir de la segunda mitad del XII. De ahí la importancia ideológica que adquiere un género orientado a promocionar y consolidar la devoción a una figura que "empieza a incorporarse a un esquema de salvación cristiana" (Michael Gerli, "Introducción", en *Gonzalo de Berceo: Milagros de Nuestra Señora*, editado por Michael Gerli (Madrid: Cátedra, 2002), 20).

<sup>7</sup> Según Montoya Martínez, el milagro literario mariano es un discurso epidíctico cuya finalidad reside en "la alabanza del personaje a quien se atribuye la actuación extraordinaria" (Montoya Martínez, "El 'milagro literario' en Berceo", 38).

<sup>8</sup> Cfr. Uda Ebel, "Das Altromanische Mirakel: Ursprung und Geschichte einer Literarischen Gattung". *Studia Romanica* n.º8 (1965); Joël Saugnieux, *Berceo y las culturas del siglo XIII* (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982).

<sup>9</sup> En este punto la fuente latina del ms. Thott 128 es más específica: *clericus (...) qui erat levis moribus, seculi curis deditus, carnalibus etiam desiderii ultra modum subiectus*. Berceo condensa en el sintagma "ennos vicios seglares ferament embevido" estas tres notas que explicita la fuente latina, las que podrían ser interpretadas como desidia (*levis moribus*), avaricia (*seculi curis deditus*) y lujuria (*carnalibus desiderii subiectus*). Su condición sería, pues, la de un pecador capital agravado en su

categorización dicotómica –y en buena medida maniquea– del ser humano en ‘bueno’ y ‘malo’ debe ser entendida en Berceo no como una categorización *a priori*, postulada en la inmediatez constitutiva del individuo, sino más bien *a fortiori*, como un atributo producido por una determinada acción o cambio de estado. En esta lógica, el ser humano es ‘malo’ no por su propia naturaleza sino por su praxis y su rendimiento moral. La maldad, que es inherente al pecado, resulta neutralizada e invertida por la intercesión bondadosa de María, quien salva a los pecadores de su propia acción malevolente. Para que esta salvación se haga efectiva, la Virgen actúa sobre el plano ontológico del pecador (“*apareció-l a un clérigo*”, c.105c) fundamentalmente a través de su acción discursiva (“*díssoli que fizieran en ello fallimiento*”, c.105d).

María siempre obra el milagro a favor de los pecadores. Su intervención es traslucida en el texto mediante todo un entramado de posicionamientos discursivos. Formalmente, el texto pone en juego dos roles, dos ontologías y dos planos enunciativos bien diferenciados entre sí. La Virgen nuclea una instancia que se erige como el Bien necesario para paliar la presencia efectiva del Mal (“*pesó-l a la Gloriosa con est enterramiento, / que yazié él su siervo fuera de su convento*”, c.105a-b). Como en otros milagros berceanos, en el Milagro III el Mal se manifiesta en la muerte del pecador (c.103d). Esta situación (no)existencial, irreversible para el personaje que la sufre, tiene su contrapartida en la acción intercesora de la Virgen como actor del cambio de situación (“*vidieron que viniera esto por la Gloriosa*”, c.114a). Hay un agente y un

---

falta por la acumulación de las acciones pecaminosas (agravante indicado en el texto por el uso del adverbio “ferament” como cuantificador de “embevido”; en Claudio García Turza, *Gonzalo de Berceo: Los Milagros de Nuestra Señora* (Logroño: Colegio Universitario de La Rioja, 1984) se glosa “ferament” –*feramient* es su lección– como ‘muy’). En Berceo el concepto de ‘pecador’ suele anticipar la aparición del diablo, siendo el pecado capital de la lujuria lo que más lo invoca (cuyo ejemplo modélico lo ofrecen los Milagros II, “El sacristán fornicario”, y VII, “San Pedro y el monje mal ordenado”), cfr. Elena Núñez González, “Las máscaras de Satán: la representación del mal en la literatura española, del Cid a la Celestina” (tesis doctoral, Alcalá de Henares, 2007), 196. Además, la lujuria es el pecado más frecuentemente retratado en la colección de Berceo, quien representa la misericordia de la Virgen “como principalmente orientada al perdón de eclesiásticos lujuriosos” (Antonio Sánchez Jiménez, “Milagros fronterizos: ignorancia y libertinaje clericales y el público de los *Milagros de Nuestra Señora*”. *Neophilologus* n.º81 (2001): 539).

<sup>10</sup> Todos los versos o cuadernas citados del Milagro III de *Milagros de Nuestra Señora* siguen el texto editado por Michael Gerli, *Gonzalo de Berceo: Milagros de Nuestra Señora* (Madrid: Cátedra, 1992).

paciente del beneficio divino, vinculados estrechamente entre sí por el nexo inalienable de la devoción (“amava la Gloriosa de *corazón complido*”, c.101d; “en saludar a Ella era *bien acordado*”, c. 102b). Como atinadamente observa Campos Bustos, “los pecadores son devotos de María, por lo que ella perdona sus faltas e intercede milagrosamente salvándolos, inclusive, de la propia muerte”.<sup>11</sup> La devoción, pues, es el requisito primero para obtener el perdón y la salvación.<sup>12</sup>

En base a lo antedicho, es necesario preguntarse ahora quién enuncia y desde qué posicionamiento en el Milagro III. Responder esta pregunta supone aclarar la dialéctica constitutiva de la intervención redentora de la Virgen en función de una dinámica que involucra no sólo la manifestación del perdón y del castigo, sino también el uso efectivo del lenguaje como vehículo de la recompensa devocional. El diálogo o discurso directo empleado por Berceo en este Milagro desempeña una función capital en la construcción del esquema de relacionamiento entre los actores involucrados: el clérigo “de buen entendimiento” (c.105c) y la Virgen. Retóricamente, la intervención discursiva de María a partir de la citada cuaderna 105d funcionaría como una suerte de puntuación estructural que divide el texto en tres secciones: (1) presentación del personaje y de la situación (c.101-105c), (2) intervención discursiva de la Virgen (c.105d-110), (3) milagro y devoción (c.111-115). Al respecto, Wilkins observa que Berceo recurre al “estilo directo como la forma más adecuada o eficaz para destacar esos momentos de crisis, de gran emoción o de punto culminante en la trayectoria de la narración”.<sup>13</sup>

En las cuadernas 106c y 107a se lee lo siguiente: “dísso·l Sancta María: (...) / ‘Mándote que lo digas’”. Lo que hay que destacar aquí es el uso del

---

<sup>11</sup> Juana Campos Bustos, “Los buenos y los malos en «Los Milagros de Nuestra Señora»”. *XI Jornadas interdisciplinarias de Religión y Cultura “El mal en las culturas”*, 4\*, <http://www.vallenajerilla.com/verceo/buenosmalos.htm>. Debido a determinadas condiciones de accesibilidad al material bibliográfico, los trabajos de algunos autores serán citados de acuerdo con la paginación resultante del *render* del hipertexto, cuyo caso será indicado con un asterisco (\*) luego del número de página citada.

<sup>12</sup> Por esta razón, los judíos no son perdonados por la Virgen en la obra berceana, como puede leerse, por ejemplo, en los Milagros XVI (“El judezno”) y XXIII (“El mercader fiado”).

<sup>13</sup> Heanon Wilkins, “La función de los diálogos en los *Milagros* de Berceo”. En *Actas del sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, editado por Alan Gordon y Evelyn Rugg, (Toronto: University of Toronto, 1980), 2\*).

pronombre personal *te* en caso objetivo, uso que se va a repetir en la cuaderna 110c (“yo por ésti *te* fago”) y en la cuaderna 110d (“tente por en lazerío”), lo que supone, a su vez, el tratamiento de *tú* por parte de la Virgen para dirigirse a su interlocutor. Asimismo, éste utiliza también el pronombre personal *tú* para dirigirse a la Virgen: “¿quí eres *tú* que fablas” (c.108b). Atendiendo a las formas de tratamiento imperantes en el territorio hispánico durante el siglo XII, el uso del pronombre *tú* implicaba una relación asimétrica entre un superior y un inferior.<sup>14</sup> Así, la Virgen se dirige al clérigo en intimidad pero sin dejar de marcar la distancia jerárquica y ontológica respecto de un individuo que participó del “desguissado” por el que “yaz mi notario *de vos tan apartado*” (c.106c-d). Pero la forma empleada por éste cuestiona esa asimetría y provoca el absoluto distanciamiento enunciativo entre la Virgen y su interlocutor, pues es esperable en este código medieval de tratamiento que el sujeto del poder reciba *vos* de parte de su feudatario. La arrogancia –o bien la ignorancia– enunciativa del clérigo establece otras normas del discurso, haciendo imposible el acercamiento íntimo y protector intentado por María.

Es así que Berceo inserta dos términos en el marco narrativo de la intervención discursiva de la Virgen, uno al comienzo “que yazié él su *siervo* fuera de su conuento” (c.105b),<sup>15</sup> el otro al terminar la performance enunciativa de la Virgen: “el dicho de la *duenna* fue luego recabdado” (c.111a). Esto redundante en una adaptación de la representación literaria al mundo feudal extradiegético, en tanto y en cuanto las formas gramaticales empleadas responden a los esquemas de tratamiento feudo-vasalláticos imperantes en el siglo XII.<sup>16</sup> El intercambio enunciativo en el Milagro III muestra así que la asimetría es lingüística porque es discursiva, no pudiendo darse el caso *a contrario*. Es decir, el

---

<sup>14</sup> Cfr. Ángela Di Tullio, “Antecedentes y derivaciones del voseo argentino”. *Páginas de guarda*, n.º1 (2006): 44-45).

<sup>15</sup> Analizando la estructura interna de la cuaderna 105, se puede apreciar que el término ‘siervo’, destacado por la cesura, aparece en el medio de la predicación narrativa, entendiendo que el último verso se corresponde ya, semántica y pragmáticamente, con la intervención discursiva de la Virgen: “díssoli que”.

<sup>16</sup> Cfr. Montoya Martínez, “El ‘milagro literario’ en Berceo”, 20.

intento de aproximación discursiva confidente de la Virgen deviene por un defecto del uso humano del lenguaje en una severa semántica del poder ("si bien no lo recabdas, tente por en lazerio", c.110d).<sup>17</sup>

Retomando la categorización entre seres humanos 'buenos' y 'malos', es posible extrapolar dicha asimetría al antagonismo entre 'vasallos buenos' (de la Virgen) y 'vasallos malos' (del diablo),<sup>18</sup> lo que muestra la influencia de la estructura feudal de la sociedad en la mentalidad del sujeto medieval hispánico, para quien –como indica Sánchez Albornoz–<sup>19</sup> el vasallaje significa servicio a cambio de protección ("qui fiziere *servicio* a la Virgo María", c.115b). Con esto en mente, se puede plantear que la condición de acceso a la restitución del sentido (i.e. el hecho milagroso como distintivo del perdón y la consecuente solución ontológica del existente) reside en un inherente y taxativo distanciamiento devocional con la Virgen María, distanciamiento requerido y posibilitado por la fe católica. Disposición anímica que debe ser entendida, entonces, como un cabal efecto del discurso, anticipado en el enunciado yusivo de la cuaderna 107a: "Mándote que lo digas", en la ilocución admonitoria de la cuaderna 110d: "si bien no lo recabdas, tente por en lazerio", y consumado en el acatamiento final del otro en la cuaderna 111a: "el dicho de la duenna fue luego recabdado".

El beneficiario del milagro es siempre un sujeto pasivo. No es nunca fuente del discurso, pues queda anulado en su poder (de) enunciar. En el Milagro III, esto llega al paroxismo, ya que nunca se le da la voz al

---

<sup>17</sup> Para el examen de las formas de tratamiento como ínsitas en distintos esquemas semánticos, ver Ralph Fasold, *Sociolingüística del lenguaje* (Buenos Aires: Docencia, 1998), 22-28.

<sup>18</sup> Téngase en cuenta que en el Milagro III el clérigo es asaltado y asesinado por un colectivo anónimo, un grupo de violentos, equiparable en su comportamiento al de un conciliábulo de demonios (cfr. c.173c), a tal punto que son llamados "enemigos" (c.103c) tal y como se llama al diablo en otros milagros de Berceo (cfr. cc. 78a, 219d, 246b, 280b, 451d, 659b). Raquel Fidalgo Larraga, "El diablo en los *Milagros* de Berceo". *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, n.º6 (2002) <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia6/RaqueFidalgo/menu.htm>, en este estudio dedicado por entero a la cuestión demoníaca en los *Milagros de Nuestra Señora*, indica que hay que establecer una importante diferencia entre el diablo y los demonios, toda vez que estos últimos actúan movidos por la servidumbre vasallática debida a su líder y señor, cuyo activismo "hace necesario asociarse a la Virgen, y da sentido a su mediación y protección" (Juan Pedro Rodríguez Hernández, "El Diablo en «Los *Milagros* de Nuestra Señora» de Gonzalo de Berceo". *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, n.º17 (2004): 525).

<sup>19</sup> Claudio Sánchez Albornoz, *España, enigma histórico* (Buenos Aires: Sudamericana, 1956), 428.

personaje del clérigo asesinado, quien, por lo tanto, carece absolutamente de la potestad para cambiar su situación. El milagro adviene y lo atraviesa con la celeridad de un rayo (“abrieron el sepulcro *apriosa e privado*”, c.111b), pero él no lo percibe sino los otros (“vidieron un milagro”, c.111c)<sup>20</sup> a modo de imprevisto ontológico que da nueva forma a su existencia. Realizado el milagro, María se revela como la instancia ontológica que hace posible el sentido discursivo de lo excepcional. De aquí que sea lícito preguntarse por qué el texto silencia la enunciación post acción milagrosa.

En las cuadernas 102 y 103 el agente del milagro oculta su poder discursivo o, mejor dicho, lo transmuta a otro plano de la significación, lo que le confiere finalmente un aura de principio estructurante en el plano terrenal. Como si con esta operación Berceo quisiera dar a entender que María sólo fue la fuente principal del hacer discursivo porque ya era *a priori* el agente de la intervención milagrosa.

Esto permite pensar en una articulación entre ontología y discurso. María media ambos planos. Fuente discursiva, principalmente, que opera un cambio transcendental en la existencia concreta del individuo, su decir y su obrar remiten a un tiempo y un espacio teológico, donde es Dios el garante y la fuente primera del sentido. Lo que supone que el hecho milagroso sea experimentado o recibido en el plano existencial del beneficiario como un efecto cuya causa debe ser ontológica y discursivamente dual. Lo que se vive y se receptiona desde los presupuestos de la fe –¿explicar un milagro no se revelaría acaso como un enunciado oximorónico?– es *ratio* (“vidieron que viniera esto por la Gloriosa”, c.114a) y *causa* (“ca otri non podrié fazer tamanna cosa”, c.114b) en el plano divino. El cuadro siguiente es un intento de ilustrar y expandir lo dicho hasta aquí:

---

<sup>20</sup> “El beneficiario en estos casos es un sujeto pasivo que, al menos en diecinueve de los veinticinco milagros, recibe, contra todo pronóstico y pese a la falta de expectativa, el efecto milagroso” (Montoya Martínez, “El ‘milagro literario’ en Berceo”, 33).

Ontología		Discurso	Efecto	Milagro III
<b>Dios</b>	tiempo teológico	poder <sub>α</sub> -saber <sub>β</sub> [A]	<i>ratio</i>	¡Domne Dios lo perdón! (c.103d)
<b>Virgen</b>	tiempo metafísico	poder <sub>α</sub> -hacer <sub>γ</sub> [B]	<i>miraculum</i>	Issiéli por la boca una fermosa flor (c.112a)
<b>beneficiario</b>	tiempo histórico	hacer <sub>∅</sub> -poder <sub>∅</sub> [C]	<i>fides</i>	Transladaron el cuerpo, cantando "Speciosa" (c.114c)

Ontológicamente, el beneficiario sólo recibe la *potentia* divina mediada por la *factitas* de la Virgen. La fe es la disposición anímica y discursiva que hace factible la *potentia* de la ontología divina. En el plano del discurso, el poder-saber sustancia atributos de la omnipotencia ( $\alpha/\beta$ ) de Dios ("¡Domne Dios lo perdón!", c.103d), mientras que el poder-hacer de la Virgen trasvasa la omnipotencia de Dios en un discurso que resustancia su poder ( $\alpha'$ ) con el atributo específico del hacer ( $\gamma$ ), en tanto mediadora entre lo teológico y lo histórico, obrando un milagro ("Issiéli por la boca una hermosa flor", c.112a).<sup>21</sup> Ahora, para el beneficiario todo esto aparece subsumido en un nuevo plano que neutraliza lo divino de las instancias discursivas superiores (hacer<sub>∅</sub>, poder<sub>∅</sub>) siendo lo más inherente al beneficiario el *hacer<sub>γ</sub>* de la Virgen y lo más extrínseco el *poder<sub>α</sub>* de Dios. Este hacer<sub>∅</sub>-poder<sub>∅</sub> tan sólo recoge reminiscencias del poder<sub>α</sub>-hacer<sub>γ</sub> de la Virgen y del poder<sub>α</sub>-saber<sub>β</sub> de Dios, sin las cuales el milagro no acontecería pues carecería del sustento discursivo de la fe como esquema principal de certidumbre del sujeto medieval ("transladaron el cuerpo, cantando «Speciosa»", c.114c). La condición del milagro es, pues, tanto discursiva (la oración) como de disposición anímica (la fe).

### 3. A modo de conclusión: milagro y verdad

La intersección entre los planos ontológicos y discursivos en el Milagro III no sólo pone en juego un problema del orden de la representación literaria, sino también el estatuto epistémico de cada manifestación enunciativa al interior de esa representación. Pues Berceo, como autor,

<sup>21</sup> "En esa escala, que va de nosotros a Cristo, María es, temáticamente, el centro, el núcleo de este especial subgénero literario" (Juan Manuel Rozas, "Los Milagros de Berceo, como libro y como género", 7\*, [www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/rozas/losmilagroscomolibro.htm](http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/rozas/losmilagroscomolibro.htm)).

no puede sino elaborar instancias enunciativas y determinados enunciados limitado por los condicionamientos que le impone el género abordado.

Si se compara el tratamiento que le da Berceo al Milagro III con el que este mismo recibe en la fuente latina del ms. Thott 128, se puede observar una mayor complejización de las mediaciones enunciativas por parte del clérigo riojano. La vinculación beneficiario-María intenta ser representada en su inmediatez y familiaridad, amén de la ruptura que sufre como consecuencia del déficit lingüístico humano, tal y como quedó dicho más arriba. El equívoco es del ser humano, mientras que la palabra de la Virgen es garantía suficiente de verdad. Su performance enunciativa, además de ser una manifestación milagrosa, es una manifestación discursiva a través de la cual la trama verbal resulta ser más significativa que su propia manifestación ontológica (o aparición).

La intención última del Milagro III no parece ser acentuar la dimensión de lo sublime, sino familiarizar al creyente con el espacio de lo divino. No importa tanto resolver el conflicto de los seres humanos cuanto salvar sus almas:

Todo omne del mundo    fará grand cortesía  
 qui fiziere servicio    a la Virgo María;  
 mientras que fuere vivo    verá plazentería  
 e salvará la alma    al postremero día.  
 (c.115)

En el código cultural de la Edad Media imperaba la categoría de lo *certum* por sobre la *veritas*, lo que configuraba un imaginario en el cual el mundo no carecía de certezas. Tanto el plano del más acá como el plano del más allá respondía a una lógica que estructuraba una realidad perfectamente ordenada. Y esto debido en gran medida al artificio literario: “la verosimilitud retórica –apunta Montoya Martínez– había conducido al medieval a concebir el mundo ultraterreno a la manera del terrenal”.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Montoya Martínez, “El ‘milagro literario’ en Berceo”, 27.

En la Edad Media los regímenes de verdad eran plurales: había verdad por adecuación, por consenso, por difusión, por principio estético, por la telicidad que provoca un enunciado. Este último caso parece ser el que opera funcionalmente en el Milagro III. La Virgen posee el poder de actualizar y garantizar la verdad de la fe, en tanto su intervención en el plano discursivo humano se revela como una verdad absoluta. Porque desde el posicionamiento discursivo de María es la fe la fuerza que otorga poder a los enunciados, mientras que los milagros son signos divinos de esa gracia, “signos sin ambigüedad y con sólo una posibilidad interpretativa”.<sup>23</sup>

La debilidad de la capacidad lingüística del ser humano encuentra una línea de sutura en la intercesión de la Virgen, toda vez que oficia una reconciliación que acerca ontologías tan dispares e inconmensurables entre sí como lo son la divina y la humana. Porque la Virgen es *per se* el centro significativo del milagro:

En el imaginario lingüístico que propone Berceo, todo logro de sentido es, en el fondo, un hecho milagroso, un producto de la intercesión divina que garantiza los efectos del enunciado.<sup>24</sup>

Si bien, en términos discursivos, María encarna una instancia que vehiculiza el poder y la autoridad, sin ese capital simbólico como enunciadora de la verdad absoluta el cambio operado por la intervención milagrosa se manifestaría como una contingencia más en el plano terrenal del pecador, constitutivamente urgido –aunque este lo ignore– de salvación.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Mary Kelley, “La palabra como tema en las obras de Gonzalo de Berceo”. En *Actas del XIII Congreso de la AIH*, tomo I (1998), 152.

<sup>24</sup> Daniel Salas Díaz, “Mas la sabia por uso que por sabiduria: lenguaje, conocimiento y poder en el milagro del «simple clérigo»”. *Divergencias. Revista de estudios lingüísticos y literarios* n.º5 (2007): 51.

<sup>25</sup> Según Rozas, “Los Milagros de Berceo”, el Milagro III representa un milagro de premiación (indica que hay además en la obra berceana milagros de perdón y milagros de conversión). El autor argumenta que pertenece a tal tipología porque el alma del clérigo muerto ya hubo recibido la salvación, en tanto “no ha sido condenado al infierno, ni sabemos que hiciese algo tan grave en su escapada como para tal castigo” (Rozas, “Los Milagros de Berceo”, 8\*). Justamente es esta indeterminación en el relato lo que habilita a cuestionar su adscripción a un tipo de milagro antes que a los otros. La vida licenciosa del clérigo es el motivo por el cual sus coterráneos deciden enterrarlo “no entre los dezmeros” (c.104d) (o *extra cimiterium* como aclara la fuente latina del ms.

La lección paradójica que parece desprenderse de este Milagro III de Berceo estriba en que la tramitación resolutive del “desguissado” que advierte la Virgen en la cuaderna 106c –y que es condición de posibilidad del milagro de la flor y de la incorruptibilidad corporal (cfr. c.112d)– acentúa el hiato discursivo a la vez que atenúa el hiato ontológico.

El motivo de la flor perenne en la boca del clérigo muerto, que sustancia la realización de este milagro mariano (“Issiéli por la boca una fermosa flor / de muy grand fermosura, de muy fresca color”, c.112a-b), establece una remisión intratextual con la Introducción del poemario. Allí el yo poético dice ir a parar “en un prado, / verde e bien sençido, de flores bien poblado”, c.2b-c), cuyas flores son “bien olientes” (c.3a). Es evidente el paralelo con el atributo de la flor del Milagro III que “inchié toda la plaza de sabrosa olor” (c. 112c), como si esta fuera una irradiación de aquellas. Hay, además, otra explícita vinculación con lo presentado en la Introducción: “trobaronli la lengua tan fresca e tan sana / qual parece de dentro la fermosa mazana”, c. 113a-b), que es una singularización y una especificación de “el fructo de los árboles” (c.15a) que allí se lee (cfr. c.4).<sup>26</sup>

El mismo Berceo ofrece una explicación en clave alegórica de la simbología que emplea en la Introducción,<sup>27</sup> equiparando los frutos con los “santos milacros” (c.25b) de la Virgen y las flores con los “nomnes” de esta (c.31b). Extrapolando la clave alegórica al Milagro III, es lícito pensar que la muerte física del clérigo deviene en el milagro de su resurrección enunciativa, sólo que de acuerdo con las constantes discursivas de su fe: la flor en su boca como un determinado encomio a la Virgen y la lengua-

---

Thott 128), es decir, “no entre los fieles que pagan los diezmos a la Iglesia, requisito sin el cual no es posible enterrar en sagrado” (José Luis Martín, “Los milagros de la Virgen: versión latina y romance”. *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* n.º16 (2003): 4\*). Al enfatizar la voluntad de la Virgen para modificar el sitio de la sepultura, el texto parece sugerir que se trata de un devoto cuya alma debe ser salvada, máxime si se tiene en cuenta la circunstancia espiritualmente dudosa de su muerte.

<sup>26</sup> La comparación de la lengua del cadáver con una manzana, totalmente ausente en la fuente latina del ms. Thott 128, es innovación de Berceo.

<sup>27</sup> La alegoría consiste en una técnica hermenéutica de filiación griega reelaborada por el pensamiento cristiano. En la Edad Media se convierte en uno de los principales procedimientos exegéticos del texto permitiendo desplegar la complejidad semántica implícita en el mismo (cfr. Alberto Várvaro, *Literatura románica de la Edad Media* (Barcelona: Ariel, 1983), 44-49).

manzana (= fruto) como un específico milagro enunciativo. El clérigo deviene, por intercesión de la Virgen, en puro discurso.

Puede finalmente la masa de devotos actuar un servicio mortuorio cuyo trasfondo enunciativo es la ontología absoluta de la Virgen María, la cual se discursiviza triunfante en la voz de aquellos que marchan al descanso “cantando «Speciosa»” (c.114c).

### Referencias bibliográficas

- Becker, Richard. *Gonzalo de Berceo. «Los Milagros» und ihre Grundlagen*. Strassburg: Universitäts Buchdruckerei, 1910.
- Cacho Blecua, Juan Manuel. “Género y composición de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”. *Príncipe de Viana*, n.º2-3 (1986): 49-66.
- Campos Bustos, Juana. “Los buenos y los malos en «Los Milagros de Nuestra Señora»”. *XI Jornadas interdisciplinarias de Religión y Cultura “El mal en las culturas”*, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/buenosmalos.htm>; acceso: 26/03/2022
- Carrera de la Red, Fátima y Avelina Carrera de la Red. “*Miracula Beate Marie Virginis* (Ms. Thott 128 de Copenhague): Una fuente paralela a los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo” (2000), <http://www.vallenajerilla.com/berceo/carreradelared/milagrosthot128.htm>; acceso: 26/03/2022
- Di Tullio, Ángela. “Antecedentes y derivaciones del voseo argentino”. *Páginas de guarda*, n.º1 (2006): 41-54.
- Ebel, Uda. “Das Altromanische Mirakel: Ursprung und Geschichte einer Literarischen Gattung”. *Studia Romanica*, n.º8 (1965): 82-84.
- Fasold, Ralph. *Sociolingüística del lenguaje*. Buenos Aires: Docencia, 1998.
- Fidalgo Larraga, Raquel. “El diablo en los *Milagros* de Berceo”. *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, n.º6 (2002) <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia6/RaqueFidalgo/menu.htm> ; acceso: 28/03/2022
- García Turza, Claudio. *Gonzalo de Berceo: Los Milagros de Nuestra Señora*. Logroño: Colegio Universitario de La Rioja, 1984.
- Gerli, Michael. *Gonzalo de Berceo: Milagros de Nuestra Señora*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Gerli, Michael. “Introducción”, en *Gonzalo de Berceo: Milagros de Nuestra Señora*, editado por Michael Gerli (Madrid: Cátedra, 2002), 11-66.
- Kelley, Mary. “La palabra como tema en las obras de Gonzalo de Berceo”. En *Actas del XIII Congreso de la AIH*, tomo I (1998), 148-152.
- Kinkade, Richard. “A New Latin source for Berceo’s *Milagros*: Ms 110 of Madrid’s Biblioteca Nacional”. *Romance Philology*, n.º25 (1971), 188-192.
- Martín, José Luis. “Los milagros de la Virgen: versión latina y romance”. *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, n.º16 (2003), 177-213.
- Montoya Martínez, Jesús. “El ‘milagro literario’ en Berceo a la luz de la retórica cristiana”. *Incipit*, n.º 20-21 (2000-2001), 13-42.

- Núñez González, Elena, “Las máscaras de Satán: la representación del mal en la literatura española, del Cid a la Celestina” (tesis doctoral, Alcalá de Henares, 2007).
- Orduna, Germán. “Introducción a los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo: el análisis estructural aplicado a la comprensión de la intencionalidad de un texto literario”. En *Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas*. Nimega: Instituto Español de la Universidad, 1967.
- Rodríguez Hernández, Juan Pedro. “El Diablo en «Los Milagros de Nuestra Señora» de Gonzalo de Berceo”. *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, n.º17 (2004): 519-532.
- Rozas, Juan Manuel. “Los *Milagros* de Berceo, como libro y como género”. <http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/rozass/losmilagroscomolibro.htm>; acceso: 25/03/2022
- Salas Díaz, Daniel. “*Mas la sabia por uso que por sabiduria*: lenguaje, conocimiento y poder en el milagro del «simple clérigo»”. *Divergencias. Revista de estudios lingüísticos y literarios*, n.º5 (2007): 49-58.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *España, enigma histórico*. Buenos Aires: Sudamericana, 1956.
- Sánchez Jiménez, Antonio. “Milagros fronterizos: ignorancia y libertinaje clericales y el público de los *Milagros de Nuestra Señora*”. *Neophilologus*, n.º81 (2001): 535-553.
- Saugnieux, Joël. *Berceo y las culturas del siglo XIII*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982.
- Vàrvaro, Alberto. *Literatura románica de la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.
- Wilkins, Heanon. “La función de los diálogos en los *Milagros* de Berceo”. En *Actas del sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, editado por Alan Gordon y Evelyn Rugg, 798-801. Toronto: University of Toronto, 1980.

## El autor

**Daniel Gustavo Gutiérrez** es Licenciado en Filosofía (UBA), Licenciado en Letras (UBA), Magister en Metodología de la Investigación Científica (UNLa) y doctorando en Letras Clásicas por la Universidad de Buenos Aires.

[momolundpolo@gmail.com](mailto:momolundpolo@gmail.com)





## **El *Asinus* de Giovanni Pontano: un autoelogio paródico**

Giovanni Pontano's *Asinus*: an ironic self-praise

**Mariano Vilar**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad de Buenos Aires  
Universidad Nacional de la Matanza  
Argentina  
[mavilar@uba.ar](mailto:mavilar@uba.ar)

### **Sumario:**

1. El *Asinus* en su contexto
2. El *Asinus* como diálogo renacentista
3. La autorepresentación de Pontano
4. Conclusiones

**Resumen:** El *Asinus* es uno de los diálogos tardíos del humanista napolitano Giovanni Pontano (1429-1503). Si bien el texto sigue en varios puntos el género del diálogo humanista tal como había sido conformado en el *Quattrocento* a partir de la influencia de Platón, Cicerón y Luciano de Samosata, el *Asinus* presenta una estructura en muchos sentidos similar a una comedia teatral. Ambientado poco después del acuerdo de paz entre el rey Ferrante I y el papa Inocencio VIII en 1486, el diálogo se ocupa de presentar la figura de su autor desde la perspectiva de personajes pertenecientes a distintos círculos sociales. El objetivo de este artículo consiste en analizar la forma en la que Pontano construye una imagen autoparódica de sí mismo que sin embargo tiene la función de legitimar su rol como embajador en la corte de Ferrante.

**Palabras clave:** Giovanni Pontano; *Asinus*; diálogo; humanismo; Renacimiento

**Abstract:** The *Asinus* is one of the late dialogues of the Neapolitan humanist Giovanni Pontano (1429-1503). Although the text follows in several points the genre of humanist dialogue as it had been shaped in the *Quattrocento* from the

influence of Plato, Cicero, and Luciano de Samosata, the *Asinus* presents a structure in many ways similar to a theatrical comedy. Set shortly after the peace agreement between King Ferrante I and Pope Innocent VIII in 1486, the dialogue deals with presenting the figure of its author from the perspective of characters belonging to different social circles. The objective of this article is to analyze the way in which Pontano builds a self-parody of himself that nevertheless has the function of legitimizing his role as ambassador in Ferrante's court.

**Keywords:** Giovanni Pontano; *Asinus*; Dialogue; Humanism; Renaissance

## 1. El *Asinus* en su contexto

Giovanni Pontano (1429-1503) nos dejó numerosos testimonios de su rol en la agitada vida política de la Nápoles del rey Alfonso “el Magnánimo” y de su hijo y nieto, Ferrante I y Alfonso II. En particular, su rol durante la primera parte del reinado de Ferrante ocupa un lugar importante en su única obra historiográfica, el *De bello napolitano*.<sup>1</sup> No es este, sin embargo, el único texto en el que Pontano se encarga de describir las numerosas dificultades políticas con las que tuvo que lidiar como ministro de la dinastía aragonesa. Su diálogo titulado *Asinus*, en el que se refiere a su papel en las negociaciones para terminar con la segunda “conjura de los barones”, presenta una visión muy particular de su autor y de sus dotes políticas, intelectuales y humanas.<sup>2</sup>

El *Asinus* es uno de los cinco diálogos que escribió Pontano a lo largo de su vida. Los dos primeros, el *Charon* y el *Antonius*, fueron publicados conjuntamente en 1491. Los restantes tres diálogos, el *Actius*, el *Asinus* y el *Aegidius* fueron publicados póstumamente por su discípulo y amigo Pietro Summonte en 1507.<sup>3</sup> Es habitual que los diálogos de Pontano

---

<sup>1</sup> Existe una edición reciente a cargo de Giuseppe Germano, Antonietta Iacono y Francesco Senatore (Florencia: SISMELE, 2019).

<sup>2</sup> La segunda conjura de los barones fue un conflicto feudal motivado por un lado por las políticas antifeudales de Ferrante y de su hijo Alfonso y por otro lado por las simpatías angevinas del papa Inocencio VIII. Las hostilidades empezaron en septiembre de 1485 y finalizaron en agosto 1486 con una serie de concesiones de Ferrante al papa, la mayoría de las cuales no se cumplieron en la práctica. Para un resumen de este conflicto, véase Jerry H Bentley, *Politics and Culture in Renaissance Naples* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 31-33.

<sup>3</sup> No entraremos aquí en los debates sobre las fechas de cada uno de estos diálogos, que no han sido establecidas de forma definitiva. Para más detalles, véase Salvatore Monti, “Ricerca sulla

refieran a sucesos históricos puntuales que permiten datarlos con cierta precisión. El *Asinus*, por ejemplo, comienza refiriéndose a la paz negociada entre el rey Ferrante y el papa Inocencio VIII en 1486. A su vez, durante el diálogo se habla de la revisión que Pontano se encontraba realizando de una de sus obras más importantes, su extenso poema científico-astrológico titulado *Urania*. Si bien la primera versión de este libro fue publicada en 1476, sabemos que Pontano continuó trabajando en él al menos hasta 1499.<sup>4</sup> Suele considerarse, por estos motivos, que el *Asinus* fue redactado poco después de 1490.<sup>5</sup>

Para entonces, Pontano ya contaba con una amplia experiencia tanto en el terreno de las letras como de la política. Luego de haber viajado a Nápoles en 1448 acompañando al rey Alfonso y bajo el tutelaje de Antonio “il Panormita” Beccadelli, su rol como formador, intelectual y secretario había crecido en importancia ininterrumpidamente. Tras la muerte del Panormita, asume su rol en el cenáculo de humanistas que se reunían en el pórtico de su casa y se convierte en la figura principal de la llamada “Academia Napolitana”, luego renombrada “Academia Pontaniana”.<sup>6</sup>

Cuando en 1485 estallan las hostilidades entre los barones napolitanos apoyados por el papa Inocencio VIII y el rey Ferrante, Pontano ocupaba el cargo de secretario de Alfonso, el duque de Calabria e hijo de Ferrante, que tuvo un rol clave en el conflicto al presionar con su ejército a Roma. Pontano recibe la difícil tarea de negociar un acuerdo de paz con Inocencio y el colegio cardenalicio. Luego del éxito en la negociación, Pontano pasará a ocupar el cargo de secretario real de Ferrante, ya que

---

cronologia dei “Dialoghi” di Pontano”, en *Studi su Giovanni Pontano*, editado por Liliana Monti Sabia y Salvatore Monti, vol. 2 (Messina: Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2010), 757-826.

<sup>4</sup> Para un resumen de su vida y de la publicación de su obras, véase Bruno Figliuolo, “Pontano, Giovanni”, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 84 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015).

<sup>5</sup> Martellotti propone una fecha algo más temprana ya que considera que el texto sigue muy de cerca los acontecimientos de 1486 como para haber sido pensado muy posteriormente. Por otro lado, su estudio es sobre el manuscrito autógrafo (Vat. Lat. 2840), cuya primera composición es naturalmente anterior a la revisión de Pontano (y luego de su editor, Pietro Summonte) del texto. Véase Guido Martellotti, «Il Primo Abbozzo Dell'“asinus” Di G. Pontano», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia* 36, n.º 1/2 (1967): 4.

<sup>6</sup> Shulamit Furstenberg-Levi, *The Accademia Pontaniana: A Model of a Humanist Network* (Leiden: Brill, 2016).

su antecesor, Antonello Petrucci (quien había conspirado a favor de los barones), fue ejecutado por traidor.<sup>7</sup>

La enemistad del papado contra la dinastía aragonesa en Nápoles no era nueva y traería importantes consecuencias a futuro. Inocencio apoyaba el derecho de la dinastía angevina para reclamar el territorio napolitano y se ocupó de hacérselo saber a la monarquía francesa. En 1494 (cuando Inocencio ya había muerto y el asiento papal ya estaba ocupado por Rodrigo Borgia) el rey Carlos VIII de Francia dio comienzo a las “guerras italianas” al invadir la península, provocando distintas alianzas y movimientos que alterarían definitivamente el equilibrio de poder en la región. En 1495, Pontano recibe en Nápoles al virrey de Carlos, Gilbert de Montpensier, y le entrega las llaves del Castel Capuano.

## 2. El *Asinus* como dialogo renacentista

La importancia del género dialógico para los humanistas del *Quattrocento* ya ha sido destacada en numerosas ocasiones.<sup>8</sup> La influencia de los diálogos platónicos traducidos por primera vez en su totalidad al latín por Marsilio Ficino, y el renovado interés por el uso que hizo del género Cicerón, así como también el deseo de diferenciarse retóricamente de los modelos argumentativos propios de la escolástica, tuvieron un peso determinante en la renovación de este tipo de textos. Entre sus referentes más destacados se encuentran Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla y Marsilio Ficino.

---

<sup>7</sup> Las funciones del secretario real crecieron durante el reino de Ferrante y en particular durante el mandato de Pontano. Giuliana Vitale lo describe de esta manera: “In sintesi, il segretario ferrantino e sempre consultato dagli ambasciatori stranieri, e i suoi suggerimenti sono tenuti in gran conto; prepara i percorsi de gl'incontri col sovrano, che viene da lui informato in precedenza del tenore dei messaggi dei quali gli ambasciatori saranno latori nell'incontro ufficiale, e consiglia il re sulla linea politica da seguire. Questa figura, onnipresente a corte in tutte le circostanze piu o meno significative, presenza ai colloqui de gli oratori e delle personalità di rilievo con il re, e tramite tra l'uno e gli al tri, se non addirittura interlocutore diretto con i principi stranieri sulle questioni importanti nelle relazioni tra gli Stati; e mediatore prezioso, al quale si ricorre per ottenere l'attenzione del sovrano, la sua adesione alla propria causa e ai propri interessi, consigliere ammesso alla presenza sovrana in ogni circostanza, e anzi convocato anche d'urgenza quando le situazioni lo richiedono.” Giuliana Vitale, “Sul segretario regio al servizio degli Aragonesi di Napoli”, *Studi Storici* 49, n.º 2 (2008): 320.

<sup>8</sup> Virginia Cox, *The Renaissance Dialogue: Literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); David Marsh, *The Quattrocento Dialogue* (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

Pontano ya contaba con todos estos antecedentes cuando escribió sus primeros diálogos. El *Charon* revela la influencia de Luciano de Samosata, otro autor antiguo muy valorado por los humanistas tanto por sus diálogos como por sus relatos satíricos y fantasiosos.<sup>9</sup> El *Antonius* (titulado así por Antonio Beccadelli, que había muerto poco antes de la composición del texto) retoma numerosos elementos ciceronianos, pero al mismo tiempo presenta una característica muy singular: incorpora como última sección un poema épico de más de 400 versos sobre la gesta de Quinto Sertorio en Hispania.

El *Asinus* es, de todas formas, el más original de los diálogos de Pontano. Esto se debe en primer lugar a su estructura. En vez de tratarse de la clásica escena en la que un grupo de humanistas se encuentran (ya sea de forma casual o planificada) y deciden abordar una discusión filosófico-literaria sobre uno o varios asuntos, aquí el diálogo comienza con las peripecias y reflexiones de un posadero (*caupo*) que recibe la noticia de que la paz entre Roma y Nápoles se ha restablecido, y que los barones rebeldes y sus aliados han sido apresados. Luego de una serie de reflexiones cómicas sobre el efecto benéfico que tendrá la paz para el negocio y de un breve viaje a la ciudad a observar las celebraciones, abandonamos al posadero y la escena cambia a un encuentro entre un grupo de humanistas pertenecientes a la Academia Napolitana que manifiestan su preocupación porque Giovanni Pontano estaba actuando de manera muy extraña luego de volver de su misión diplomática. Estos humanistas son los poetas Gabriel Altilio, el barcelonés “Cariteo” (cuyo nombre real era Beneth Gareth) y “Azio” (el apodo de Jacopo Sannazzaro). Los tres fueron autores destacados de su tiempo y cumplieron también roles políticos en la corte. En el *Asinus*, lo que los preocupa concretamente es que Pontano desarrolló una obsesión malsana con un asno, al que cubre de los adornos más caros y trata como a una criatura

---

<sup>9</sup> David Marsh, *Lucian and the Latins: humor and humanism in the early Renaissance*, Recentiores (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998). Lorenzo Geri analiza específicamente el impacto de Luciano en Giovanni Pontano, pero se concentra de forma exclusiva en su primer diálogo, el *Charon*. Véase: Lorenzo Geri, *A colloquio con Luciano di Samosata: Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam*. (Roma: Bulzoni, 2011).

casi divina. Los amigos deciden ir a visitar a Pontano a su villa y observar por sus propios ojos esta locura, pero sin que Pontano descubran su presencia. En la villa encuentran a Pontano dialogando con el administrador de su granja, el *villicus* Faselio, sobre la influencia de la luna en los cultivos, que no debe ser sobreestimada. Pontano muestra gran cordura en sus palabras, pero esta cordura desaparece cuando pide que le traigan su asno, al que llama “Cílaro”, un centauro mencionado por Ovidio en sus *Metamorfosis* (12, 393).

Cuando uno de sus servidores trae el asno, la locura de Pontano se hace manifiesta y se entrega efectivamente a su adoración. El animal, sin embargo, no responde con gracia a estas atenciones, y acaba por patear a Pontano casi hasta matarlo. Luego de este episodio desafortunado, los amigos presencian (siempre escondidos) otro diálogo de Pontano con Faselio. Este último está por casarse y desea obtener regalos de Pontano, pero este solo los otorgará a cambio de poder disponer del cuerpo de la futura novia para sus actividades sexuales durante el día. Finalmente, los amigos se hacen ver y Pontano cambia abruptamente el tono de la conversación. El burro, que no vuelve a escena, es regalado a la futura esposa de Faselio. El diálogo termina con una feliz reunificación en la que los amigos observan que Pontano se curó de su locura, y que se encuentra trabajando activamente en la revisión de su *Urania*.

La primera influencia literaria que suele citarse en relación con el *Asinus* son las *Metamorfosis* de Apuleyo, que también tienen como protagonista a un asno. La historia y el género son sin embargo muy distintos. El relato de la transformación de Lucio no está escrito como un diálogo, y contiene elementos fantásticos evidentes y centrales a la trama. El animal que adora el viejo Pontano en su *Asinus* no es un ser humano transformado. Pontano toma de *El asno de oro* un episodio relativamente menor, en el que uno de los dueños de Lucio se obsesiona con darle los mejores cuidados y adornos.

Después de organizarlo todo a su gusto, efectuadas ya sus compras, se disponía a volver a casa. Pues bien, dejó de lado sus lujosos vehículos, no hizo caso de sus cómodas carrozas que, con sus cortinas en parte echadas y en parte levantadas, seguían vacías en la cola de la caravana; tampoco

utilizó sus caballos tesalios u otras monturas galas de raza selecta y muy estimada. Sólo yo contaba: me puso jaeces de oro, albarda colorada, mantas de púrpura, frenos de plata, riendas repujadas y cascabeles de fino tintineo; Tiaso iba montado a mi grupa; yo era su máximo cariño; de vez en cuando se hacía mieles para hablarme y decía que entre tantas cosas buenas su mayor felicidad era tenerme a mí a la vez como compañero de mesa y como montura. (*El asno de oro* X, 18)<sup>10</sup>

Estas actitudes son exactamente iguales a las que tiene Pontano con su asno en nuestro diálogo, incluyendo buena parte de la lista de regalos:

CARITEO. [...] Estoy camino a los herreros para obtener campanas de diferentes tipos, y también voy a buscar una cinta de seda de diferentes colores con la que pueda entretejer las campanas en el cuello del asno. También a buscar una banda púrpura entretejida con oro, para colgar de su frente con un broche dorado, y un pequeño abanico para dar aire al asno cuando hace calor.

PARDO. ¡Por Dios, las cosas que te escucho decir, Cariteo!

CARITEO. ¿Qué? Esto verían tus ojos, Pardo, si entraras a mi casa: hojas de metal doradas y plateadas, e incluso flores enjovadas y cosidas con oro preparadas para el asno. Hasta este punto el vestido y la elegancia fueron trasladados al asno al mismo tiempo que la sabiduría. (*Asinus*, 13)<sup>11</sup>

La diferencia estriba, por supuesto, en que Tiaso reconoce en Lucio rastros de una inteligencia verdadera, mientras que Pontano se equivoca por completo al otorgarle a su asno *urbanitas y sapientia*.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Citamos la traducción de Lisandro Rubio Fernández Apuleyo (Madrid: Gredos, 1987).

<sup>11</sup> "CHARITEUS. [...] Propero ad aerarios fabros comparaturus diversi generis tintinnabula, cingulum item sericum diversicolorem, qui cum intextis tintinnabulis asini collum exornem. Flamen quoque purpureum auro intertextum empturus, ad illius frontem appensum aurata fibula perinde ac flabellum, asino ventum in calore quod exciat.

PARDUS. Dii boni, quid ego e Chariteo audio!

CHARITEUS. Quid? istis, Parde, oculis videas, domum si meam ingressus fueris: bracteolas argenteas, auratas lamellas, flosculos etiam gemmatus auro intertextos asino parari. Usque adeo cum sapientia simul cultus quoque ac comptus ad asinum transiit!". Todas las traducciones citadas del *Asinus* son propias. Tomamos el texto latino de la edición crítica de Tateo (Roma: Roma nel Rinascimento, 2014).

<sup>12</sup> También es posible rastrear una influencia más sutil de un verso horaciano, quien parodia a quien quiere enseñar a un asno a correr como un caballo: *ut siquis asellum / in campo doceat parentem currere frenis?* (*Sat.* I, i, 84-92).

En términos formales, Pontano toma muchos recursos estilísticos y verbales de las obras de Plauto, lo que no resulta sorprendente tratándose de un diálogo tan fuertemente anclado en el humor. Hélène Casanova-Robin examinó en un estudio reciente la profunda deuda del *Asinus* con la comedia plautina, que Pontano conocía muy bien.<sup>13</sup> Destaca en este sentido la importancia que tienen en el diálogo el clima festivo y el vino, así como también los juegos de palabras y los neologismos.<sup>14</sup> Cabe recordar también que una de las obras más importantes de Plauto se titula precisamente *Asinaria*, aunque aquí los burros son principalmente un bien de cambio (como lo será por otro lado el asno de Pontano al final del *Asinus*).

La estructura teatral del *Asinus* también puede emparentarse con los exponentes de la comedia humanística del *Quattrocento*, como *Chrysis* de Eneas Silvio Piccolomini o el *Philogenia et Epiphebus* de Ugolino de Parma.<sup>15</sup> Aquí también nos encontramos con personajes de diferente nivel social y una dosis importante de humor sexual de inspiración plautina, pero a diferencia del *Asinus*, no aparecen también representadas personas reales con su nombre y apellido. Un estudio más abarcativo de la influencia de Pontano en el teatro de fines del siglo XV y principios del XVI está aún por hacerse.

Volviendo a la relación entre el *Asinus* y otros diálogos renacentistas, tampoco encontramos aquí una estructura de argumentación *in utramque partem* como la que existe en numerosos diálogos de la primera mitad del *Quattrocento*.<sup>16</sup> Resulta más difícil determinar si existe un tema

---

<sup>13</sup> Hélène Casanova-Robin, “Réminiscences plautiniennes dans le dialogue *Asinus* de Giovanni Pontano”, en *Le Dialogue de l'Antiquité à l'âge humaniste Péripiétés d'un genre dramatique et philosophique*, editado por Alice Bonandini, Laurence Boulègue, y Giorgio Ieranò, (París: Classiques Garnier, 2023), 327-49.

<sup>14</sup> También Claudia Corfiati se refiere a la importancia de la abundancia de personajes en los diálogos pontanianos como un recurso fundamental para conseguir *varietas* y la *voluptas* a partir de recursos teatrales. Véase Claudia Corfiati, “Il Sistema Dei Personaggi Nei Dialoghi Del Pontano”, en *Acta Conventus Neo-Latini Vindobonensis*, (Leiden: Brill, 2018), 216-25.

<sup>15</sup> Ambas obras fueron publicadas recientemente en la compilación bilingüe latín-inglés de Gary Grund, *Humanistic Comedies* (Cambridge: Harvard University Press, 2005).

<sup>16</sup> David Marsh resalta las conexiones entre este modo argumentativo y el escepticismo ciceroniano. Para este autor, el *Aegidius* de Pontano representa el perfeccionamiento del modelo dialógico humanista. Respecto del *Asinus*, dice que: “Written at the midpoint of Pontano's comedy, an

unificador en el *Asinus*. La *editio princeps* de 1507 lo titula *Tertius dialogus de ingratitude qui Asinus inscribitur*. El t pico de la ingratitud aparece también destacado en la breve nota introductoria de Pietro Summonte:

Mientras ustedes me persuad an y exhortaban asiduamente para completar esta edición, las otras obras póstumas de Pontano no dejan de salir a la luz. Aquí tienen el último diálogo, que había prometido en el último prefacio, cuyo argumento cómico ataca en secreto la ingratitud de alguien. Así es que de esta forma, deseando por escrito su justa indignación, la condimenta con las invenciones salaces de este librito.<sup>17</sup>

No hay consenso en la crítica respecto de si esta interpretación de Summonte ha de ser tenida por válida. Si aceptamos que el *Asinus* está orientado a denunciar la ingratitud de un personaje específico, los candidatos más obvios son las dos figuras reales para las que trabajaba Pontano: el rey Ferrante y su hijo, Alfonso, el duque de Calabria. Así lo considera por ejemplo Lorenzo Geri,<sup>18</sup> quien resalta una serie de diferencias políticas significativas entre Pontano y sus empleadores que tuvieron lugar en los años posteriores a la conjura de los barones. Por otro lado, es difícil percibir en el texto del diálogo indicaciones de un descontento con la monarquía, ya que las menciones que se hacen a las figuras reales son escasas pero positivas. Francesco Tateo, por su parte, considera que Pietro Summonte no es una fuente de interpretación fiable y que la ingratitud no puede considerarse el tema central del texto.<sup>19</sup> Esto puede corroborarse por ejemplo cuando el mensajero que llega a la posada al inicio del diálogo declara que: “*Salvus est rex, salva patria,*

---

autobiographical allegory of Pontano himself in an intermezzo-prologue to a philosophical discussion never recounted. *Asinus* marks the transition from the Lucianic and satirical phase of Pontano’s early dialogues to the Ciceronian and academic phase of his late dialogues.” Marsh, *The Quattrocento Dialogue*, 101.

<sup>17</sup> “*Suadentibus vobis meque ad editionem hanc assidue adhortantibus factum est ut prodire iam in lucem non desinant reliqua Pontani monumenta. En vobis dialogus ille ultimus, superiori excusione a me promissus, cuius lepido argumento Pontanus in cuiusdam ingratitude clam invehitur. Iustam itaque indignationem mandare literis cum vellet, eam salo huius libelli condidit.*”

<sup>18</sup> Lorenzo Geri, “Introduzione”, en *Dialoghi*, de Giovanni Pontano (Mil n: Rizzoli, 2014), 49-50.

<sup>19</sup> Francesco Tateo, “L’umorismo di Giovanni Pontano e l’ispirazione etica dell’*Asinus*”, en *Tradizione e realtà nell’Umanesimo italiano*, (Bari: Edizioni Dedalo, 1974), 319-54.

salvus est Alfonsus, qui salutem, comparato exercitu, obsessa Roma, nobis peperit.” No hay señales de descontento frente al rol de los príncipes en el diálogo.

En el diálogo, el personaje que actúa de forma ingrata es el asno, que responde con coces a los magníficos tratos que recibe. ¿Significa esto que el burro representa los reyes ingratos, y la lección que está queriendo transmitir Pontano es que servirlos implica recibir como premio la ingratitud? No puede descartarse esta posibilidad, aunque se trataría de una alegoría cuyo sentido político no resulta evidente. La adoración del asno por parte de Pontano tiene un gran componente cómico basado en la idea de que el viejo humanista ha vuelto a convertirse en niño (*repuarescere*, un verbo tomado de Plauto) y los regalos que le hace no son particularmente comparables a lo que podemos imaginar que definieron la relación entre Pontano y Ferrante o Alfonso. Por otro lado, si bien durante el *Asinus* se detalla extensamente el esfuerzo sobrehumano que implicó para Pontano negociar la paz con Roma, no se da a entender que no haya sido agradecido adecuadamente por sus servicios.<sup>20</sup>

No puede desconocerse, por otro lado, la existencia de numerosos roces entre Pontano y Ferrante. En términos generales, los especialistas en los *studia humanitatis* en Nápoles padecieron los cambios que introdujo este rey respecto de su padre Alfonso, cuya política cultural era enormemente permisiva respecto de los intereses intelectuales de quienes lo rodeaban. Ferrante apuntaba a objetivos políticos e ideológicos mucho más concretos y vinculados con sus ambiciones políticas específicas.<sup>21</sup> Las diferencias con Pontano, sin embargo, surgieron por cuestiones económicas y políticas. En 1491 Pontano escribió una serie de cartas explicando su disconformidad por las maniobras de Ferrante respecto del

---

<sup>20</sup> Tateo coincide en señalar que la interpretación clásica según la cual el objetivo del *Asinus* es cuestionar a Ferrante y/o Alfonso no se comprueba fácilmente en la lectura del texto. Según su perspectiva, el tratamiento de cualquiera de estas figuras como el asno ingrato del diálogo implicaría una ruptura mucho más fuerte que cualquiera de los disensos que Pontano tuvo con ellos en su rol de secretario. Véase Francesco Tateo, «L'asino. Nota introduttiva», en *I dialoghi; la fortuna; la conversazione*, de Giovanni Gioviano Pontano (Milán: Bompiani, 2019), 306-7.

<sup>21</sup> Bentley, *Politics and Culture in Renaissance Naples*, 67.

papado y de las consecuencias del tratado de paz de 1486. Es ciertamente verosímil hipotetizar que esta circunstancia ayudó en la composición del *Asinus*. Si el diálogo no muestra explícitamente una situación de ingratitud, es porque esta actitud se habría manifestado tiempo después del acuerdo de paz firmado en aquel momento. Al narrar sus méritos, Pontano estaría buscando recordarle a sus lectores el agradecimiento que se le debe.<sup>22</sup>

Existe, por supuesto, la posibilidad de que el ingrato no sea ni Ferrante ni Alfonso y que Pontano tuviera en mente alguna figura menor en base a algún incidente del que no tenemos noticia. En cualquier caso, el *Asinus* no es un diálogo que tenga como tema la ingratitud en el sentido en el que el *De vero bono* de Lorenzo Valla tiene como tema el placer, o el *De avaritia* de Poggio la acumulación de riquezas. La única reflexión sobre la temática aparece en la boca de Pontano cuando, desilusionado por el trato que le dio su asno, declara que:

PONTANO. [...] Esto es lo que he aprendido tardíamente como un anciano desprevenido, como un hombre sin ninguna consideración, esto, digo, es aquello dicho tantas veces: “los que lavan la cabeza de un asno desperdician su trabajo y el jabón, se convierte en asno el hombre que se deleita con un asno”. De ahí que por mi trabajo haya obtenido frustración. Tarde aprendí esto; pero este ejemplo ayuda a que otros recuerden esto mismo. (*Asinus*, 26).<sup>23</sup>

Esta observación, altamente convencional, no está sujeta a ningún tipo de debate. Por este motivo es válido suponer que existieron otros propósitos

---

<sup>22</sup> De acuerdo con Roick, sin embargo, es muy probable que Pontano haya exagerado notablemente su verdadera importancia en el tratado de paz con Roma en 1486: “the role of Pontano within Neapolitan and Italian politics was that of the political negotiator, nor that of a protagonist. In the case of the peace of Bagnolo, Ludocivo il Moro had been credited as its promoter, together with Robert Sanseverino. In the peace of 1486, Ascanio Sforza and Gian Giacomo Trivulzio were the main protagonists, and in 1492, Lorenzo de Medici starred in the role of pacifier.” Matthias Roick, *Pontano's Virtues: Aristotelian Moral and Political Thought in the Renaissance* (Bloomsbury Publishing, 2017), 33.

<sup>23</sup> “Hoc hoc illud est, tarde illud didici senex improvidus, homo minime consideratus, hoc hoc inquam illud est quam usurpatissimum «asino caput qui lavent, eos operam cum sapone amittere, in asinum abire qui asino delectetur». Quocirca frustra me et opera et sumptus habuit. Sero hoc didici; iuvat tamen exemplo ipso alios commonuisse.”

tras la composición del *Asinus* además de una crítica a un personaje puntual o a la ingratitud como conducta generalizada.<sup>24</sup>

### 3. La autopresentación de Pontano

Aunque Giovanni Pontano aparece como interlocutor tardíamente en la acción del diálogo, su figura es mencionada desde un principio. De hecho, las primeras palabras del diálogo, en boca del posadero, son: “*Pacem Romae factam esse aiunt eiusque poetam nescio quem auctorem referunt*”. Esta apertura parece indicar que el contenido del diálogo consistirá en gran parte en sacar al posadero (y quizás, al lector) de su ignorancia. En otras palabras, lo que propone Pontano con su *Asinus* es una autopresentación irónica.

Pocas líneas después, cuando el posadero dialoga con el mensajero que llegó a su local, se produce la primera mención del poeta con nombre y apellido:

MENSAJERO. ¿Conoces a Giovanni Pontano?

POSADERO. ¿Cómo no lo conoceríamos? Es un hombre famoso en todas partes, quien, hace no muchos días, cansado por los viajes y por su estado de salud, después de haber sido enviado a Roma por Inocencio y Alfonso para conseguir la paz (como ahora entiendo que pasó), descansó aquí al mediodía; y ciertamente tuvimos misericordia, quienes entonces estábamos presentes aquí, de la debilidad del anciano y de su mal aspecto, ya que no estaba en condiciones de afrontar un viaje, especialmente con este calor. (*Asinus*, 4)<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> No ahondaremos aquí en la interpretación del diálogo de Eric Haywood, quien destaca un episodio menor en el relato (la aparición de un grupo de irlandeses en la taberna de la primera escena) para llamar la atención sobre el peso de los viajes y la geografía en el texto. En la medida en que se trata de un diálogo ocupado de asuntos muy terrenales, funciona, en su perspectiva, como una suerte de anti-*Urania*. Eric Haywood, “‘Iter Asinarium’”. Per Una Nuova Interpretatione Dell’ *Asinus* Pontaniano”, en *Confini Dell’Umanesimo Letterario. Studi in Onore Di Francesco Tateo* (Roma: Roma nel Rinascimento, 2003), 733-46.

<sup>25</sup> “TAB. Nostisne Iovianum Pontanum?”

CAUP. Quidni noverimus? Hominem ubique notum quippe qui paucis ante diebus de itinere ac valitudine fessus, Romam conficiendam, ut nunc sentio, ad pacem, illic ab Innocentio, Alfonso hinc arcessitus, meridianus hic conquieverit; et quidem miserati sumus, qui hic tunc affuimus, senis imbecillitatem ac male valentem habitum, ut qui itineri satis non esset, his praesertim caloribus.”

Vemos aquí como Pontano pasa de ser un desconocido a un hombre extremadamente famoso. Además, aparece la primera alusión a un tópico que será constante durante todo el diálogo: el sufrimiento del poeta, que tuvo que enfrentar tareas que exceden las fuerzas de un anciano. Este tópico recurrente puede relacionarse con la teoría de que el diálogo trata sobre la ingratitud, ya que sirve para realzar hasta qué punto Pontano se sacrifica por cumplir sus tareas. Por otro lado, en ningún momento se da a entender que se encuentra insatisfecho con su vida tras regresar a su casa de campo.

La siguiente caracterización de Pontano aparece ya en boca de sus amigos y discípulos, luego de que el posadero salga de escena. Se trata ahora de Gabriel Altilio, quien de nuevo repite los méritos de la laborar diplomática de Pontano pero a su vez introduce el tópico de su locura presente:

ALTILIO. Creo que todo resultó de lo más afortunado, ya que al haber obtenido la paz Giovanni <Pontano>, no solo (para gran gloria suya y todavía mayor tranquilidad del pueblo) restituyó la autoridad real, que había sido prácticamente destruida, sino que incluso la estabilizó. El dolor prohíbe decir hasta qué punto el resultado fue diferente para él y para nosotros, que lo amamos y honramos, y lo que sucedió no pudo ser más indigno o inesperado. (*Asinus*, 11).<sup>26</sup>

El “resultado” del que habla Altilio es la situación en la que Pontano se encuentra ahora, adorando a su asno como si un niño o un demente. La ambigüedad del diálogo reside en que no existe una conexión explicitada entre esta locura y lo que Pontano vivió como embajador al servicio de la corona de Nápoles. ¿Se trata de una locura provocada por la fatiga, o debemos entender que el viejo humanista decide honrar a un animal ingrato como una forma pública de cuestionar lo que vive como servidor de Ferrante y de Alfonso?

---

<sup>26</sup> “ALTILIUS. Iudicabam actum cum Ioviano felicissime, quod, pace parta, regias res prope afflictas, magna sua cum gloria, maiore populorum tranquillitate, non restituisset modo, verum etiam stabilisset. Quanto autem secus et illi et nobis, qui eum amamus et colimus, acciderit, dicere dolor prohibet; neque enim contingere aut illi indignius aut nobis insperatius potuit.”

La próxima presentación de Pontano aparece ahora a través de sus palabras. Cariteo lee una epístola suya, en donde queda patente su adoración por el asno. No deja de ser llamativo el recurso de introducir una carta (otro género que, como el dialógico, fue activamente reelaborado por los especialistas en los *studia humanitatis* del siglo XV) de un personaje que luego tendrá su propia voz en el diálogo, además de ser su autor. El procedimiento contribuye al propósito de Pontano de presentar su figura a partir de ángulos y miradas distintas. Al leer su carta, los personajes del diálogo se encuentran en una posición análoga a la de los lectores del texto, solo que mientras los amigos expresan su preocupación, los lectores pueden reírse de lo absurdo de la situación.

Finalmente, tenemos todavía una presentación más del poeta y sus méritos antes de que haga su aparición en su casa de campo. Azio, ante la consulta de sus amigos y colegas del círculo pontaniano, pronuncia otro extenso elogio en el que se destaca nuevamente la habilidad política de Pontano, su profundo conocimiento de la antigüedad, y su trabajo detallado sobre su *Urania*. Además, Azio destaca su buen humor y disposición. Este aspecto, que no había aparecido en las presentaciones previas, resulta importante en el contexto de un diálogo humorístico como el *Asinus*:

AZIO. Cuando llegábamos un albergue, ¡Cuánta familiaridad había, cuánta alegría! ¡Todos los trabajos se convertían en placer! Mientras estábamos sentados para cenar, nunca se permitió nada triste; es conveniente que todas las cosas sean alegres y festivas en la mesa, para no hacerle una injuria a Baco, que es quien otorga la alegría. Decía que se debía mantener la severidad en el foro, la tristeza en el funeral, la circunspección para tomar decisiones, el aire grave en el senado. (*Asinus*, 17)<sup>27</sup>

Al momento en el que Pontano aparece finalmente en escena, el personaje ha sido construido primero como un gran embajador, luego

---

<sup>27</sup> “Ubi ad meritoriam perventum esset, ibi cum familiaribus quantum leporis erat, quantum hilaritatis? uti labor omnis abiret in voluptatem! In coena atque inter discumbendum, nihil triste passus unquam: oportere in mensa laeta atque exhilarantia esse omnia, neque iniuriam Baccho faciendam, qui laetitiae esset dator. Severitatem in foro, tristitiam in funere, cunctationem in capiendi consilio, supercilium in senatu retinendum esse dicebat.”

como un hombre que sacrifica su salud por su trabajo, luego como un loco, como un conecedor de la sabiduría antigua, como un autor exquisito, y finalmente como un hombre capaz de manejar de forma efectiva distintos registros en cada circunstancia.

En su primera aparición, el anciano poeta aparece discutiendo con Faselio sobre los efectos de la luna sobre los injertos. Aquí el poeta olvida su locura (que reaparecerá muy poco después cuando entre en escena el asno) y se muestra como un gran conecedor de los asuntos agrícolas. La figura de Virgilio, mencionada varias veces durante el diálogo, tiene un valor ejemplar. No hay que olvidar que Pontano es autor de un poema didáctico titulado *De hortis Hesperidum sive de cultu citriorum*, en el que reflexiona sobre el cultivo de los cedros.

Queda todavía un último Pontano para conocer: se trata del hombre lascivo que negocia con Faselio la posibilidad de compartir los favores sexuales de la futura esposa de este último. Incluso en un diálogo humorístico como el *Asinus*, el tono de estos intercambios no deja de marcar un contraste notable respecto de lo que sabíamos hasta ahora del poeta. La locura que lo unía al asno era propia de un hombre que ha vuelto a ser niño. El interés por acostarse con una campesina que se encuentra bajo su servicio, en cambio, no tiene esta justificación. Aquí el diálogo (como en las escenas del posadero, que no deja de reflexionar sobre el éxito que tendrán las prostitutas ahora que volvió la paz) toma fuertemente su inspiración de la comedia plautina.

La llegada de los amigos del poeta provoca un cambio de actitud de Pontano que está explícitamente marcado frente a Faselio: “Eccos philosophos, exhibe vultum gravem advenientibus, ac si de ipsorum adventu collocuti hic simus diutius.” Con estas palabras Pontano deja en claro que conoce perfectamente los procedimientos por los cuales construye su propia imagen en el texto. El lector es testigo, entonces, de la capacidad que presenta para exhibir un *vultus gravis* y adaptarse a lo que desea mostrar en cada circunstancia.

Podemos comparar brevemente estos procedimientos con los que aparecen en el *Antonius* y el *Aegidius*. En el primero de estos diálogos

(uno de los dos publicados durante la vida de Pontano), que transcurre en el pórtico de la casa de Antonio Beccadelli, se alude a un accidente en la pierna que Pontano había tenido recientemente y que le impedía participar de los encuentros con sus amigos y colegas. Un visitante que llega a la ciudad declara su interés en conocer a Pontano, de quien oyó que se elogia su *facilitas* y *mansuetudo*. La descripción de Pontano queda a cargo de dos personajes: Pietro Golino, uno de sus amigos más cercanos, y de su hijo, Luciolo Pontano, que a su vez trae las palabras de su madre, la esposa del poeta. Mientras que Golino hace una breve pero detallada descripción del aspecto físico de Pontano, Luciolo relata cómicamente las discusiones entre sus padres, en las que Pontano es acusado permanentemente de vivir rodeado de amantes y prostitutas. Concretamente, Luciolo relata que ante el accidente en su pierna, su madre exclamó: “Dii me omnes aspexere quo die crus fregit; non licebit claudum totis diebus domo abesse, singulis horis prostibulas adire” (*Antonius*, 100).<sup>28</sup>

Mientras que en el *Antonius* predomina el mismo tono irónico y autoparódico que en el *Asinus*, el *Aegidius*, escrito ya en los últimos años de la vida de Pontano, presenta a su autor desde un ángulo totalmente diferente. Al inicio del diálogo, dos viajeros llamados Suardino Suardo y Francesco Peto llegan a Nápoles y se encuentran con la siguiente inscripción en la casa de Pontano:

Herederó, sucesor, dueño de esta casa quien quiera que seas: no te avergüences ni te laments del viejo propietario que la construyó para sí: honró las letras, honró las buenas artes y honró a los reyes; a él lo honraron los jóvenes y ancianos virtuosos; estimaron la integridad del dueño de esta casa, su fe y los buenos hábitos de su alma. Así fue Giovanni Pontano, sobreviviente de tiempos antiguos. Él vivió para sí mismo y para las Musas: vive tú para ti y los tuyos, y que tus hijos te sobrevivan (*Aegidius*, 1).<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Citamos la edición bilingüe latín-inglés de Haig-Gaissner (Cambridge, Harvard University Press, 2012).

<sup>29</sup> Citamos la traducción de Vilar, *Circe de clásicos y modernos* 26, n.º 1 (2022).

El tono de esta inscripción es acorde a la totalidad del *Aegidius*, en donde la sabiduría de Pontano y sus múltiples conocimientos aparecen asociados con una disposición hacia la piedad religiosa que está por completo ausente en otros diálogos.<sup>30</sup>

Volviendo sobre el *Asinus*, es posible hipotetizar que el procedimiento con el que Pontano busca construir su propia imagen está marcado por la ironía.<sup>31</sup> Aunque la figura de Sócrates no aparece explícitamente mencionada, su rol como personaje tanto erudito como ridículo en los textos de Platón puede estar aquí operando como un modelo. Las escenas y los diálogos alrededor del asno son particularmente efectivas en cuánto autopresentación irónica, ya que resaltan que, como Sócrates, Pontano puede burlarse de sí mismo.

Por otro lado, Pontano equilibra en este diálogo su autopresentación ridícula con la enunciación y demostración de sus talentos. En la medida en que su demencia le permite luego adquirir una mayor sabiduría (la lección que aprende sobre lo que produce entregarse a seres ingratos), podemos relacionar este diálogo con el *Elogio de la locura* que Erasmo escribiría pocos años después. En ambos textos vemos cómo la relación entre demencia y saber no es estática, sino que admite una gran plasticidad.<sup>32</sup>

El final del *Asinus*, con el encuentro entre Pontano y sus colegas humanistas, nos permite aventurar una segunda hipótesis. Además de

---

<sup>30</sup> Mariano Vilar, «Los saberes del humanismo en diálogo: Introducción al *Aegidius* de Giovanni Pontano», *Circe de clásicos y modernos* 26, n.º 1 (2022): 135-48. En su estudio sobre el sentido que adoptan las virtudes aristotélicas en la obra de Pontano, Roick destaca su deseo de mostrarse como un hombre “magnánimo” en el sentido en el que aparece presentado en la *Ética Nicomáquea* (1124b). En palabras de Roick: “This magnanimous figure is thought to remember the Benefits that he has conferred, but not those he has received; he is bound to be open in his likes and dislikes and to speak and act straightforwardly; he is haughty toward those who are influential and successful.” Roick, *Pontano’s Virtues*, 38.

<sup>31</sup> En este mismo sentido Tateo propone que: “Si tratta appunto di una forma di umorismo molto vicina a quella ironica «dissimulazione», con cui si concluderà il trattato sulla facezia, e a quella follia che con finalità diverse diventa un importante motivo della riflessione e della poesia rinascimentale a cominciare da Erasmo.” Tateo, «L’asino. Nota introduttiva», 312.

<sup>32</sup> Podemos relacionar la concepción pontaniana de la locura en el *Asinus* con las palabras de Michel Foucault sobre el *Elogio de la locura* y el tipo de locura-sabia que allí se representa: una forma de locura que resulta immanente a la razón. Véase Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, trad. Juan José Utrilla (México: Fondo de cultura económica, 1967).

tratar sobre la ingratitud y sobre las distintas facetas que Pontano deseaba presentar de sí mismo para su círculo de lectores, el diálogo tiene un tercer tema: todo aquello que *rodea* un típico diálogo humanista. En otras palabras, mientras que un diálogo en la tradición quattrocentesca hubiera comenzado con la última escena, con los amigos reunidos en la villa de Pontano y dispuestos a discutir sobre su producción literaria y filosófica, aquí tenemos una serie de viñetas de lo que sucede antes de que ese diálogo erudito de hecho comience, y de cómo es el mundo que lo rodea. Los efectos de la paz sobre los negocios del tabernero, las reiteradas descripciones de la labor diplomática del poeta, su discusión con Faselio tanto sobre los injertos como sobre sus deseos sexuales y el episodio ridículo con el asno muestran un contexto repleto de incidentes detallados y coloridos. El “rostro serio” que ha de asumirse al iniciar la conversación filosófica entonces funciona como una marca de cierre para estos episodios con los que Pontano nos muestra que un diálogo humanístico puede tratar también sobre todas las circunstancias que lo rodean.

Pontano era un lector dedicado de la obra aristotélica, y en numerosas ocasiones busca aplicar distintos aspectos de su pensamiento a problemas de todo tipo.<sup>33</sup> Es posible plantear, como última hipótesis, que la autopresentación irónica y la construcción del contexto del diálogo retoman un concepto planteado en la quinta sección del libro primero de la *Ética Nicomáquea*: la existencia de un modelo de vida basado en el placer, otro en la actividad política y finalmente otro en la vida teórica.<sup>34</sup> El *Asinus* retrata a Pontano atravesando cada una de estas formas de vida adorando al burro, negociando la paz y escribiendo el *Urania* tras contemplar los cielos. Es evidente que la vida de placer (que Aristóteles, siguiendo una larga tradición, identifica con las bestias) acaba resultando ingrata, lo mismo que la vida política. La elección final por la vida contemplativa cierra el periplo de la locura y da inicio al diálogo. El *Aegidius*, aunque transcurre muchos años después, retoma este espíritu pero añadiendo a la dimensión contemplativa un fuerte sesgo cristiano.

---

<sup>33</sup> Matthias Roick, *Pontano's Virtues*.

<sup>34</sup> *EN* I, V, 1095b. La idea ya está presente en Platón (*República*, 580c-581e).

#### 4. Conclusiones

Hemos visto que el *Asinus* responde a los interrogantes planteados al principio: quién fue el responsable de la paz de 1486, y cómo es el poeta Giovanni Pontano, *ubique notum*. Para este último interrogante tenemos testimonios de personajes de diferentes extracciones sociales y con distintos niveles de proximidad. Aunque no haga uso de la palabra, el mismo asno que es objeto de su afecto es también una ilustración de las reacciones que genera su figura.

Esta ausencia de palabras (que, como surge a partir del *Asno de oro* de Apuleyo, no implica necesariamente una ausencia de inteligencia) del único personaje que se comporta de forma ingrata con Pontano revela algo más sobre el texto. No tenemos en el *Asinus* incorporada la percepción de los nobles integrantes de la casa de Aragón para los que el poeta realizaba sus tareas diplomáticas. Todas las opiniones que circulan sobre su talento, su gracia, su dedicación su locura y su lascivia provienen de personajes alejados del poder real. Es posible hipotetizar, por lo tanto, que Pontano partía de lo que él experimentaba como una percepción negativa (o no lo suficientemente positiva) de su figura por parte de sus empleadores, y que la abundancia de testimonios que acumula aquí en su favor (incluso aquellos que se encuadran dentro de la ironía autoparódica) sirve para marcar el contraste con aquellos testimonios que, como las palabras del asno, están ausentes del texto.

En el *De sermone*, el tratado de Pontano sobre el arte de la conversación, Pontano se refiere a numerosos intercambios de palabras entre él y Alfonso y su padre Ferrante. A su vez, incorpora un testimonio sobre su propia figura que habría sido pronunciado por el papa Inocencio VIII:

Este ejemplo nos lo ofreció el Pontífice Máximo Inocencio VIII durante la resolución de la disputa entre él y Ferrante, rey de Nápoles. Puesto que algunos cardenales le señalaron que había que tener cuidado de evitar que, firmado el acuerdo, fuera engañado por Ferrante, ya que era, según creían, de poco fiar, dijo: «Pero Giovanni Pontano, con quien estamos negociando la paz, no dirá falsedades. De hecho, la verdad y la lealtad no

podrán abandonar a aquellos que nunca las han abandonado. (*De sermone* II, iii, 12).<sup>35</sup>

Aquí tenemos, entonces, la voz de otro de los personajes mencionados en el *Asinus* refiriéndose (siempre según Pontano) a lo acontecido en aquella negociación. Muchos años después del acuerdo de 1486 (el *De sermone* data de 1499), Pontano seguía interesado en demostrar el valor que tuvo su palabra en aquel contexto. No deja de ser significativo, además, que realce su honestidad por contraposición a la de Ferrante y que la cimente en las palabras de uno de sus principales enemigos.

Cuando Pietro Summonte se ocupa de realizar la primera edición del *Asinus*, en 1507, Ferrante y su hijo Alfonso habían muerto hace muchos años. El reino de Nápoles había caído bajo el dominio de Luis XII de Francia primero, y luego, de Fernando II de Aragón. Estas figuras no eran, por otro lado, las destinatarias de los diálogos pontanianos. En estos textos percibimos un deseo de consolidar sus vínculos entre sus colegas y discípulos en la “Academia” cuyo liderazgo había asumido tras la muerte de Antonio Beccadelli. Son sus voces y sus miradas las que más peso tienen en el *Asinus*. También son los destinatarios principales del diálogo.

Algunos años después, en 1528, Erasmo de Rotterdam dirá en su diálogo *Ciceronianus* que los textos de Pontano, alguna vez muy influyentes, ya estaban cayendo en el olvido.<sup>36</sup> Muchos siglos después, Pontano sigue siendo un humanista escasamente conocido por fuera de los círculos de especialistas. Su *Urania*, el extenso poema astrológico que declara estar perfeccionando a lo largo del *Asinus*, no ha sido traducida en casi

---

<sup>35</sup> “Tribuit hoc nobis Innocentius Octavus Pontifex Maximus in componenda dissensione inter ipsum et Ferdinandum regem Neapolitanorum. Nam commonefacientibus quibusdam eum cardinalibus cavendum esse, ne a Ferdinando, quod esset, ut ipsi volebant, parum firma fide, compositis post rebus, frustra haberetur: «At, inquit, neutique falsos nos habuerit Iovianus Pontanus quicum de concordia agitur; neque enim eum veritas destituet ac fides, qui ipse nunquam veritatem deseruerit aut fidem». La traducción es propia.

<sup>36</sup> “No soy tan obtuso ni tan envidioso como para no confesar que Pontano gozó de la mayor consideración por las muchas dotes egregias de su talento. Y también a mí me seduce con la plácida cadencia de su estilo; [...] Aparte de esto, no recuerdo haber leído de él nada más que algunos *Diálogos* imitados de los de Luciano. Sin embargo, yo no reconoceré como tuliano salvo a quien trata de los asuntos de nuestra época con la dicha de Cicerón. [...] Por último, bien ves cuán poca gente lee a Pontano, un hombre que indiscutiblemente ha de ser contado entre los principales literatos (*Ciceroniano*, LB 1019). Citamos de la traducción de Mañas Núñez (Madrid: Akal, 2009).

ninguna lengua moderna en su totalidad.<sup>37</sup> Un mayor conocimiento de su obra contribuirá a construir un panorama más completo del *Quattrocento* italiano más allá del canon florentino que todavía conforma el centro de los estudios renacentistas.

### Referencias bibliográficas

- Apuleyo. *El asno de oro*. Traducido por Lisardo Rubio Fernández. Madrid: Gredos, 1987.
- Bentley, Jerry H. *Politics and Culture in Renaissance Naples*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Casanova-Robin, Hélène. “Réminiscences plautiniennes dans le dialogue *Asinus* de Giovanni Pontano”. En *Le Dialogue de l'Antiquité à l'âge humaniste Péripéties d'un genre dramatique et philosophique*, editado por Alice Bonandini, Laurence Boulègue, y Giorgio Ieranò, 327-49. París: Classiques Garnier, 2023.
- Cox, Virginia. *The Renaissance Dialogue: Literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Corfiati, Claudia. “Il Sistema Dei Personaggi Nei Dialoghi Del Pontano”. En *Acta Conventus Neo-Latini Vindobonensis*, 216-25 (Leiden: Brill, 2018).
- Grund, Gary R., ed. *Humanist Comedies* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005).
- Erasmus de Rotterdam, Desiderio. *El Ciceroniano: o sobre el mejor estilo*. Traducido por Manuel Mañas Núñez. Madrid: Akal, 2009.
- Figliuolo, Bruno. «Pontano, Giovanni». En *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 84. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. Traducido por Juan José Utrilla. México: Fondo de cultura económica, 1967.
- Furstenberg-Levi, Shulamit. *The Accademia Pontaniana: A Model of a Humanist Network*. Leiden: Brill, 2016.
- Geri, Lorenzo. Introducción a *Dialoghi*, de Giovanni Pontano, 5-56. Milán: Rizzoli, 2014.
- Geri, Lorenzo. A colloquio con Luciano di Samosata: Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam. Roma: Bulzoni, 2011.
- Haywood, Eric. ““Iter Asinarium”. Per Una Nuova Interpretazione Dell' *Asinus* Pontaniano”. En *Confini Dell'Umanesimo Letterario. Studi in Onore Di Francesco Tateo*, 733-46. Roma: Roma nel Rinascimento, 2003.
- Marsh, David. *Lucian and the Latins: humor and humanism in the early Renaissance*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.
- Marsh, David. *The Quattrocento Dialogue*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Martellotti, Guido. “Il Primo Abbozzo Dell'“*asinus*” Di G. Pontano”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia* 36, n.º 1/2 (1967): 1-29.

---

<sup>37</sup> Al momento de la redacción de este artículo, solo el primer tomo de la edición bilingüe alemán-latín fue publicada (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017).

- Monti, Salvatore. "Ricerche sulla cronologia dei 'Dialoghi' di Pontano". En *Studi su Giovanni Pontano*, editado por Liliana Monti Sabia y Salvatore Monti, 757-826. Messina: Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2010.
- Pontano, Giovanni Gioviano. "El Aegidius de Giovanni Pontano". Editado por Mariana Sverlij, traducido por Mariano Vilar. *Circe de clásicos y modernos* 26, n.º 1 (2022): 149-89.
- Pontano, Giovanni Gioviano. *De bello Neapolitano*. Editado por Giuseppe Germano, Antonietta Iacono y Francesco Senatore. Florencia: SISMELE, Edizioni del Galluzzo, 2019.
- Pontano, Giovanni Gioviano. *Dialogues, Volume 1: Charon and Antonius*. Traducido por Julia Haig Gaisser. Massachusetts: Harvard University Press, 2012.
- Pontano, Giovanni Gioviano. *Asinus. Dialogo dell'ingratitude*. Edición crítica bilingüe (latín-italiano) de Francesco Tateo. Roma: Roma nel Rinascimento, 2014.
- Pontano, Giovanni Gioviano. *Giovanni Pontanos Urania Buch 1: Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar*. Editado por Dennis Gratia. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017.
- Roick, Matthias. *Pontano's Virtues: Aristotelian Moral and Political Thought in the Renaissance*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2017.
- Tateo, Francesco. "L'asino. Nota introduttiva". En *I dialoghi; la fortuna; la conversazione*, de Giovanni Gioviano Pontano, 307-16. Milán: Bompiani, 2019.
- Tateo, Francesco. "L'umorismo di Giovanni Pontano e l'ispirazione etica dell'Asinus". En *Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano*, 319-54. Bari: Edizioni Dedalo, 1974.
- Vilar, Mariano. "Los saberes del humanismo en diálogo: Introducción al Aegidius de Giovanni Pontano". *Circe de clásicos y modernos* 26, n.º 1 (2022): 135-48.
- Vitale, Giuliana. "Sul segretario regio al servizio degli Aragonesi di Napoli". *Studi Storici* 49, n.º 2 (2008): 293-321.

## El autor

**Mariano Vilar** es Doctor en Literatura por la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET. Además, es docente en la carrera de Letras de la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de la Matanza.

[mavilar@uba.ar](mailto:mavilar@uba.ar)



## ***Tentandi erant a spiritibus malignis:* el comentario a los capítulos disciplinarios de la Regla franciscana de fray Angelo Clareno**

*Tentandi erant a spiritibus malignis: the commentary on the disciplinary chapters of the Franciscan Rule by Angelo Clareno.*

**María Paula Castillo**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)  
Universidad Nacional de Tres de Febrero  
[castillompaula@gmail.com](mailto:castillompaula@gmail.com)

### **Sumario:**

1. Introducción
2. Angelo Clareno y la *Expositio super regulam*
3. Los artículos de la Regla Bulada
4. La lectura de Clareno.
5. Comentarios finales.

**Resumen:** La vida de fray Angelo Clareno estuvo atravesada por diversas vicisitudes relacionadas con su interpretación del mensaje cristiano de Francisco y su vinculación con las corrientes rigoristas de la Orden minorita. Este artículo se propone abordar el análisis realizado por fray Angelo Clareno en torno a los capítulos VII y X de la Regla de la Orden de los Frailes Menores que encontramos en su obra *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*. Buscaremos esclarecer en qué elementos se detiene, cuál es su interpretación de la disciplina dentro de la Orden, cuáles son las principales fuentes a las que recurre para desplegar su análisis y qué concepción tiene de las faltas y sus correcciones.

**Palabras claves:** Disciplina, comentario a la Regla, Orden de los Frailes Menores, Angelo Clareno.

**Abstract:** Brother Angelo Clareno's life was crossed by various vicissitudes related to his interpretation of the Christian message of Francis and his connection with the rigorist friars of the Order. This article intends to approach the analysis made by Angelo Clareno regarding chapters VII and X of the Rule of the Order of Friars Minor that we find in his work *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*. We will seek to clarify what elements he dwells on, what is his interpretation of the discipline within the Order, what are the main sources he resorts to unfold his analysis and what conception he has of faults and their corrections.

**Keywords:** Discipline, commentary of the Rule, Order of Friars Minor, Angelo Clareno.

## 1. Introducción

La *Expositio super Regulam Fratrum Minorum* de fray Angelo Clareno es una de sus obras más conocidas, aunque no extensamente estudiada. Así, algunos historiadores se han acercado al texto con el objetivo de echar luz a algún asunto específico. Este trabajo busca abordar la interpretación realizada por fray Clareno sobre los capítulos disciplinares de la Regla Bulada de Francisco de Asís. A dicha lectura interpretativa se le suma el valor de quién la realiza: un fraile rigorista, referente indiscutido de los hermanos llamados “espirituales” y que por esto mismo, en muchos períodos de su vida, fue fuertemente perseguido. Nos centraremos entonces en analizar el comentario que realiza en torno a los capítulos VII y X de la Regla vinculados con la disciplina en la Orden. Nos abocaremos a estudiar en qué elementos se detiene, cómo interpreta la disciplina dentro de la Orden minorita, cuáles son las principales fuentes a las que recurre para desplegar su argumento y qué concepción tiene de las faltas y sus correcciones.

## 2. Angelo Clareno y la *Expositio super regulam*

Pietro de Fassombrone, también conocido como Angelo Clareno habría nacido hacia el año 1255 e ingresado a la Orden de los Frailes Menores c. 1270. Ya desde el comienzo estuvo más vinculado con los frailes rigoristas del movimiento.<sup>1</sup> Por esto mismo, junto a varios de Ancona, sufrió el

---

<sup>1</sup> Sobre la historia general de la Orden de los Frailes Menores refiero a algunos clásicos de la

encarcelamiento por diez años y fue liberado por el ministro general, Raimundo Gaufridi, entre 1289 y 1290. Luego, fue enviado a Armenia para misionar. Algunos hermanos de la provincia de Siria enviaron cartas difamando a los frailes que se encontraban en Armenia junto a Clareno y esto llevó a su retorno a Italia. Una nueva etapa se iniciaría con la llegada a la sede papal de Celestino V, quien autorizó la creación de los “Pobre Eremitas del Papa Celestino”, a los cuales se les permitía llevar una vida según la Regla y el Testamento de Francisco. Luego de su famosa renuncia, Clareno y sus compañeros se refugiaron en Grecia. Sabemos que en 1311 Clareno asistió a los debates de Vienne en representación de los frailes espirituales.<sup>2</sup> Cuando en 1316 es elegido pontífice Juan XXII, la situación de los rigoristas se complica. Algunos años después abandonó la Orden para incorporarse a los Celestinianos. Sobre el final de su vida, en Subiaco, escribió sus obras más famosas: el *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum* y la *Expositio super Regulam*. Finalmente, murió en Santa Maria dell’Aspro en 1337.<sup>3</sup>

---

historiografía: AA. VV, *Francesco d’ Assisi e il primo secolo di storia francescana* (Torino: Einaudi, 1997); Théophile Desbonnets, *Dalla intuizione alla istituzione* (Milano: Biblioteca Francescana, 1986); Giovanni Grado Merlo, *Nel nome di san Francesco* (Padova: Editrici Francescane, 2012); Gratién de París, *Historia de la fundación y evolución de la Orden de los frailes menores en el siglo XIII* (Buenos Aires: Dedebeq, 1947).

<sup>2</sup> Es importante aclarar que los términos “espirituales” y “comunidad” son aplicados por los historiadores, pero no por los actores históricos de forma sistemática. *Viri spirituales* fue un término utilizado por algunos de los referentes el grupo como Ubertino de Casale o Angelo Clareno, asociando dicho concepto con la vivencia más rigurosa de la regla franciscana. No obstante lo cual, ni “espirituales”, ni “comunidad” hace referencia a un grupo específico de personas con ideas claramente fijadas, sino que cada uno representa un grupo integrado por diversas trayectorias individuales aunque con ciertas características compartidas. David Burr, *The spiritual franciscans: from protest to persecution in the century after saint Francis* (Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001).

<sup>3</sup> Felice Accrocca, “Il ‘Liber Chronicarum’ una storiografia militante”, en *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum* editado por Angelo Clareno (Asís: Porziuncula, 1998), 5-53; Gian Luca Potestà, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli* (Roma: Istituto Storico per il Medioevo, 1990); Gian Luca Potestà, “Gli studi su Angelo Clareno. Dal ritrovamento della raccolta epistolare alle recenti edizioni”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 25 (1989), 111-143; Pierre Péano, “Pierre de Fossombrone, frère mineur, cofondateur des Pauvres Ermites du pape Célestin, vers 1255-1337”, en *Dictionnaire de spiritualité* (Paris: Beauchesne, 1995); Lydia Von Auw, “Angelo Clareno et les spirituels du Midi”, en *Franciscains d’Oc. Les spirituels ca. 1280-1324*, 10 (Toulouse: Cahiers de Fanjeaux, 1975), 243-262; Felice Accrocca, *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli spirituali francescani fra Due e Trecento* (Assisi: Porziuncola, 2009); actas del congreso internacional dedicado a su figura: *Angelo Clareno Franciscano. Atti del XXXIV Convegno della Società internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 5-7 ottobre 2006* (Spoleto: Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 2007).

La *Expositio Super Regulam* de fray Angelo Clareno habría sido compuesta entre los años 1321 y 1323 en respuesta a los pedidos de fray Tomás y otros compañeros que buscaban volver a los orígenes de la *intentio* de Francisco.<sup>4</sup> Como sostiene el propio Gian Luca Potestà –en una obra ineludible sobre el fraile franciscano–, esto determina obviamente el contenido, pero también un público específico.<sup>5</sup> Justamente por esto, Clareno traza un paralelismo entre Regla y Evangelio; y la importancia de la primera para el modo de vida de los frailes que habían decidido ingresar al movimiento iniciado por el santo de Asís. <sup>6</sup> Es dable aclarar aquí que la *Expositio* no gozó de la misma fama que el *Liber Chronicarum*, el cual posee varias ediciones –completas y fragmentarias– y diversos estudios sobre su contenido.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Potestà, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, 153. También véase la participación de David Burr en el congreso de la Società Internazionale di Studi Francescani: David Burr, ¿“Is there a typically spiritual Franciscan Rule commentary?””, en *La regola dei frati minori. Atti del XXXVII Convegno della Società internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi, 8-10 ottobre 2009* (Spoleto: Centro italiano di Studi sull’Alto medioevo, 2010), 187-211.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>6</sup> Las fuentes principales y ediciones que utilizaremos: la Regla Bulada, la no bulada y el testamento que se citarán a pie de página como *Rb*, *RnB*, *Test.*, respectivamente. Se utilizará la versión de *Fontes Franciscani*, editado por Enrico Menestò y Stefano Brufani (Assisi: Porziuncola, 1995). Una edición en español que puede ser consultada: José Guerra, *San Francisco de Asís: Escritos y biografías. Documentos de la época* (Madrid: BAC, 2013). Para *Expositio* (se citará así) se utiliza la edición de Boccali: Angelo Clareno, *Expositio super Regulam fratrum minorum*, editado por Giovanni Boccali (Assisi: Porziuncola, 1994).

<sup>7</sup> Podestà trabajó sobre la *Expositio* de manera no sistemática en Podestà, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, 154-167; Potestà, “Gli studi su Angelo Clareno. Dal ritrovamento della raccolta epistolare alle recenti edizioni” *Rivista di storia e letteratura religiosa* 25 (1989), 111-143.; Jean Gribomont, “L’*Expositio* d’Ange Clareno sur la Règle des Frères Mineurs et la tradition monastique primitive”, en *Lettura delle fonti francescane attraverso i secoli: il 1400*, editado por Gerardo Cardaropoli y Martino Conti (Roma: Antonianum, 1981), 371-398; Felice Accrocca, “Angelo Clareno gioachimita? Studio sull’*Expositio* Regulae Fratrum Minorum. Contributo alla storia dei rapporti tra francescanesimo e gioachimismo nei secoli XIII-XIV”, *Analecta TOR* 21 (1989), 43-67. El *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum* es la obra más conocida del fraile franciscano. Existen dos ediciones completas, preparadas y publicadas casi simultáneamente. La primera en aparecer fue la edición de Giovanni Boccali en marzo de 1999: Angelo Clareno, *Liber Chronicarum sive tribulationum ordinis Minorum*, editado por Giovanni Boccali (Asís: Porziuncola, 1999). La segunda fue publicada por Orietta Rossini en octubre de 1999: Angeli Clareni, *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, editado por Orietta Rossini (Roma: Istituto Storico per il Medioevo, 1999).

Los comentarios a la Regla previos al propio Clareno no son desconocidos por este, sino utilizados. En particular aquel de fray Pedro Olivi:<sup>8</sup> *Expositio super Regulam fratrum minorum*. Clareno recurre, en general, a dos tipos de fuentes: por un lado, aquellas vinculadas con los orígenes franciscanos (los escritos de Francisco, las primeras vidas, incluso la compilación atribuida a fray León); y por otro, las vidas y escritos de santos más antiguos (en este caso veremos aparecer a Gregorio Naciaceno, Atanasio, Gerónimo, Bernardo o Basilio, entre otros). Por su trayectoria y por el contexto propio en el cual está escribiendo nuestro autor, es probable que tenga por objetivo plantear una imagen de Francisco alternativa a aquella que había construido la dirección de la Orden. Es por esto también viable que utilice fuentes de la tradición franciscana que fueron dejados de lado por otros grupos dentro de la Orden en la medida en que se fue constituyendo el “canon” franciscano.

Dentro de las fuentes citadas por Clareno en esta obra también encontramos aquella que él denomina *regula promissa*, es decir la Regla no bulada de san Francisco. Que habría sido redactada por el futuro santo hacia el 1221 y aprobada de palabra por el pontífice.<sup>9</sup> Un elemento esencial que debemos señalar aquí es que dicha regla no se constituía como vinculante para la comunidad, ya que la regla que efectivamente debía ser cumplida debía (y debe) ser la que poseía confirmación de la institución papal: la Regla bulada. Dicha forma de vida fue redactada por Francisco hacia 1223 y aprobada por el papa, Honorio III, a través de una bula pontificia: *Solet annuere*.

---

<sup>8</sup> Aunque cabe señalar que existen diferencias entre ambos autores en vinculación con determinadas lecturas. Véase: Burr, “Is there a typically spiritual”, 187-211. Sobre Pedro Giovanni Olivi la bibliografía es extensísima. Raoul Manselli, “Pietro di Giovanni Olivi spirituale”, en *Chi erano gli spirituali. Atti III convegno Internazionale di Assisi*. (Assisi: Società Internazionale di Studi Francescani, 1976), 183-204; Raoul Manselli, “Olivi Pietro Giovanni”, en *Enciclopedia Dantesca*, 1970, versión online: [http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-giovanni-olivi\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-giovanni-olivi_%28Enciclopedia-Dantesca%29/); David Burr, *Olivi e la povertà francescana* (Milano: Biblioteca Francescana, 1992); David Burr, *L'Histoire de Pierre olivi. Franciscain persécuté* (Paris: CERF, 1997); Daniel Flood, “Le Projet franciscain de Pierre Olivi”, en *Études franciscaines* 23 (1973), 367-379; Daniel Flood, “Pierre Jean-Olivi et la règle franciscaine”, en *Franciscains d'Occident. Les spirituels ca. 1280-1324* 10 (Toulouse: Cahiers de Fanjeaux, 1975), 139-154; entre otros.

<sup>9</sup> Stanislao Da Campagnola, “Gli Opuscula di francesco d'Assisi”, en *Fontes franciscani. Introduzioni critiche* (Assisi, Porziuncola, 1997), 1-22; Carlo Paolazzi, “Introduzione. Scritti di Francesco d'Assisi”, en *Fonti Francescane* (Padova: Editrici Francescane, 2011), 27-46.

En 1226 poco tiempo antes de su muerte, Francisco redactó su testamento. Este escrito no solo es el testamento espiritual del padre iniciador de la Orden sino que también es una “*recordatio, admonitio et exhortatio...*”. Este es otro documento que Clareno utiliza en su despliegue argumental. Muchos fueron los debates en torno al carácter vinculante o no de dicho escrito, el cual generó enfrentamientos abiertos y extremos que involucraron hasta la misma investidura papal que terminó por dirimir el conflicto con la bula *Quo elongati* de 1230 en donde se declaraba que éste no poseía fuerza obligatoria: según Gregorio IX, en la medida en que era un texto individual y personal del propio Francisco, y por lo tanto, sin ser emanado o aprobado por el capítulo de frailes, el *Testamento* no era vinculante.

No es casual que el fraile rigorista utilice en su despliegue analítico textos que no eran vinculantes para la comunidad de frailes. En esta elección subyace la lógica propia del pensamiento y la postura adoptada por Clareno. La autoridad de dichos textos proviene justamente de quién los inspiró: Cristo. Como el mismo sostiene –tal y como veremos más adelante–, Francisco habría recibido aquellas palabras de la propia divinidad. Además, las reglas –ambas dos– habían sido, a los ojos de nuestro autor, aprobadas por la máxima autoridad de la Iglesia: la non bulada por Inocencio III y la bulada por Honorio III.<sup>10</sup>

### **3. Los artículos de la Regla Bulada**

Los apartados vinculados con la disciplina, el pecado y la corrección de los hermanos de la Orden en la Regla Bulada son los capítulos VII y X, llamados: *De poenitentia fratribus peccantibus imponenda* y *De admonitione et correctione fratrum*, respectivamente.

En el capítulo VII se establece que si los hermanos detectaran que un fraile *mortaliter peccaverint*, debían recurrir solo a los ministros provinciales; si estos fueran sacerdotes podrían imponer la penitencia debida, sino se establecía que otro sacerdote de la Orden la imponga. No se detalla específicamente cuáles podrían ser los pecados pero sí el

---

<sup>10</sup> Burr, “Is there a typically”, 197-198.

procedimiento a seguir. Anteriormente, en la Regla no bulada, se establecía que los frailes debían amonestar tres veces a un hermano desviado, fijando una suerte de control horizontal entre hermanos; este instrumento de control se elimina en la Regla bulada: debía ser enviado directamente al ministro.<sup>11</sup>

La regla de 1223, en términos generales, refuerza el valor del ministro y dota su figura de funciones o capacidad de gestión que antes no poseía. El crecimiento y la complejidad de la estructura de la Orden y de su régimen punitivo se hace evidente, especificándose funcionario y capacidades que debe tener para imponer un castigo apropiado porque ya no se habla de *fraternitas*, sino de *ordine*.

En el capítulo X de la Regla, Francisco determina que los ministros debían corregir “humilde y caritativamente” y manda a los hermanos que los obedezcan en todo “lo que prometieron observar y no va en contra del alma y de nuestra regla”.<sup>12</sup> Esto último generará diversos debates y será un elemento analizado por el propio Clareno en su comentario. En este apartado, Francisco amonesta y exhorta (“*moneo vero et exhortor in Domino*”), como líder principal del grupo, a que se cuiden los hermanos de la envidia, la avaricia, la vanagloria, soberbia, la difamación, la murmuración (*detractione et murmuratione*) y la desobediencia (*obediant suis ministris*). Asimismo, el santo de Asís fija que quienes no habían recibido educación, no debían “preocuparse” por aprender.<sup>13</sup>

#### 4. La lectura de Clareno

En el capítulo VII de la *Expositio*, Clareno comenta el correspondiente apartado de la Regla bulada. Retomando las palabras de Francisco, se refiere a los “pecados morales” que instiga el enemigo en los hermanos.<sup>14</sup> Luego de un derrotero sobre la naturaleza de lo humano y su vínculo con

---

<sup>11</sup> *RenBu* V, 5-6.

<sup>12</sup> “Fratres, qui sunt ministri et servi aliorum fratrum, visitent et moneant fratres suos et humiliter et caritative corrigant eos, non praecipientes eis aliquid, quod sit contra animam suam et regulam nostram”. *ReBu* X, 7.

<sup>13</sup> *ReBu* X, 7.

<sup>14</sup> *Expositio* VII, 2.

el pecado y la necesidad de recurrir a la ayuda divina, sostiene que Cristo, a través de Francisco, mandó: “que aquellos que pecasen mortalmente debían recurrir, apenas puedan, solo a los ministros provinciales”.<sup>15</sup> Clareno hace un fuerte hincapié en la cuestión procedimental: “solo a los ministros” repite cuando comienza el análisis. ¿Cuáles eran los pecados mortales? según el fraile rigorista estos eran: recibir dinero, la fornicación, la herejía, el robo (de cosas o limosnas), las amenazas o golpes a los propios hermanos u otras personas.<sup>16</sup> Estos pecados enlistados por Clareno coinciden con aquellos que hallamos en las constituciones generales. En la legislación promulgada de Narbona, el primer artículo del apartado dedicado a la corrección de los frailes enuncia que los frailes deben recurrir a los ministros por el pecado de la carne, la inobediencia contumaz, la recepción de pecunia para sí mismos o para otros, el robo, o la violencia contra otros.<sup>17</sup> En este sentido no hay grandes diferencias y es probable que un sujeto como Clareno conociera las diversas constituciones de la Orden y las haya utilizado de referencia.

A partir de allí Clareno se dedica a explicar algunos de los pecados mencionados. Comienza con el contacto con el dinero. En este sentido, para expresar el gran desprecio que Francisco tenía por éste cita la Regla no bulada, en donde el santo asociaba con frailes “falsos” y “ladrones” a aquellos que reciban dinero, y como tales debían ser castigados –nuevamente– “solo por los ministros”.

De manera similar, dice Clareno, sucedía con el pecado de la fornicación. Retomando nuevamente la Regla no bulada, menciona que si un fraile

---

<sup>15</sup> *ReBu* VII, 2.

<sup>16</sup> “Sicut erat de receptione pecunie et de peccato fornicationis vel alterius manifeste immunditie, et de pravitate heretica quacunq[ue], et de manifesto et notabili furto rerum et elemosinarum datarum fratribus ad necessarium usum vite et divinum cultum, et de minis cum arrogantia et percussione factis propriis fratribus vel quibuscumq[ue] aliis personis, et de omnibus etiam aliis publicis mortalibus...”, *Expositio* VII, 12.

<sup>17</sup> *Constitutiones Narbonenses*, VII, 1. “Constitutiones generales Ordinis fratrum Minorum, I. (Saeculum XIII)”, editado por Cenci Cesare y Georges Mailleux, *Analecta Franciscana* (Grottaferrata: Quaracchi, 2007), 85.

cometiera dicho pecado debía dejar el hábito, ser expulsado de la religión y luego realizar la penitencia.<sup>18</sup>

Al pecado de la herejía dedica más palabras y no sólo retoma la primera Regla sino también el Testamento de Francisco. Clareno vuelve sobre el polémico pasaje del testamento en donde el santo de Asís establece el procedimiento punitivo para aquellos que *non essent catholici*: aquel que no siguiera los lineamientos católicos, debía ser aislado, encarcelado y sujeto a la punición del cardenal protector.<sup>19</sup> Luego de que los frailes lo entregasen al custodio, este debía encomendarlo al ministro, y posteriormente, éste al cardenal de Ostia. Todo este proceso con un férreo control, encarcelando al fraile para que no pueda escaparse. La historiografía franciscana ha sostenido que la "dureza" de Francisco en dicho pasaje, a pesar de sorprender, tenía que ver con el interés del mismo de salvar la vida de la fraternidad y la comunión con la Iglesia frente a los comportamientos fuera de lugar que estaba observando.<sup>20</sup> Por otro lado, también retoma la regla no bulada en donde Francisco establece la expulsión de la Orden para aquellos que no "vivan" ni "hablen" católicamente.<sup>21</sup>

La problemática de la herejía para Clareno siempre fue cercana. Recordemos que él mismo había sido encarcelado por Juan XXII (1317) que, según el fraile rigorista, se habría dejado engañar por calumnias pronunciadas por otros frailes.<sup>22</sup> En diciembre del mismo año, Juan

---

<sup>18</sup> "Si quis fratrum diabolo instigante fornicaretur, habitu exuatur quem pro sua turpi iniquitate amisit, et ex toto deponat et a nostra religione penitus repellatur. Et postea poenitentiam faciat peccatis", *RenBu*, XIII.

<sup>19</sup> "Et custos firmiter teneatur pero obedientiam ipsum fortiter custodire, sicuti hominem in vinculis die noctuque, ita quod non possit eripi de manibus suis, donec propria sua persona ipsum repraesentet in manibus sui ministri. Et minister firmiter teneatur per obedientiam mittendi ipsum per tales fratres, quod die noctuque custodiant ipsum sicuti hominem in vinculis, donec repraesentent ipsum coram domino Ostiensi, qui est dominus, protector et corrector totius fraternitatis.", *Tes.* 32-33.

<sup>20</sup> Véase nota 22 de "Testamento", en *Fonti francescane*, (Padova: Editrici Francescane, 2011), o nota 21 de Guerra, *San Francisco de Asís: Escritos y biografías. Documentos de la época*, 147. El autor que más atención le dedicó a esta "dureza" de Francisco fue Giovanni Grado Merlo. Véase entre otros: Merlo, *Nel nome di san Francesco*, 46-52.

<sup>21</sup> *RenBu*, XIII, 1-2.

<sup>22</sup> Clareno, *Liber Chronicarum sive tribulationum*, 637.

emanó la bula *Sancta romana...*,<sup>23</sup> una disposición de suma importancia ya que allí el pontífice coloca a la disidencia franciscana –los llamados frailes rigoristas– en el terreno de la herejía. Los *fraticelli*, *fratres de paupere vita*, *bizzochi* o *beghini* de la Sicilia, Provenza, Narbona y Tolosa no eran más que herejes para la Iglesia de Roma, ya que según el pontífice, asumieron el hábito de una nueva religión contra los cánones; hicieron congregaciones, incluso eligiendo a sus propios superiores; construyeron nuevos lugares en los cuales habitaban en comunidad; predicaron públicamente como si estuviesen aprobados por la Sede Apostólica<sup>24</sup> y sostuvieron seguir verdaderamente la regla de san Francisco (“...*et ad litteram observare configunt...*”). Por lo demás es interesante destacar que el pontífice ubica en el mismo nivel de “herejía” a los frailes de *paupere vita* –de la región italiana que habrían conseguido la autorización de Celestino V– que los beguinos del sur de Francia. Por otro lado, es dable señalar que frailes cercanos a Clareno terminaron siendo considerados herejes y perseguidos como tales.<sup>25</sup>

Como podemos apreciar, dichas situaciones y momentos de tensiones en el marco de la Orden, probablemente incidieron en aquello que el autor plasma en el texto. Sin embargo, para el momento de la redacción de este, aún no había sufrido todavía persecuciones finales que se intensificarán en 1337 y lo obligarán a fugarse. La lectura del fraile está atravesada por estas situaciones, es por esto que, para Clareno, aquellos que no son católicos son los frailes que dirigen la

---

<sup>23</sup> Un análisis de esta bula véase Arnaldo Sancricca, *I 'fratres' di Angelo Clareno. Dai poveri eremiti di papa Celestino a fratri Minori della provincia di s. Girolamo de urbe attraverso la genesi del Terz'ordine Regolare di s. Francesco in Italia* (Macerata, Edizioni Simple, 2015) 37-54.

<sup>24</sup> “...contra dictos canones habitum novae religionis assumere, congregaciones et conventicula facere, et superiores sibi ipsis eligere, quos ministros seu custodes vel guardiano aut nominibus aliis appellant, plurimos ad eorum sectam recipere, loca etiam de novo construere seu constructa recipere, in quibus habitant in communi, publice mendicare, quasi eorum secta foret una religionibus per sedem apostolicam approbatis, temeritate damnabili praesumpserunt et praesumpunt etiam incessanter...”, *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 135.

<sup>25</sup> Es el caso por ejemplo de fray Ubertino de Casale, quien se había desempeñado como defensor de los espirituales en los debates de Vienne –en donde se habría reunido con Clareno– y que finalmente fue sentenciado en 1325 por Juan XXII con la bula *Cum Ubertinus*.

Orden y que perseguían a quienes el fraile rigorista consideraba santos, católicos y verdaderos seguidores del mensaje de Francisco.

Siguiendo con el análisis, Clarenó deduce que una de las cuestiones que más preocupaba a Francisco eran las prácticas que atentaban contra la religión. El mismo procedimiento, sostiene el fraile, debía aplicarse a aquellos que actuaran con violencia contra un hermano u otra persona. Asimismo, recuperando las conocidas maldiciones de Francisco – recolectadas en las vidas del mismo – sostiene que también eran graves las difamaciones contra la religión. La cuestión de las difamaciones para Clarenó implicaba una conexión con su propia historia personal. Él mismo había denunciado en reiteradas ocasiones que hermanos de la comunidad habían difamado a los frailes vinculados con el sector rigorista de la Orden que consideraba santos.<sup>26</sup>

Luego de este despliegue, Clarenó se adentra en quiénes podrían absolver dichos pecados. La respuesta es la planteada por el propio fundador: los sacerdotes de la Orden, ya que pecados tan graves podrían causar en el confesor turbación y escándalo (*dehedificati et scandalizati*). Por otro lado, agrega a partir de la Regla no bulada, que si no había frailes sacerdotes entonces podían confesarse con los sacerdotes seculares.<sup>27</sup> Un punto central para Clarenó parece ser la importancia que Francisco imprime en su regla al advierte a los ministros que no se turben por los pecados de los otros y que no se dejen llevar por la ira. Según el autor, Francisco entiende la ira como un sentimiento que elimina la piedad y la misericordia, elementos indispensables en la corrección fraterna. Así, los ministros debían proceder con benignidad con aquellos que se habrían equivocado para que puedan mejorar su salud espiritual.

El capítulo X de la *Expositio* es uno de los más extensos de la obra. Aquí Clarenó se centra en el análisis *De admonitione et correctione fratrum*. En este apartado, el fraile rigorista recurre a una mayor cantidad de fuentes referenciales, incluyendo las vidas de Francisco y el propio Testamento.

---

<sup>26</sup> Clarenó, *Liber Chronicarum sive tribulationum*, 130, 204, 294, 354, 474, 478, 486, 600, 622, 658, 662, 726.

<sup>27</sup> *RenBu XX*, 1-3.

Uno de los ejes centrales que aborda Clareno en relación con las faltas y punitones es el comando: *nichil eis precipientes quod sit contra anima suam et regulam promissam*. Al comienzo retoma casi literalmente el apartado de la Regla no bulada que también se adentra en el tema y refuerza la importancia de que en la obediencia no se puede cometer un delito o un pecado y que los frailes, como comunidad, deben vigilar a sus propios ministros.<sup>28</sup> La propuesta es que aquellas palabras recolectadas en la primera regla de Francisco representaban la prístina intención del santo.

Luego, se detiene en los límites de la obediencia. Para Clareno, no solo se prohíbe mandar algo contrario a la regla, sino también se comanda no obedecerlo: *Unde non prohibetur eis tantum nichil mandare subditis quod sit contra precepta regule, immo nichil quod simplicem et puram eius observantiam impediatur et corrumpat*.<sup>29</sup> Así, si se obedecía, por definición se estaba desobedeciendo al Evangelio, a la Regla, al pontífice y al propio Francisco y a la Iglesia,<sup>30</sup> y agrega: *et obedientie Dei obedientiam hominum anteponunt*.

A partir de allí, despliega un análisis –y también una argumentación– a partir de dos padres de la Iglesia: Basilio y Bernardo. Del primero retoma la *Regulae brevius tractae*, en donde se establece que nadie debe plegarse contra los comandos de Cristo ni obedecer a cualquier hombre por miedo a ser castigado.<sup>31</sup> Para Basilio toda la autoridad proviene del propio Cristo, por lo tanto, la Iglesia y los prelados de ella están supeditados a la ley y los estatutos. Para él, la medida de la obediencia era la mismísima muerte: *mensura enim obedientie mors est*.<sup>32</sup> En este sentido, Clareno realiza una desviación interpretativa, ya que retoma la idea de la obediencia extrema a Iglesia, pero suma condicionadores: *“Primis igitur perfecte obedientie terminus vel mensura est in bonis obedientiam servare*

---

<sup>28</sup> *RenBu* IV, 1-6.

<sup>29</sup> *Expositio* X, 31.

<sup>30</sup> “eo quod obedientes eis in huiusmodi mandatis, sunt Evangelio Christi et regule et summo pontifici et sancto Francisco et Ecclesie inobedientes”, *Expositio* X, 32.

<sup>31</sup> *Expositio* X, 34-37.

<sup>32</sup> *Expositio* X, 40.

*usque ad mortem*".<sup>33</sup> Así, para nuestro autor se debe obedecer hasta la muerte si aquello que se ordena son "cosas buenas". Esta idea en particular, Clarena la retoma de Bernardo como veremos en un momento. Esto no se constituye como un elemento menor porque abona a la construcción argumental de que en ciertos casos la desobediencia a un prelado no implica desobediencia a Dios.

Por otro lado, recupera las epístolas de san Bernardo, a partir de la carta VII, sostiene que no se puede obedecer a algo inferior y desobedecer a algo superior: "*Valde autem perversum est profiteri te obedientem in quo nosceris superiorem propter inferiorem solvere obedientiam, idest divinam propter humanam*".<sup>34</sup> Es por esto que, parafraseando a *Hechos 5, 29*, Clarena sostiene que nunca se debe observar las directrices que no responden a los preceptos de Cristo. Así, hay que obedecer a Dios, no a los hombres. La séptima carta de Bernardo de Clairvaux<sup>35</sup> se desempeña como un pequeño tratado sobre el problema de la obediencia en la estructura eclesiástica. Así, uno de los pasajes más interesantes de esta epístola dirigida al monje Adam y que se vincula con los planteos de Clarena es la siguiente: "*mala imperantibus non esse parendum, praesertim dum pravis obtemperans imperiis, in quo homini videris oboediens, Deo plane, qui omne quod perperam agitur interdixit, inoboedientem te exhibes*".<sup>36</sup> De ahí que, si te muestras obediente a un hombre que ordena maldades, te conviertes en un desobediente de los mandatos de Dios.

---

<sup>33</sup> La referencia en se encuentra en las *Resp.* 116 y 119. En la primera: "Hoc Apostolatus docuit, proposita nobis obedientia Domini, qui Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: quin et dixerat antea: Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu". En la segunda: "Cum obedientia, sicut iam dictum est, limites suos ad mortem usque extendat, delatum munus qui recusat, et requirit aliud, primum violat obedientiam, et aperte declarat se minime abnegasse semetipsum: deide etiam aliorum plurimum malorum tum sibi, tum caeteris auctor existit. Aperit enim plerisque ianuam contradictionis, ac seipsum ad hanc assuefacit. Et quoniam non potest unusquisque iudicare quid conducat sibi, non raro opus sibi noxium diligit. Ad haec pravas fratribus suspiciones movet, tanquam si operi quod requirit, esset magis addictus, quam iis quibuscum operari necesse est...". Basilio Magno, *Regulae brevius tractatae*, en PG, 31, 1162B, 1162D, 1163A.

<sup>34</sup> *Expositio X*, 46.

<sup>35</sup> La epístola VII es una carta dirigida al monje Adam en donde lo exhorta a convencer a sus colegas de retornar al monasterio de Marimond que habían abandonado. San Bernardo, *Lettere. Parte prima. 1-210* (Milano, Scriptorium Claravallense, 1986), 60-91.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 64

Después de este despliegue sobre la importancia de seguir los mandatos divinos, Clareno se dedica a desarmar la estructura disciplinar que se refleja en la Regla. Al respecto, si un hermano intenta obligar a otro a realizar algo contrario a la Regla, se debe recurrir a los ministros y superiores de la Orden: ministros provinciales, custodios o el propio ministro general. Estos deberán recibirlos caritativamente, con bondad y respeto: "*caritative et benigne eos recipere ita eos audire familiariter et reverenter et facere fideliter*".<sup>37</sup>

En este pasaje, Clareno retoma una noticia de la fuente atribuida a fray León.<sup>38</sup> Allí se narra una conversación entre Francisco y Honorio a propósito de la aprobación de la Regla. El pontífice le comenta al santo que existe un pasaje en aquella que podría generar en la comunidad divisiones y escándalo: *divisionis et scandali*. Este fragmento establecía que todos, tanto súbditos como ministros, debían observar la Regla; y que si estos últimos (los ministros) no quisieran, los subordinados estaban autorizados a hacerlo.<sup>39</sup> A lo que, con firmeza, Francisco habría respondido que las palabras de la Regla no podían ser modificadas porque no eran suyas, sino de Cristo: *nec debeo, nec possum Christi verba mutare*.<sup>40</sup> De esta manera, Clareno reafirma la asociación dicotómica Francisco/Cristo y Regla/Evangelio.

Asimismo, introduce aquí una profecía en boca del santo: "*Futurum est enim, ut ministri et qui aliis preerunt in religione, multas et amaras tribulationes faciant volentibus regulam literaliter et fideliter observare*".<sup>41</sup> Profecía, de alguna forma, auto-cumplida. Recordemos que Clareno, quien era –como mencionamos anteriormente– un referente del bando

---

<sup>37</sup> *Expositio X*, 62.

<sup>38</sup> *Expositio*, 62-64. Noticia que también encontramos en el *Liber Chronicarum*. Clareno, *Liber Chronicarum*, 251-255. Sobre las noticias recolectadas a través del posible testimonio de fray León véase: Raoul Manselli, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1980); Giovanni Miccoli, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia* (Milano: Biblioteca Francescana, 2010), 220.

<sup>39</sup> "quod si facere nollent, ipsi fratres habeant licentiam et obedientiam eam literaliter observandi, quia omnes fratres, tam ministri quam sbditi, debent regule esse subiecti", *Expositio X*, 68.

<sup>40</sup> *Expositio X*, 70.

<sup>41</sup> *Expositio X*, 71.

rigorista u “espiritual”, escribe su *Expositio* en Subiaco refugiado de las persecuciones impulsadas contra su figura por la dirigencia de la Orden y por Juan XXII. Finalmente, la noticia acaba con Honorio modificando la frase y eliminando el pasaje que establecía la libertad de seguir los mandatos de la Regla por encima de aquello que mandaban los hombres.

En esta misma línea, el autor introduce, a modo de ejemplo, la historia proveniente de una leyenda<sup>42</sup> referida a un hermano de Germania quien le había solicitado a Francisco autorización para resistir y observar la Regla a pesar de que los frailes se desviasen de ella en algún momento. A esto el santo de Asís respondió positivamente: "*A Christo et a me tibi concessum esse scias quod postulasti...*".<sup>43</sup>

Si bien es cierto que la lectura de Clareno busca legitimar su propio accionar y de sus compañeros, también posee una lógica estructural y eclesiológica que el fraile imprime en todas sus lecturas y posiciones. La Regla, provenía de Dios mismo, y aunque el pontífice había decidido la eliminación del fragmento, para Clareno su legalidad era previa. En paralelo, en este análisis sobre la estructura disciplinar subyace, como sostiene David Burr, que el pedido de obediencia supone que los superiores no deberían intentar imponer cosas contrarias a la Regla.

Luego de esto, Clareno se centra en comentar el significado del famoso *sine glossa* de Francisco.<sup>44</sup> Para nuestro autor, el santo no intenta prohibir citas o escribir sobre la Regla y el Testamento, sino "*que distortantes ad sensum contrarium et imperfectionem vel impuritates et*

---

<sup>42</sup> También conocida como *Legenda Antiqua* (c. 1322) que provendría de la *Legenda Vetus* de c. 1246, editada por P. Sabatier en: “S. Francisci legendae veteris fragmenta quaedam”, *Opusculs de Critique Historique*, París, 1902, pp. 63-134.

<sup>43</sup> *Expositio* X, 80.

<sup>44</sup> Los análisis sobre el dilema generado en torno a la presunta prohibición de Francisco de realizar comentarios a la Regla son extensos. Remito sintéticamente aquí a las actas del XXXVII Convegno Internazionale d'Assisi, 8-10 ottobre 2009, publicado en 2010: AA.VV., *La regola dei frati minori. Atti del XXXVII Convegno internazionale Assisi, 8-10 ottobre 2009* (Spoleto: Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2010). Así mismo sobre la tipología específica de los comentarios véase la tesis doctoral de Francesco Carta, "Sine glossa Le Expositiones super Regulam dei frati Minori tra XIII e inizio XVI secolo" (tesis de doctorado, Roma Tre y Université Clermont Auvergne, 2019), <https://arcadia.sba.uniroma3.it/handle/2307/40765>.

*relaxationes inducentes nullatenus fiant*".<sup>45</sup> Esto provenía –según el relato del fraile rigorista– del miedo que Francisco sentía por los próximos tiempos, en donde presagiaba que el demonio con la soberbia, la vanagloria, la envidia, la avaricia, la detracción y la murmuración, entre otras, atacaría a los hermanos de su comunidad: "*quia de illis tentandi erant a spiritibus malignis, tribulationis tempore appropinquante*".<sup>46</sup>

A partir de aquí, Clareno aborda estos diferentes pecados de manera escalonada. La soberbia estará presente en los frailes que aspirarán a ser superiores a sus hermanos y caerán en la vanidad. La envidia atacará también: muchos odiarán a la pobreza y a los pobres. Asimismo, caerán en la detracción y la murmuración. Es por esto que, según Clareno, Francisco en la Regla advierte y exhorta a que todos los frailes se cuiden de estos pecados.<sup>47</sup>

A la cuestión de los estudios en la Orden Franciscana, Clareno también le asigna un desarrollo. Sostiene que Francisco, sabiendo que su congregación sería tentada, *ad similitudinem Eve*, y alejada de la "simplicidad" que debía mantener, denunciaba constantemente que: "*mala et pericula ex invidia demonum et fratrum infidelitate et impatientia et inobedientia superventura religioni*".<sup>48</sup> Así también, la condena al abandono de la simplicidad se repite utilizando como fuente al propio hermano León.<sup>49</sup> En efecto, Clareno afirma que cuando el ministro general Crescenzo da Iesi, *cum multa iniustitia*, condenó a los frailes rigoristas y se incorporaron los estudios y "*Aristotelis male artes, tanquam male pestes Egiptiace*" –retomando a Gregorio Nacianceno– se transformó la esencia de la comunidad y se alejaron de la búsqueda de la santidad. Es por todo esto que Francisco mandó en la Regla que si un fraile no sabía de letras, no necesitaba aprender.<sup>50</sup> El desarrollo del asunto aparece como

---

<sup>45</sup> *Expositio X*, 82.

<sup>46</sup> *Expositio X*, 85.

<sup>47</sup> *ReBu X*, 8.

<sup>48</sup> *Expositio X*, 96.

<sup>49</sup> "maxime quia amiserunt tempus vivendi secundum vocationem suam et timeo, ne illud, quod videntur habere, auferatur ab eis, quoniam dimiserunt vocationem suam", *Expositio X*, 99.

<sup>50</sup> *ReBu X*, 9-10.

significativo para el autor que recobrando sermones de Gregorio Nacianceno, subraya la importancia de no caer en la astucia de la palabra y mantenerse pobre y simple. En síntesis, para Clarenó, esto se vincula con la vanagloria y con el distanciamiento del verdadero camino cristiano, así sostiene: "*tu autem pergis viam inaccessibilem et non certam, ego autem certam et que multos salvavit*".<sup>51</sup>

Si volcamos la atención al final del capítulo, Clarenó explica que Francisco, sabiendo de la *pervalida tentatio* de sus hermanos, intentó evitar la ruina de su religión y mandó a sus frailes a que: "*peregrinam ducere vitam, non hedificare palatia, non studiorum, nec bibere vinum scientie secularis et mundane philosophie, et Sancti Spiritus calore vivifico actus perfectissime vite Christi legem filiis posuit*".<sup>52</sup> De este modo, el contacto con las ciudades y sus riquezas y con la ciencias podría ser motivo de laceración de la religión.

Comparando la Orden de los Menores con la historia de los recabitas del Antiguo Testamento (Jeremías 35), Clarenó marca una diferencia: los descendientes de Recab habrían seguido los mandatos de su padre, mientras que los frailes menores no:

Mandatum vero beati Francisci filii carnis eius, neque propter signa, neque propter honorem et reverentiam patri debitam, neque desiderio paterne benedictionis hereditande, neque propter Christi amorem eet gloriam spiritum eius habitantis in eo, mandato eius obedire vel testamentum servare voluerunt.<sup>53</sup>

En definitiva, los perseguidores terminarán sus días cubiertos de vergüenza y los perseguidos serán salvados. Los que con paciencia y gozo de espíritu resistieran las tentaciones de la carne, la envidia, la corrupción del alma y la maldad de los hombres, serán salvados y conseguirán la *beata gaudia*.

---

<sup>51</sup> *Expositio* X, 128. La cita que encontramos como referencia en la Patrología es un tanto distinta: "Tu viam minime tritam et inaccessam ingrederis; ego tritam atque calcata, et qua multi ad salutem pervenerunt". PG 36, 203A.

<sup>52</sup> *Expositio* X, 136-137.

<sup>53</sup> *Expositio* X, 139.

## 5. Comentarios finales

Fray Angelo Clareno se adentra en el comentario a la Regla de Francisco en un momento marcadamente particular de su vida, es por esto que su situación biográfica individual se imprime en aquello que intenta construir en materia teológica y eclesiológica. Los dos capítulos que analizamos tienen la singularidad de expresar la interpretación de Clareno en torno a elementos disciplinares volcados en la legislación de la Orden. Cuando sostenemos que la redacción, y su interpretación, responde a situaciones particulares de su vida, nos referimos a que muchos asuntos sobre los que él reflexiona estaban en abierta discusión debido al accionar de los frailes rigoristas, grupo al que él mismo pertenecía. En este sentido, la construcción dualista malos perseguidores/santos perseguidos o verdaderos/falsos frailes que detectamos en *Liber Chronicarum* funciona como un recurso retórico también en este texto.<sup>54</sup> Clareno consideraba que él mismo era uno de aquellos que buscaban seguir la Regla rigurosamente y, por esto, era perseguido por las autoridades de la Orden quienes se habían distanciado del mensaje original del santo.

En relación con el capítulo VII de la Regla, Clareno realiza el análisis de los pecados que Francisco habría considerado más significativos: recibir dinero, la fornicación, la herejía, el robo (de cosas o limosnas) y las amenazas o golpes a los propios hermanos u otras personas. Resulta interesante señalar que el que recibe más atención de nuestro autor es el pecado de herejía. En este sentido, como ya señalamos en el cuerpo del trabajo, está claro que esto se relaciona con la situación que afrontaban los espirituales que en varias ocasiones fueron denunciados como herejes. En el horizonte del debate en el que está inserto Clareno, deviene prudente su retorno a los documentos que podríamos denominar "primitivos" de Francisco pero que no poseían valor legal en el marco de

---

<sup>54</sup> Felice Accrocca, "Fili carnalis-filii spiritus: il Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum", en *Angelo Clareno Franciscano. Atti del XXXIV Convegno della Società internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 5-7 ottobre 2006* (Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2007), 49-90.

la Orden. Así, en la lógica de Clarenó, la Regla no bulada y el Testamento – pero sobre todo la primera– tienen la misma legitimidad prescriptiva que la Regla bulada. Esta legitimidad la otorgaba la inspiración divina de las mismas.

En el desarrollo del capítulo X de la Regla, Clarenó pone en juego diversos recursos para discutir o polemizar sobre hasta dónde debía llegar la obediencia. Así, a partir de Bernardo o de Basilio va construyendo él mismo una respuesta. Sin embargo, la disciplina está presente también aquí; Clarenó nunca deja de recordar que los frailes deben ser obedientes a sus ministros si las cosas que estos mandan no son contrarias a la Regla. En su visión de la jerarquía y la obediencia, él no se encontraba en falta como sostenían los frailes de la comunidad. Aquí radica el núcleo argumentativo del fraile rigorista que, a su vez, está conectado con la taxonomización de los pecados realizada en el capítulo VII: no se puede desobedecer a Dios y obedecer a los hombres.

### Referencias bibliográficas

#### Fuentes:

“Constitutiones generales Ordinis fratrum Minorum, I. (Saeculum XIII)”. Editado por Cenci, Cesare y Georges, Mailloux. *Analecta Francescana*. Grottaferrata: Quaracchi, 2007.

Clarenó, Angelo. *Expositio super Regulam fratrum minorum*. Editado por Giovanni Boccali. Assisi: Porziuncola, 1994.

*Fontes Franciscani*. Editado por Enrico Menestò y Stefano Brufani. Assisi: Porziuncola, 1995.

#### Bibliografía general:

Accrocca, Felice. “Angelo Clarenó gioachimita? Studio sull’*Expositio Regulae Fratrum Minorum*. Contributo alla storia dei rapporti tra francescanesimo e gioachimismo nei secoli XIII–XIV”. *Analecta TOR* 21 (1989): 43-67.

Accrocca, Felice. “Il ‘*Liber Chronicarum*’ una storiografia militante”. En Angelo Clarenó, Angelo *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, 5-53. Assisi: Porziuncola, 1998.

Accrocca, Felice. “*Filii carnis-filii spiritus: il Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*”. En Angelo Clarenó Francescano. *Atti del XXXIV Convegno della Società internazionale di Studi Franciscani e del Centro interuniversitario di studi franciscani Assisi 5-7 ottobre 2006*, 49-90. Spoleto: Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 2007.

Accrocca, Felice. *Un ribelle tranquillo. Angelo Clarenó e gli spirituali franciscani fra Due e Trecento*. Assisi: Porziuncola, 2009.

Alberzoni, Maria Pia, Attilio Bartoli Langeli, Giovana Casagrande, Klaus Krüger, Enrico Menestò, Grado Giovanni Merlo, Giovanni Miccoli, Luigi Pellegrini, Gian Luca Potestà, Emanuela

- Prinzivalli, Antonio Rigon y Roberto Rusconi. *Francesco d' Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Torino: Einaudi, 1997.
- Burr, David. *Olivi e la povertà francescana*. Milano: Biblioteca Francescana, 1992.
- Burr, David. *L'Histoire de Pierre olivi. Franciscain persécuté*. Paris: Cerf, 1997.
- Carlo, Paolazzi. "Introduzione. Scritti di Francesco d' Assisi" En *Fonti Francescane*, 27-46. Padova: Editrici Francescane, 2011.
- Carta, Francesco. "Sine glossa Le Expositiones super Regulam dei fratri Minori tra XIII e inizio XVI secolo", tesis de doctorado, Roma Tre y Université Clermont Auvergne, 2019, <https://arcadia.sba.uniroma3.it/handle/2307/40765>.
- Clareni, Angeli. *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*. Editado por Orietta Rossini. Roma: Istituto Storico per il Medioevo, 1999.
- Clareno, Angelo. *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*. Editado por Boccali, Giovanni. Assisi: Porziuncola, 1999.
- Da Campagnola, Stanislao. "Gli Opuscula di francesco d' Assisi". En *Fontes franciscani. Introduzioni critiche*, 1-22. Assisi: Porziuncola, 1997.
- Desbonnets, Théophile. *Dalla intuizione alla istituzione*. Milano: Biblioteca Francescana, 1986.
- Flood, Daniel. "Le Project franciscain de Pierre Olivi". *Études franciscaines*, 23 (1973): 367-379.
- Flood, Daniel. "Pierre Jean-Olivi et la règle franciscaine". En *Franciscains d' Oc. Les spirituels ca. 1280-1324*, 139-154. Toulouse: Cahiers de Fanjeaux, 1975.
- Gratien de París, Historia de la fundación y evolución de la Orden de los frailes menores en el siglo XIII. Buenos Aires: Dedebec, 1947.
- Gribomont, Jean. "L'Expositio d'Ange Clareno sur la Règle des Frères Mineurs et la tradition monastique primitive". *Lettura delle fonti francescane attraverso i secoli: il 1400*, editado por Gerardo Cardaropoli e Martino Conti. Roma: Antonianum, 1981, 371-398.
- Guerra, José, San Francisco de Asís: Escritos y biografías. Documentos de la época. Madrid: BAC, 2013.
- Manselli, Raoul. "Olivi Pietro Giovanni", en *Enciclopedia Dantesca*, 1970. [http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-giovanni-olivi\\_%28Enciclopedia-Dantesca%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-giovanni-olivi_%28Enciclopedia-Dantesca%29/).
- Manselli, Raoul. "Pietro di Giovanni Olivi spirituale". En *Chi erano gli spirituali. Atti III convegno Internazionale di Assisi*, 183-204. Assisi: Società Internazionale di Studi Francescani, 1976.
- Manselli, Raoul. *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1980.
- Merlo, Giovanni Grado. *Nel nome di san Francesco*. Padova: Editrici Francescane, 2012.
- Micoli, Giovanni. *Francesco d' Assisi. Memoria, storia e storiografia*. Milano: Biblioteca Francescana, 2010.
- Péano, Pierre. "Pierre de Fossombrone, frère mineur, cofondateur des Pauvres Ermites du pape Célestin, vers 1255-1337". *Dictionnaire de spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1995.
- Potestà, Gian Luca. "Gli studi su Angelo Clareno. Dal ritrovamento della raccolta epistolare alle recenti edizioni". *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 25 (1989): 111-143.
- Potestà, Gian Luca. *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*. Roma: Istituto Storico per il Medioevo, 1990.
- San Bernardo. *Lettere. Parte prima. 1-210*. Milano: Scriptorium Claravallense, 1986.

- Sancricca, Arnaldo. I 'fratres' di Angelo Clareno. Dai poveri eremiti di papa Celestino a fratri Minori della provincia di s. Girolamo de urbe attraverso la genesi del Terz'ordine Regolare di s. Francesco in Italia. Macerata: Edizioni Simple, 2015.
- Società internazionale di studi francescani. Angelo Clareno Francescano. Atti del XXXIV Convegno della Società internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 5-7 ottobre 2006. Spoleto: Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2007.
- Società internazionale di studi francescani. La regola dei frati minori. Atti del XXXVII Convegno della Società internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi, 8-10 ottobre 2009. Spoleto: Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2010.
- Von Auw, Lydia. "Angelo Clareno et les spirituels du Midi". En *Franciscains d`Oc. Les spirituels ca. 1280-1324*, 243-262. Toulouse: Cahiers de Fanjeaux, 1975.

### **La autora**

**María Paula Castillo** es Doctora en historia, profesora adjunta en la Universidad Nacional de Tres de Febrero y becaria postdoctoral del CONICET.

[castillompaula@gmail.com](mailto:castillompaula@gmail.com)





## Octaedro $\tau$ . Las dos sendas de la ontología medieval

Octahedron  $\tau$ . Two paths of medieval ontology

**Vicente Llamas Roig**

Pontificia Universidad Antonianum  
Italia

[vlamasroig@gmail.com](mailto:vlamasroig@gmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0003-4830-3003>

**Resumen:** Ocho tesis filosóficas, contrastadas en idearios diversos (de Alejandro de Hales a Duns Escoto, de Roger Marston o Mateo D'Acquasparta a Guillermo de Ockham), conforman un retablo octaédrico que apunta a la propiedad de una escuela franciscana de pensamiento en el Medioevo contra voces reacias a su reconocimiento. Culmina el ensayo con una original propuesta de claves diferenciales de dos modelos ontológicos representativos de las líneas intelectualista y voluntarista ligadas a las congregaciones dominantes en ese período (corrientes dominica y franciscana): patrones analogista y univocista de constitución del ente finito sobre dos fórmulas divergentes basales (*secundum assimilationem* / *secundum disiunctionem*). Dos concepciones muy dispares de la metafísica por inversión de prelación relativa de principios en el axioma de compromiso acto-potencia en finitud.

**Palabras clave:** esencia, ser, individualidad, comunicabilidad, persona.

**Abstract:** Eight philosophical theses, contrasted in diverse ideas (from Alexander of Hales to Duns Scotus, from Roger Marston or Matthew D'Acquasparta to William of Ockham), shape an octahedral altarpiece that points to the property of a Franciscan school of thought in the Middle Ages against voices reluctant to acknowledge that school status. The essay culminates in an original proposal of differentiating keys for two ontological models representative of the intellectualist and voluntarist lines linked to the dominant congregations in that period (Dominican and Franciscan currents): analogical and univocist patterns that constitute the finite entity upon divergent basal formulae (*secundum*

*assimilationem / secundum disiunctionem*). Two very disparate conceptions of metaphysics by inversion of the relative priority of principles in the axiom of act-potency conjunction in finitude.

**Keywords:** Essence, Being, Singularity, Incommunicability, Person.

### Sumario

1. Introducción
2. Octamerón τ: retablo filosófico del franciscanismo medieval
3. Onto-teología asimilativa del *esse habens* y ontología disyuntiva del *ens univocum*
4. Más allá de la singularidad: subsistencia incommunicable
5. Conclusión

## 1. Introducción

La controversia sobre la legitimidad de una auténtica escuela franciscana de pensamiento en el Medievo, no una vasta constelación de voces con eventuales convergencias, es prolija. Quizá este *Octamerón*, ocho tesis filosóficas virales a modo de melodía repetida *punctus contra punctum* en diafonía, pueda arrojar luz sobre la consistencia de un *organum* melismático, más elaborado que la variante primitiva de contrapunto, en el *Arsantiqua* de la hermandad menor, un haz polifónico tamizado en escala paralela con intervalos irregulares de separación tonal sobre el *echus organalis* de Agustín y su indicación de carácter.

Las ocho tesis vertebran dos metafísicas dispares, energetista (*Ars nova*: ritmo lineal en notación mensural con uso pautado de figuras de valor cada vez más breve, *hoquetus* -alternancia de altura o acorde para el *esse*-) y dinamicista (*Ars subtilior*: refinamiento rítmico del canon perpetuo, deleite en la ampliación de los reinos autónomos del sonido, "urgencia expresiva" y coloración)<sup>1</sup>, con Tomás de Aquino y Duns Escoto como prominentes postores, cuyos ejes serán trazados aquí con exhaustiva

---

<sup>1</sup> D. Albright, *Modernism and Music: An Anthropology of Sources* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 10ss. *Ars nova* aquiniana y *Ars magis subtiliter* escotista confluirán en la ontología barroca, *post modum subtiliorem comparantes*: las *Disputaciones metafísicas* de Suárez.

sistemática y en una clave analítica innovadora, apenas contaminada por las propuestas dogmáticas de los viejos hermeneutas (Gilson, Fabro, Geiger, Hartmann, Hoeres y demás insignes criaturas), un quimo muy fermentado (regurgitado desde el rumen, de retículo a omaso, ...) en esta era poligástrica.

## 2. Octamerón $\tau$ : retablo filosófico del franciscanismo medieval

### I.-

Hilemorfismo universal que instauro un régimen ontológico biestratificado, sin segmentación de cuadrante creatural (absuelta de hábito material la forma subsistente, sólo complejo onto-eidético - condición basal de creaturalidad en el lienzo tomista-, para la que no rige la multiplicidad individual. La *forma subsistens* sería genéticamente distinta de la *forma habens*: depuesta la unión sustancial en acto a la potencia, la *forma aptitudinaliter habens* conserva una congénita *unibilitas ad potentiam* indetectable en la *forma subsistens*, como en el *suppositum* despersonalizado, el complejo de naturaleza racional y *esse habens* que sea el alma superviviente a la corrupción corpórea, perdurará la *incommunicabilis*, no la incomunicación en acto que atañe al hombre en su esencial integridad psicosomática). La tesis tiene una nítida consecuencia psicológica, la disección psíquica en dos principios constitutivos.

El primer regente dominico de la universidad de París, Rolando de Cremona, dictaba la composición del alma, dotada de una materia no cuantitativa, la *materia spiritualis*<sup>2</sup>. Quién pudiera precederle en la enseñanza es dudoso. Felipe el Canciller restringe el hilemorfismo a sustancias corruptibles y cuerpos celestes, sancionándolo en las sustancias espirituales, aun cuando transigiera en la falta de simplicidad absoluta de estas últimas por la pertinente composición en el orden metafísico, no en el físico, de *id quod est* e *id quo est*. Hugo de San Caro rehúsa la distinción real de esos principios, coincidiendo con él Juan de la

<sup>2</sup> O. Lottin, "La simplicité de l'âme humaine avant Saint Thomas d'Aquin", en *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* (Gembloux: J. Duculot, 1957), 427-479.

Rochelle. Alberto Magno experimentó una notoria evolución doctrinal desde tempranas posiciones tangentes a las propuestas de Felipe el Canciller que culminarían en la tácita aquiescencia de la simplicidad anímica (*forma simplex*), preludio del corolario tomasiano de *unitas formae in entitate animae*. La descodificación de la clave binaria boeciana *id quod est / id quo est* en términos de materia / forma con Odón de Rigaud promueve la generalización del hilemorfismo, sin exención de materia a ente finito alguno. Será Guillermo de Auvernia quien se desprenda de ese lastre teórico en *De anima* y *De universo creaturarum*, abrazando la pluralidad de formas sólo para las sustancias corpóreas de la hilosfera, no para las espirituales (la omisión del vago epíteto «*prima*» en la definición aristotélica del alma *–perfectio corporis physici organici potentia vital habentis–* denuncia una apuesta por la *pura forma immaterialis*)<sup>3</sup>.

## II.-

Pluralidad de formas sustanciales en la unidad del ente (fraccionamiento formal de la unidad sustancial), contra el edicto aquiniano de *unitas formae* en formato silogístico (*Unius entis est unum esse / unum esse est ab una forma / unius entis est una forma*)<sup>4</sup>, que concierta *in uno esse* (*principium essendi substantialiter* asociado a la forma) a los excipientes del compuesto (la reticencia a la trama de formas sustanciales se inspira en la confianza a ese principio no sólo del *esse secundum quid*, también del *esse simpliciter*. Entre la *prima forma*, resolutive del *hoc aliquid in genere substantiae* por dispensar tal *esse* a la materia, y esta, no cabría ninguna forma sustancial media)<sup>5</sup>. La conexión de la hipótesis pluralista

<sup>3</sup> E. Kleineidam, *Das Problem der hylomorpher Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, Behandelt bis Thomas von Aquin* (Liebenthal: Druck von G. Tesch, 1930), 42.

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76, en *Opera omnia*, edición Leonina V, a. 4: "Unitas rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva"; *Quaestiones Disputatae, De Spiritualibus Creaturis*, 3, resp.: "In uno individuo non est nisi una forma substantialis, et secundum hoc oportet dicere quod per formam substantialem, quae est forma humana, habet hoc individuum, non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens".

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de anima*, en *Opera omnia*, Commissio Leonina XXIV/1 (Roma-Paris: Éditions du Cerf, 2000), 9, resp.: "Inter omnia esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in lib. *De Causis* (prop. 4); unde oportet, cum materia habeat esse actu per

con la precedente y la hipostatización categorial radicalizarán el hilemorfismo hasta un canon fractal de unidad en el compuesto degradable en la línea metafísica de examen en imbricadas vetas hilemórficas. La unicidad de forma sustancial en el patrón tomista priva al agente natural de autonomía causal como donante de forma: el alma intelectual creada e infundida por Dios en la concepción humana, responsable global como forma sustancial única de cuantas facetas ontológicas articulan la complejidad del ente racional, subsumidas en ella las *facies* somática (*forma corporeitatis*), vegetativa y sensitiva, relega a los progenitores al pobre papel de transmisores de materia corpórea: materia prima (*terminus generationis*) + *forma vitae* única (*terminus creationis*). Por contra, ilustrativo el plan polimórfico de Bonaventura, aun cuando pueda recaer sobre la divinidad la donación de la forma luminosa, originaria determinación de la materia primera (otro rédito de creación) cuya manifestación accidental sería el lumen, y la dotación de *forma complectiva* última que depare la perfección específica a cada ser sobre el carácter luminoso primordial, la serie intermedia de formas sustanciales (de la *corporeitatis* a la sensitiva, en el caso humano) brinda ocasión causal a los agentes naturales, cierta competencia en la comunicación de formas, idea feraz para la ciencia floreciente. Para Duns Escoto, la *forma corporeitatis* que configuraría orgánicamente a la materia primera es cesión o herencia parental, actuando así la sustancial *forma vitae* una materia corporeizada (los niveles psíquicos superiores envuelven por eminencia a los estratos inferiores en instrucción hilemórfica), no informe, como decreta el *codex Angelici*.

---

formam, quod forma dans esse materiæ, ante omnia intelligatur advenire materiæ, et immediatus ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formæ substantialis quod det materiæ esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est [...] Ex quo patet quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia [...] sola prima forma, quæ faceret esse substantiam actu, esset substantialis, aliæ vero omnes accidentales; quia forma substantialis est quæ facit hoc aliquid, ut iam dictum est. Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quem res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus".

## III.-

Semblanza ontológica positiva de la materia en sí misma. Entidad de la *materia prima* marginada de todo acto forme sustancial en bosquejo de crisol de formas inseminadas (doctrina de las *rationes seminales*), en antítesis a la drástica detracción tomista de *propium esse primum*, producto en sí mismo de creación. La materia deja de concebirse como potencia transcendentemente correlativa a la forma, dependiente *in essendo* de ella, o como principio sustancial de la *quantitas* dimensiva accidental (la estructura hilemórfica que expide el horizonte sensible transluce para el Aquinate la coyuntura cantidad - cualidad en el orden accidental, siendo la materia principio de ciertas propiedades esenciales del hilemorfo –extensión cuantitativa, divisibilidad, ...-), para hacerse acreedora de una actualidad propia, no redhibitoria de corporación con la forma, cercana en sus propiedades a los seres penumáticos más que a los hiléticos: ingenerable e incorruptible *quantum ad esse*, fruto contingente de creación *quantum ad fieri*, realidad relativa (objeto y término) al pensamiento y la eficiencia divinos. Revocación del acta de principio de unidad numérica discreta –*partes extra partes*- o de continuidad corpórea, perfilándose, en mayor o menor grado según la voz exhumada, como principio de comunidad o generalidad, de indeterminación, no de concreción (una *indeterminatio insufficientiae* o *ex potentialitate et defectu actualitatis*; limitada o ilimitada disposición *ad agendum actionem formae*, proporcionada a la misma limitación o ilimitación activa del agente -natural/divino-, en un triple sentido: variedad, modo de recepción y orden de sucesión de formas inducidas)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Será Duns Escoto quien mejor condense la tesis en su raíz agustiniana: la materia es una suerte de *inchoatio rei* de la que pueden ser educidas las formas inseminadas (formas genéricas precontenidas germinalmente en su potencia pasiva) por mudanza sustancial o accidental. El acto virtual advera la forma *a priori* como causa ejemplar extrínseca, prefigurada en la virtud eficiente del agente. El acto formal será inducido por la acción informante efectiva de aquel sobre ese sustrato primordial de siembra óptica, censurada la noción analógica de materia (en pos de un concepto unívoco) por hallarse más próxima en sus propiedades a los entes espirituales que a los corpóreos. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, q. 15, en *Opera omnia*, edición Vivès III, 555: "sed proprietates materiae quantum ad suum esse, et quantum ad fieri, reperitur verius in spiritualibus quam corporalibus; proprietates enim materiae, quantum ad esse est, quod est ingenerabilis et incorruptibilis, sed in quantum ad fieri, quod tantum producat per creationem, haec autem magis reperiuntur in spiritualibus"). Por lo que se refiere a su demisión limitada a la acción transformadora del agente natural, o a la *potentia obediencialis* que la expone a la acción omni-transmutadora del

*Subiectum* permanente o *substratum* inmutable en sí de siembra mórfica subyacente a los cambios sustancial y accidental a través de los cuales irán eclosionando nuevas formas, a transitorios actos informantes *simpliciter* o *secundum quid*, en virtud de una razón relacional ternaria (*principium ex quo / in qua / in quam*).

El estatuto ontológico de la materia se dilucida por evaluación de existencia (*quod materia est*), naturaleza (*quale esse habet et quale ens sit*) y distinción real de la forma (*quod realiter sit a forma diversa*)<sup>7</sup>. La existencia material garantiza el extremo *a quo* a la generación y es principio intrínseco de corrupción sustancial (disuelto su compromiso hilético, la forma sería incorruptible), pálido sustante último, uniforme y homogéneo, de distensión mórfica en su *potentia contradictionis*. Un tenue *ens in potentia* no podría ser *terminus creationis*: la materia será, pues, *aliquod ens positivum* receptivo del acto informante (*quod natum est recipere actum*), no acto ni compuesto, sino medio entre ambos, para el más destacado metafísico de la escuela<sup>8</sup>. Nos hallaríamos ante la causa intrínseca fundante, a título de *suppositum* y potencia pasiva, anterior a la forma en cuanto causa, aunque menos noble que ella.

La idea suareciana de extensión cuantitativa, larvada ya, demandará un acto entitativo, no formal, conceda o no aislada subsistencia a la materia

---

agente ilimitado *simpliciter* (las potencias espirituales -inteligencia y voluntad- serían principios activos ilimitados *secundum quid*): "limitate subditur agenti, quantum scilicet primo ad formas determinatas [...] secundo, quantum ad modum determinatum recipiendi illas ab ipso, puta per modum talem vel talem. Et tertio, quantum ad ordinem determinatum recipiendi hanc post illam [...] Sed quia ordo ille non est necessarius, nisi in quantum materia transmutatur ab agente naturali, cuius virtuti non subicitur ille ordo; ideo hic habet locum potentia obedientialis, secundum quam materia cuiuscumque formae capax est immediate post quamcumque, per transmutationem ab agente, cuius virtuti subest dictus ordo [...] illimitate subditur, scilicet quantum ad receptionem cuiuscumque perfectibilis inesse, et quocumque modo et quocumque ordine" (Duns Escoto, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, q. 12, en *Opera omnia*, ed. Vivès VII, 578).

<sup>7</sup>Duns Escoto, *Lectura in librum secundum Sententiarum*, d. 12, en *Opera omnia*, ed. Vaticana XIX, n. 10, 71; *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis* IX, q. 15, n. 21-22. Pueden contrastarse las tesis concordantes de otros franciscanos (D'Acquasparta, Marston, ...) en: V. Llamas, "Emergencia de la materia en el paradigma dinamicista medieval. Influjo en el materialismo dialéctico", *De Medio Aevo* 10, no. 2 (2021): 537-550

<sup>8</sup>Duns Escoto, *Lectura* 2, d. 12, n. 76, 99: "quod materia nec est actus nec compositum proprie loquendo [...], sed est medium et entitas positiva quae est in potentia ut perficiatur alia entitate; unde concedo quod materia est entitas simplex, sed non pura potentia".

como supósito próximo de inhesión del *accidens quantitas*. La solitaria materia hipostasiada habrá de poseer una extensión entitativa (*ante quantitatem*) previa a la accidental extensión cuantitativa que modificaría su incompleta sustancialidad. La solvencia óptica de la materia escindida suscita el problema subsidiario del tipo de unión, ya no *modum substantialem*, sino precaria *unitas accidentaria* ("non sunt unum, sed componunt unum", dirá Suárez en relación con la sociedad ontológica materia-forma, abogando por una unidad *quasi extrinseca, seu denominativa*)<sup>9</sup> en la que la materia conserva su ser (*habet proprium esse et proprium actum entitativum*) en la integridad compuesta a que se presta.

#### IV.-

Identidad esencial del alma y sus facultades, con claves divergentes de discriminación (diferenciación en substancia, formal *ex natura rei*, ...). Quizá el enfoque más original sobre este punto sea el de Duns Escoto, que extrapola la continencia unitiva por el ente de las *passiones convertibiles simplices* (distinción formal *a parte rei* en identidad real *simpliciter*) al alma y las potencias psíquicas, por implícita ordenación sinérgica de estas a la entidad en sus diversos aspectos transcendentales (el alma en su unidad sustantiva al *ens in quantum unum*, el intelecto al *ens in quantum verum*, la voluntad al *ens in quantum bonum*, ...). El carácter perfectivo de la potencia activa como cualidad intrínseca y la insoslayable diferencia entre el principio activo natural (cognitivo) y el volitivo plantean un dilema cuya solución agravará la disensión (discordancia formal con identidad real *simpliciter* por comunión en el acto primero del alma: las fuerzas activas como modos afluentes de fecundidad o dehiscencia psíquica; indeterminación sustancial sin distinción real entre *potentia activa* y *actus animae*, contra la norma aquiniana, ...). El alma sería *de se* una criatura activa sin mediación de principio vicario entre ser sustancial y acto segundo, y su actividad productiva rendiría operaciones (*egreditur a subiecto vel ebullit*), que son, a su vez, cualidades inmanentes (cribadas la actualidad entitativa de la potencia activa como perfección absoluta del

---

<sup>9</sup> Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae* XIII, s. 5, en *Opera omnia*, ed. Vivès XXVI, 7-11.

agente, la acción primera o elicitante *de genere actionis* y el acto actuado o producido *de genere qualitatis*, acción cualificante).

#### V.-

Asistencia iluminadora inmediata de Dios en la sintaxis intelectual contra la autonomía que Aquino presume para el entendimiento agente humano en su dual diligencia (facultades abstractiva y cognoscitiva – iluminadora). Consecuentes al resplandor de la acción divina son la caracterización luminal del ser y la concepción de Dios como luz infinita e increada. La *lux intelligentiae* es deficiente, ineficaz en la intelección sin auxilio de la *lux divina*. Sobre la genética flexión bicausal del acto intelectual (concurso de intelecto y objeto, comprometidos en su inalienable causalidad parcial), más o menos madurada, despunta la doble faz de una potencia bífida, la cognitiva, activa y pasiva a la vez: no netamente activa bajo coadyuvante luz deífica, por deyección intencional objetiva del acto de intelección; tampoco en disyunción pasiva, por elucidación de la eficiencia unívoca de la potencia factiva y la concurrencia objetiva de esa potencia en intendencia causal equívoca con el entendimiento para la intelección de la acción transitiva).

#### VI.-

Inteligibilidad de la quiddidad individual, compuesta de materia y forma signadas, frente a la restricción sensible de la noticia singular que propugna el tomismo, extractada en el axioma: *universale intelligitur, singulare dum sentitur* (conocimiento *reflexe*, no *per propriam speciem rei singularis* sino *per speciem rei universalis*, que preexige la *conversio ad phantasmata*)<sup>10</sup>. Contraria a ese tópico epistemológico, una emergente noética intuitiva, no representacional, profesión de intelección *-prima species-* del concreto actual. La tesis de la cognoscibilidad de las sustancias particulares en cuanto tales es insólita y supone un rotundo

---

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 86, en *Opera omnia*, ed. Leonina V, a. 1: "quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster [...] intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium".

viraje onto-epistemológico, pues la reputación como ciencia del conocimiento de lo individual pugna con la orientación platónica de la *ἐπιστήμη* a los *εἶδη* o arquetipos (conocimiento intelectual de lo universal) y la reclusión de la singularidad en la caverna de la *δόξα* (percepción sensorial de lo concreto). La prelación ontológica del individuo privilegia el conocimiento de lo singular en detrimento de lo genérico o lo específico, que constituían la piedra angular de la ontología y la epistemología platónicas (el isomorfismo *ordo essendi* – *ordo cognoscendi* preserva posiciones en la traslación ordinal, primando gnoseológicamente al *prius* ontológico).

El universal (*εἶδος* → *δευτέρα οὐσία* o *γένος*) es derrocado de su estatus prioritario por el singular, en cuya *proto-ousiedad* (*ὄντος οὐσία*) lo genérico o lo específico hallan ultimidad dentro de esos órdenes. Desdeñado ontológica y gnoseológicamente el concreto por la facción dominica post-albertiana (que no por el Estagirita, quien sobrepone el *τόδε τι* como unidad referencial –*πρὸς ἓν λεγόμενον*- al *τὸ τί ἐστι* común), debido a la infausta vinculación de aquel a la materia (el tomismo se arroga el protagonismo en la infracción, adoptando como principio de individuación a la *materia signata quantitatae*), será rehabilitado por la escolástica franciscana, rescatada la individualidad de las sombras de *τὸ ὁρατόν*, signo de ultimación ontológica o primario de sustancialidad: apología del individuo, con o sin abjuración del universal *in re / ante rem*, como inteligible directo *in se*, sólo cognoscible por el entendimiento, al menos *de iure* (*in patria animae*, aun cuando no lo fuera *de facto pro statu isto*), no por vía sensible. La reducción tomista de la materia - ὄλη a pura potencia a la *forma essendi* (*μορφή*), ininteligible en sí por déficit de entidad, y la imposición de la *materia signata* cuantitativa como principio de concreción condenaban al enigmático individuo en sí mismo a la opacidad o al *vacuum* noemático. El *status viatoris* arbitra el tipo de conocimiento que pueda adquirir del singular un intelecto itinerante, agible o no una *notitia intuitiva*, aprehensión intelectual directa con evidencia de existencia ("cognitio quae est quidditatis rei secundum eius existentiam actualem: un intueri rem, sicut in se est contra la cognitio

obiecti, secundum quod abstrahit ab omni existentia actuali")<sup>11</sup> en la que el concepto no imputa *medium quo cognoscendi* (captación inmediata del existente individuado).

La primacía del singular enmascara el pulso entre razón y naturaleza, una reivindicación del indeleble valor del individuo en su prístina aura ontológica desde una óptica racional frente a la fuerza ciega, ateleonómica o no, de la selección natural y la reproducción diferencial de fenotipos (fenotipos extendidos por éxito reproductivo) en la que el individuo juega un pobre papel de sacrificable eslabón filogénico, barrido el menos apto o el peor adaptado en el conflicto intragenómico en aras del *statu quo* de la especie, selección estabilizadora de la universalidad.

## VII.-

Preeminencia del bien sobre la verdad, con la subsiguiente prerrogativa de la voluntad sobre el entendimiento, enfatizada o atenuada. Esa preferencia se extenderá a Dios, modulando la causalidad creadora y la providencia, además de fomentar una polémica visión del libre albedrío en el plano humano. En el pensamiento aquiniano, la hegemonía la ostenta el intelecto (tríptico intelectualista: objeto - verdad - necesidad). La génesis bicausal del acto cognitivo, fiel al precepto agustiniano "ab utroque enim paritur notitia, a cognoscente et cognito"<sup>12</sup>, por identificación de objetualidad y realidad objetivada con descarga de intencionalidad sobre el acto de intelección (lo intencional no es ya el objeto, según la interpretación gnoseológica aristotélico-tomista), desvela la bipolaridad de la inteligencia, transida de pasividad, prestigiada entonces la voluntad como solitaria potencia psíquica *simpliciter* activa (autoactiva, en oposición al intelecto, expectante de subsidio luminoso en la nóesis). Para algunos pensadores de la corriente trecentista (Duns Escoto), la única *simpliciter* racional por el *modus eliciendi operationem propriam* (indeterminada por *superabundantia sufficientiae, ex*

<sup>11</sup> Duns Escoto, *Ordinatio* II, d. 3, en *Opera omnia*, ed. Vaticana VII, q. 9, n. 6.

<sup>12</sup> Agustín de Hipona, *De Trinitate* IX (PL XLII, 12.18). Duns Escoto se hará eco de la sentencia en *Ordinatio* I, d. 3, pars 3, q. 2, n. 494, ed. Vaticana III, 292ss: "si ergo nec anima sola nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis -et illa sola videntur requiri ad intellectionem- sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae. Et ista est sententia Augustini".

*illimitatione actualitatis, simpliciter* -voluntad divina- o *quodammodo* -voluntad creada-, contra la natural inercia noética, la inclinación *ad unum* del entendimiento, potencia *ex se determinata ad agendum* -*intellectus cadit sub natura*-), consolidándose así el trinomio voluntarista: sujeto - bien - libertad. Ante la ilimitación activa de la voluntad se escorza la *indeterminatio insufficientiae sive ex defectu actualitatis* de la materia prima que se somete ilimitadamente (*simpliciter* o *quodammodo*) a ella. La autodeterminación volitiva aviva paradojas, la probidad del *odium Dei*.

### VIII.-

Admisión de un principio temporal para la creación. La reprobable avenencia a una *creatio ab aeterno* que deja en suspenso Aquino (*Semper fuisse, et tamen causatum fuisse a Deo secundum totum id quod in eo utrum hoc possit stare*) tiene implicaciones interesantes. Difícilmente conciliable con los atributos divinos, de ahí la distinción que la escolástica franciscana hará entre *habere possibilitatem ad existendum ab aeterno* (en la vertiente de la causalidad eficiente) y *posse creari ab aeterno*, imposible *ex eo quod non potuit ipsa creatura ab aeterno fieri*<sup>13</sup>. La idea de una creación atemporal situaría al tiempo como creatura intramundo, en tanto la opción franciscana posiciona intra-temporalmente al mundo (la posterior caracterización kantiana del tiempo como forma pura de sensibilidad y la determinación interna de la misma que sea el esquema transcendental es deudora de esta anuencia). En una sugerente digresión podría afirmarse que el espacio-tiempo de Minkovski, variedad lorentziana cuatridimensional de curvatura nula o isomorfa, concuerda con la idea de un pórtico *e-t* en el que será dispuesta la materia, no gravitante aún en expectativa mórfica: el mundo dibujado sobre el espacio-tiempo liso que se combará al acoger la materia insemínada.

La eternidad del mundo redundaría en su necesidad, lo eterno sólo puede ser *necesariamente* producido. *Ratio aeternitatis* y *ratio creaturalitatis* se

---

<sup>13</sup> Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, en *Opera omnia*, ed. Collegii S. Bonaventura V, q. 5, 359a: "Si est ens diminutum, necesse est, esse ens perfectum. Et hac via procedit Philosophus ad ostendendum mundum aeternum, quia omnem motum et mutationem praecedit motus localis circularis, quia perfectus est, sed respondeo: dicendum, quod verum est, quod perfectum est ante diminutum, loquendo de perfecto simpliciter, sed non de perfecto in genere, qualis est motus localis".

repelen mutuamente, en tanto la razón de creado reclama el *nihil negativum* anterior a la irrupción en el ser. La circunspección respecto a la eternidad del mundo insta a vencer ciertos escrúpulos. La objeción a la consumación de infinidad de revoluciones celestes como síntesis de un mundo eterno, acontecimiento impensable en virtud de la irrealidad cuantitativa del infinito, es conjurada en algunos credos apelando a la finitud dimensional de lo continuo glosado en infinidad de partes. Tal como un sistema continuo individuado queda infinitamente parcelado, pese a su finitud global, siendo infinita la serie de revoluciones acaecidas, cada una, añadida a la otra, insinuaría un conjunto finito, presagiando el cálculo integral.

### 3. Onto-teología asimilativa del *esse habens* y ontología disyuntiva del *ens univocum*

#### 3.1. *Ars nova*: metafísica energetista asimilativa (E)

El «*ens*» transcendental es resultado de la participación esencial de un *esse habens* como acto de asimilación al imparticipable *esse subsistens*. La tesis de *esse participatum* impone finitud *quantum ad esse* al ente contingente, por consistir su ser en un *esse habens* o un *actus essentiae*: acto de ser delimitado por una esencia que cifra el grado de asimilación al creador. La participación por semejanza del *esse subsistens* articula inmanencia y transcendencia en el lienzo creatural: lo participado por la entidad finita no es el *transcendente esse subsistens* sino una *transcendental* semejanza suya (*esse commune*) que asimila (*a-simile*) el ente finito al creador.

La *perfectio separata* es imparticipable en el diagrama platónico: τὸ νοητόν, paradigma ontológico de ensidad, subsiste aisladamente en el uránico mundo inteligible; el mundo sensible es descrito como παρουσία (advenimiento-presencia espacio-temporal de la idea inmutable y eterna) por μέθεξις (participación mensurada) del κόσμος νοητός. El ente visible (τὸ ὀρατόν), el epiceno ser aparente (τὸ αἰσθητόν), es una μίμησις de τὸ νοητόν, y ese carácter de *mimesis icástica* (reflejo fiel: *Timeo* 39e, 44a - 50c) confiere relativa solidez al mundo sensible como escenario ordenado por intermediación (μεταξά) demiúrgica entre χώρα y κόσμος οὐράνός

con desenlace en la *φύσις (τὰ φυσικά)*, el *κόσμος αἰσθητός - ὁρατός*. El *χάος* de la mítica teogonía (Έρεβος y la Noche, derivados del caos originario, las potencias destructoras, los ritos de renovación de poder de los dioses-monarcas basados en las *ideologías reales*) es superado por el *κόσμος* del invasivo *λόγος* filosófico: el demiurgo salva el *χωρισμός*, hiato entre lo sensible y lo inteligible, para simulación o disposición imitativa de las *εἶδη* en la *χώρα, τρίτονος γένος* respecto al inmutable arquetipo óntico y al simulacro corruptible sumido en el devenir, espacio-receptáculo eterno en el que se sucede cuanto llega a existir. El demiurgo tomó lo visible, "que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del caos al orden" (*Timeo* 30a)<sup>14</sup>.

El *esse habens*, principio inmanente a la entidad finita, es, pues, una transcendental *assimilatio* o *actus assimilandi* al transcendente-imparticipable *esse subsistens*, asimilación en el grado limitado que marca una esencia (*modus assimilandi*): el ente creado es *compositum ex actu assimilandi et modo assimilationem*. *Esse* y esencia son piezas *transcendentales*, principio y modulador de subsistencia para la sustancia creada (apta por naturaleza a esa modalidad de *esse*, el *esse subsistentiae*, en contraste al accidente y su aptitudinal *esse inhaerentiae*), que articulan en inmanencia a la entidad finita la participación por semejanza de la *transcendencia* (repárese en la asimetría: *transcendental -ens* con sus ingredientes ontológicos medulares: *esse subsistentiae* y natura sustancial- / *transcendencia -esse subsistens-*).

El riesgo de transfiguración del *esse ut actus* tomasiano en *esse in actu* (en el *ens ut participium* de Cayetano o en la reificación del *esse* preconizada por Egidio Romano, por ejemplo), o la difuminación del *actus essendi* en la co-presencia, eclipsada, a menudo, por eludir en su decurso sinuoso de *virtus* la abstracta libación, debe sortearse evitando la simplificación del *esse* como flaco aspecto entitativo o *complementum*

---

<sup>14</sup> El *Sheol*, como destino, fosa o sepulcro universal, sepultura común de la humanidad (κοινός τάφος της ανθρωπότητας / κοινή υποδοχή των ανθρώπινων σωμάτων), receptáculo de almas (άντί της καθολικής πτώματα), se asocia en algunas tradiciones a una expulsión de la *χώρα*: el *ἄβυσσος* o profundo "país" vacío que reposa entre dos lugares límite, los mundos sensible e inteligible.

*suppositi* (el *samad* avicénico lo previene; la analogía transluce esa tensión, traslapada al *attingere per similitudem* que le sirve de soporte racional). La corrupción dinamicista de la onto-teología del Éxodo en el tomismo renacentista, opacificado el *esse* bajo la *existentia*<sup>15</sup>, culminará en las modernas ontologías regionales, las de Baumgarten o Wolff, por reducción del *ens* (*quod existere potest*) a *aliquid* (*nihil privativum* o *non nihil*, positivo concepto preliminar de la neo-ontología, susceptible de aprehensión abstracta por dotación de una entidad mínima, frente a *nihil negativum* o *absolute*, minado por incluyente de contradicción en sí)<sup>16</sup> y *res* (*id quod est aliquid*)<sup>17</sup>: la entidad descansa sobre la esencia y la posibilidad<sup>18</sup>, enmudece el *esse*, la existencia será sólo un *complementum possibilitatis*<sup>19</sup> (no un *complementum suppositi* cual fuera el *actus essendi* para Aquino en el orden transcendental).

La doctrina platónica de la participación concierta en el tomismo con la tesis aristotélica de la composición acto-potencial y el axioma de primacía del acto sobre la potencia en los órdenes ontológico-esencial y cronológico-accidental, trasunto de la preferencia de la identidad a la diferencia: el ente finito es *compositum ex actu et potentia* en una doble línea de exacción de dichos principios, predicamental-esencial y entitativa-transcendental, en esta última el axioma establece la prioridad

---

<sup>15</sup> V. Llamas, "Metafísica corrompida del *quo est*. Examen comparativo del *actus essendi* a la luz de la composición *cum his* en las exégesis de Cayetano y Capreolo", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38, no. 2 (2021): 255-266.

<sup>16</sup> C. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia, method scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (Frankfurt am Main-Leipzig: Renger, 1730), §85 - §101-103: "Possibile est, quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile [...] Impossibile est nihilum. enim vero eam experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ea judicate aliquid esse, simul judicare nequeat, idem non esse [...] Impossibile igitur sibi repraesentare nequit, consequenter nulla ejus datur notio.- e contrario *Possibile* semper est *aliquid*, eidemque Semper notio respondet.- Similiter, Id, cui aliqua respondet notio, possibile est".

<sup>17</sup> C. Wolff, *Ontologia*, § 243: "Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur Res, quatenus est aliquid; ut adeo Res definiri possit per id quod est aliquid. Unde apud Scholasticos et realitas et quidditas synonyma sunt. Eg. arbor et ens dicitur et res; ens scilicet si existentiam respicis; res vero si quidditatem, sive quod sit aliquid".

<sup>18</sup>A. G. Baumgarten, *Metaphysica* (Hildesheim: Georg Olms, 1963), §53-54: "Illud est actuale, hoc non ens (nihil) privativum (mere possibile) vocatur [...] aut est determinatum, qua omnes affectiones etiam in ipso compositibiles, aut minus [...] Possibile praeter essentiam"

<sup>19</sup>C. Wolff, *Ontologia*, §174.

intra- e inter-entitativa del *esse* sobre la esencia (acto y potencia, respectivamente, en consigna transcendental):

- Inter-entitativa: el *esse subsistens* prima sobre el complejo *cum his* onto-eidético subsistente (*compositum ex essentia et esse subsistendi*), por consiguiente, sobre el *esse habens*.
- Intra-entitativa: *ad intra*, en el complejo *cum his* onto-eidético (ente creado), el *esse habens* es anterior a la *essentia recipiens* (*esse est prima rerum creatarum*).

La clave transcendental de lectura de la composición acto - potencial (*esse* + *essentia*) afianza una **homeostasis onto-eidética** que repele la auto-suficiencia de la posibilidad y conjura la reductiva concepción del *esse* como *esse actualis existentiae* (Cayetano): no hay puras esencias auto-consistentes, ni el *esse* debe entenderse como desnudo *factum essendi*, esencia y *actus essendi* se hallan en recíproca incardinación. La simbiosis intra-entitativa de esencia y *esse* es completa, co-principios integrales de contingencia finita, semblanza transcendental de la creatura como *compositum ex essentia et esse*: la esencia se ordena al *esse* cual *potentia essendi* y este a la esencia como *actus essendi*. En delineación entitativa, el *esse* se declara *complementum suppositi*: el *suppositum* circunscribe a forma sustancial (exonerada o no de hábito hilético individuante), accidentes absolutos (*forma informans secundum quid: esse in alio vel inhaerentiae*, el accidente absoluto no es su misma *accidentalitas ad substantiam* sino *ens formaliter ad se*) y relativos (*esse ad alium vel adhaerentiae*: el accidente relativo es su *accidentalitas ad fundamentum* - sustancia o accidente absoluto- en tanto *ens formaliter vel essentialiter ad alterum*) y *esse subsistentiae*.

En el orden transcendental, el *esse* se inscribe en el *suppositum*, si bien no cabe *identitas suppositi et esse* por envolver aquel, además del principio de subsistencia, a la esencia (identidad *suppositum* - *esse* privativa de la esfera divina en la que esencia y *esse* se funden, o en la que el transcendental *ens*, concebido como esencia *entificada* por el *actus essendi* -implícita referencia a un *esse habens in essentia*- hallaría difícil acomodación). El compromiso entitativo de esencia y *esse* puede juzgarse matizable composición *ex his, improprie loquendo*, pues la auténtica

composición (*compositio ex his sensu stricto*) remite a un complejo abonado al mismo régimen de ser que los principios constitutivos, acoplados como acto y potencia (*compositio ex his → aliquid tertium ex duobus*, ley de composición interna al dominio algebraico entre cuyos elementos opera -trama de coordinación esencial-), y en rigor, la yuxtaposición de *esse* y *esencia*, elementos de diversa tesitura (extrínseco el *esse* a la órbita predicamental, donación externa), prescribirá (pseudo)-composición *cum his* ( $\rightarrow$  *ipsum esse et aliquid aliud*) bajo un prisma esencial.

Así pues: *ens (finitum quantum ad esse) = compositum ex his in ordine entitatis (compositum ex essentia et actu essendi)*. Razón de creaturalidad en la metafísica energetista: complejidad *cum his* onto-eidética (= *ex his improprie loquendo* o en el orden entitativo de *esencia* y *esse*: *compositum cum his subsistens*). El *esse* no es *de ratione (speciei) suppositi*, aunque sí *de ratione entitate suppositi*. Si por *suppositum* se entendiese (*materialiter*) al *singulare in genere substantiae (individuum naturale)* o a la forma separada, entonces: *compositum cum his = suppositum + esse*.

Acto y potencia se recodifican en la dimensión sustancial del *suppositum* como forma y materia. La forma opera en la línea de constitución sustancial sobre la materia según un *esse formae*, asumible como *forma simpliciter informans (formalis actus materiae = actus simpliciter informandi materiam)*, concomitante al *esse* que se cierne en el plano entitativo sobre la *esencia* en conjetura de *actus essentiae*. También la finitud en la inspección sustancial del *compositum ex actu et potentia* respecto al principio actual (forma) denota su contracción por un principio potencial receptivo -*forma recepta in materia- (ens substantialiter finitum -compositum ex actu-forma substantiali et potentia-materia- = ens finitum quantum ad formam)*, como procediera en la solución transcendental de ajuste o complementación acto - potencia: *ens transcendentaliter finitum (compositum ex actu-esse et potentia-essentia) = ens finitum quantum ad esse*.

Dos niveles de subsistencia (subsistencia implícitamente alusiva al mismo *esse -esse subsistens-*, o a un *esse habens in essentia*, acto de ser ejercido sobre una *natura* sustancial como *principium subsistendi*) con identidad o no de *suppositum* y *esse*, bisegmentado el nivel de no identidad o composición *cum his essentia + actus essendi* (reiteremos, impropia composición *ex his*, considerado el *suppositum*, no en su especificidad sustancial, sino en su dimensión transcendental de *ens finitum*):

- **Teosfera** (ontosfera): nivel de trascendente subsistencia óptica. Subsistencia del mismo *esse* en infinitud, sin contracción esencial (repugnancia a la composición *cum his*): *Ipsum esse subsistens*, metafísica energetista fiel a la sentencia de Éxodo 3, 14 (*Ego sum qui sum*).
- **Morfosfera** (onto-eidosfera): nivel de transcendental homeostasis y subsistencia onto-eidética (*esse habens in essentia*: si *ens* → *esse habens*, la criatura es *ens*; Dios, *esse*, no *proprie ens*). Subsistencia, no del *esse*, sino del sustancial *ens* (*ens subsistens*: *finitum quantum ad esse*, por encubrir la entidad un *esse subsistentiae*, *esse* limitado esencialmente en contraste al *esse subsistens*). Nicho óptico, por tanto, del *compositum cum his subsistens*. Subsiste una esencia *entificada* (*ratio quod essendi*) por el *actus essendi exercito* como *principium subsistendi*, *ratio quod essendi* funcional cual *esse habens* o *actus assimilandi ad esse subsistens*. Interposición *cum his* de esencia y *esse* en un *suppositum*. Sector creatural con dos hemisferios:
- Horizonte ontológico suprasensible de subsistencia mórfica sin ocasión individual (sustancial infinitud formal por exención material, abolición de complejidad *ex his* de orden esencial / transcendental finitud óptico - entitativa por coalición *cum his* onto-eidética). *Forma subsistens* = *compositum ex ipsa forma substantiali et actu essendi (esse subsistendi)*, abstraídas formas adventicias del supósito. En abstinencia natural de hilesis, comparece la forma excusada de indumento potencial en el orden sustancial de conformación del *suppositum*, desvelando al *ens infinitum quantum ad formam* por no auspiciar una *forma habens*, severamente confinada en una materia signada. Se advierte aquí la exclusiva agregación *cum his* (*ex his* en la inepción entitativa del supósito) que soporta la condición de creaturalidad de la sustancia separada

*Ens infinitum quantum ad formam = compositum in ordine entitatis ex sola forma (substantia separata) et esse*

- Hemisferio ontológico sensible de endémica subsistencia hilemórfica individuada (finitud formal por complejidad *ex his* sustancial y finitud óptica por cohesión *cum his* supositiva). *Compositum ex his subsistens = compositum ex materia + forma simpliciter informans et actu subsistendi. Esse habens (in potentia transcendentali: esencia) revelador de heterogeneidad ex his en el orden entitativo (esse receptum in essentia) y forma habens (in potentia substantiali: materia) delatora de cópula ex his de orden esencial (forma recepta in materia signata quantitatae: forma simpliciter subsistendi en virtud de un actus essendi exercito sobre el conjugado ex his de forma simpliciter informans y materia individuante, no forma simpliciter subsistens). El ente finito quantum ad formam recaba dual composición ex his, en las líneas transcendental y sustancial*

*Ens finitum quantum ad formam = compositum in ordine entitatis ex composito in ordine essentiae (materia signata + forma simpliciter informans) et actu essendi = unitas entitatis ex unitate compositionis substantialis et esse, o bien: unum ex his en el orden transcendental de unidad ex his en el orden sustancial (unum per se forma informante + materia) y esse.*

En suma: *compositum cum his* de unidad sustancial compleja *ex his* y *esse*.

Niveles ontológicos  $\left\{ \begin{array}{l} \text{Esse subsistens (infinitud quantum ad esse)} \\ \text{Esse habens } \left\{ \begin{array}{l} \text{Forma subsistens (infinitud quantum ad formam)} \\ \text{Forma habens (finitud quantum ad formam)} \end{array} \right. \end{array} \right.$

Variedades de *compositum cum his subsistens: forma + esse subsistentiae = forma subsistens* (hemisferio onto-mórfico) / *compositum ex forma et materia + esse subsistentiae = compositum ex his subsistens* (hemisferio onto-hilemórfico).

La infinitud respecto al principio actualizante en las vertientes sustancial o transcendental de composición *ex his* sugiere una condición límite de impronta nouménica. En el límite ( $\lim_{n \rightarrow \infty}$ ), el *compositum ex actu et*

*potentia* con el principio energético en oficio predicamental de *forma* (*compositio ex his* en el orden esencial de conformación del *suppositum*) o transcendental de *esse* (impropia *compositio ex his* en el orden entitativo de constitución del *suppositum*), adquiere cualitativa o intensiva infinitud en relación a dicho principio, infinitud formal (*forma subsistens: ens infinitum quantum ad formam*) u óptica (*in entitate: esse subsistens: ens -improprie loquendo- infinitum quantum ad esse*). El límite, en definitiva, supone una fuga de la entidad *ad infinitum* relativa al principio actualizante del compuesto *ex his* acto-potencial que sea el *suppositum* en la directriz de evaluación acometida (sustancial o entitativa), absolviendo al acto de constricción potencial. Obviamente, el acto - límite sería de calidad ontológica diversa al acto inmanente en la serie entitativa o sustancial de composición *ex his* que acota superiormente (el límite es externo al dominio del conjunto de elementos compuestos en divergencia a él:  $\forall \varepsilon_0 > 0, \exists n_0 \in \mathbb{N} / \forall x_n, n \geq n_0 \Rightarrow |f(x_n) - L| < \varepsilon_0$ ).

La condición asintótica del nóumeno se insinúa (la entidad es asintótica respecto al fenómeno de ser) en la *forma* o el *esse* subsistentes, fraguando la distópica pretensión de un dominio metasensible sobre el marco hilemórfico, una franja creatural superior a la sensible, netamente mórfica, sin tangencia o intersección plausible entre ambos sectores de la creación, y una esfera solipsista de transcendente subsistencia óptica (*esse subsistens*) más allá de la zona de transcendental *esse habens* en pulsión subsistencial (transcendental *ens infinitum quantum ad formam* por directa irradiación *cum his* de *esse subsistentiae* a la forma).

Forma subsistente (metasensible) y *esse subsistens* (divino) son *vooúμενα* (término que Platón reservara a los *noetones* en *Timeo* 51b, ahora desvirtuados onto-epistemológicamente, apenas con cometido sintético - regulador en la sintaxis cognitiva, no tanto *intelligibilia* cuanto *trans-intelligibilia* o meros *rationabilia* -*Vernunftwesen*-). La subsistencia en acto de la forma anhilética o del *esse*, principios energéticos en las escenas quiditativa (*forma essendi*) y transcendental (*actus essendi*), aboca a la ilusión gnoseológica que encarna el *vooúμενον* en traza de *Grenzbegriff* (si la delineación de los límites -*Grenzbestimmung*- de la razón humana demanda una retroindagación crítica de fundamentos *a priori*, la

limitación *-Einschränkung-*, conocimiento indeterminado que no se extingue jamás por completo, se abre a la *cognitio a posteriori* "por medio de aquello que, en todo saber, nos queda siempre por saber"<sup>20</sup>). El nóumeno como concepto de objeto indeterminado se perfila *Grenzlinie* que separa la ensidad de la fenomenalidad del ser: la ensidad se desmarca franqueando la frontera de la experiencia posible, dejando del lado de las formas *a priori* de la sensibilidad al objeto transcendental (concepto determinable de objeto mediante condiciones formales de intuición sensible). Los límites ontológicos de divergencia [ $f(x_n) \rightarrow \infty$ , en forma o *esse*] de las series creaturales de composición *ex his* hilemórfica y *cum his* - supositiva (no identidad *esse / suppositum*) devendrán límites conceptuales - epistemológicos (ideas transcendentales de razón pura: *entia rationis ratiocinatae*). La infinitud *in forma* o *in essendo* no es en metafísica *E* una disyuntiva modal del *ens univocum* sino una metafenoménica posición límite de secuencia del *ens aequivocum*.

El *límite* exime al acto en el *compositum ex actu et potentia* de la *limitación* impuesta por esta última en el orden sustancial del *unum per se* hilemórfico o en el orden supositivo del *unum cum his* onto-eidético (ontomórfico), depurados así forma y *esse* en su segregación como conceptos de "objetos" indeterminados (*noúmena*) en los planos de composición *ex his* (esencial) y *cum his* (*ex his* entitativa), respectivamente: la forma subsistente queda fuera del campo de sensibilidad, la inteligibilidad *per / in se*, no *per medium intelligendi* o *in medio intelligendi* (especie inteligible) de la forma pura apunta en la dirección de una forma intuible, no abstraible (*conversio ad phantasma* y tránsito no inferencial a la *res* sensible: la posesión representativa del *esse cognitum* es también

---

<sup>20</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Akademie Textausgabe* III (Berlín - New York: Walter de Gruyter, 1970), A 758 / B 786. Las ocasionales limitaciones de nuestro conocimiento pueden salvarse por indagación *a posteriori* en el decurso de la experiencia, más sólo puede vislumbrarse un conocimiento acabado de las *limitaciones necesarias* en la conciencia de los *límites* de todo conocimiento posible en base a fundamentos *a priori* subyacentes a la estructura de la razón. Al conocer la *delimitación* (*Begrenzung*) del alcance y contenidos de la razón, se conocen sus *limitaciones* (*Schranken*). Hume habría impuesto *limitaciones* (*einschränkt*) al entendimiento, sin asignarle *límites*. El concepto-*límite* de nóumeno sería necesario para no extender la intuición sensible a las *cosas-en-sí-mismas*, *limitando* así la validez objetiva del conocimiento sensible (*KrV*, A 767 / B 795).

remisión al ser extrapsíquico de la cosa por cuanto el concepto refiere la perfección del sujeto tanto como su actualidad y la intencionalidad de la operación - acto cognitivo) por absolución de materia individuante. Unido a un cuerpo pasible, nada puede inteligir en acto el entendimiento humano sin acudir a los fantasmas. La alentadora promesa de un estado de naturaleza restituida, atrás el cuerpo, en el que alcance a contemplar (deiformemente, *ex natura potentiae*, afín a la nóesis angélica) las cosas *inteligibles en sí mismas*, sin mediación abstractiva de *species*, excede la invocación del objeto transcendental en curso hacia la *cosa-en-sí*, marginada de la experiencia posible *pro statu isto*: anhelo de recuperación de emetropía gnoseomórfica original, prelapsaria, la intuición intelectual a la que Kant confía el valor positivo del noúmeno (la *culpable desobediencia* ante el fruto prohibido de *Eitz HaDa'at tov V'ra* deparó a la estirpe adamita una *caída gnoseológica* con la pérdida de capacidad de intuición intelectual, ese descenso a la sensibilidad y la condena al tamiz abstracto de lo fenoménico en formas puras de inteligibilidad para purgar el pecado cometido contra la fuente de vida es la *beirurim*). El *esse* puro es exiliado del campo de inteligibilidad por extraño a la entidad, ajeno a la *ratio entis* (*ens* es extremo *primum cognitum*: la razón de inteligibilidad reside en la esencia *-quod est-*, no en el *esse*, que sólo notifica común actualidad, pero el *transcendente esse subsistens* no envuelve esencia *transcendentalmente* entificada *-ens-* por un *esse habens*: la diferencial *ratio entis* encomendada a una esencia privativa provee la *ratio intelligibilitatis*, no lo hace la comunísima *ratio essendi*). Relevante el antagonismo al paradigma univocista que sume en el comunísimo *ens* a Dios y las criaturas, independizada la metafísica de la teología como ciencia del *ens (univocum) in quantum ens*.

Es la potencialidad de la esencia como función multiplicadora en el complejo energo-dinámico la que se presta a límite en la línea entitativa de composición, no el acto (principio unificador). El límite opera entonces sobre el elemento sustancial del compuesto *cum his*, no sobre el *actus essendi* ( $\lim_{n \rightarrow \infty} esse = esse$ , por su misma calidad de *esse commune* o *actus subsistendi*). Es la esencia el elemento discriminante, las criaturas se diferencian por su esencia, en el grado de participación del *esse habens*

como semejanza del *esse subsistens*, esto es, se diversifican en virtud del modo de asimilación al ser subsistente, no en el mismo *esse*, común a la pluralidad de entidades creadas como nudo acto subsistencial de asimilación):

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \text{compositum ex}_{\text{ordo entitatis}} \text{essentia et esse} \\ = \text{compositum ex}_{\text{ordo entitatis}} (\lim_{n \rightarrow \infty} \text{essentia}) \text{ et esse}$$

Operativo en la franja sensible, el límite es recurso de promoción al horizonte suprasensible de desnuda subsistencia mórfica:

$$\lim_{n \rightarrow \infty} [\text{compositum ex}_{\text{ordo entitatis}} \text{actu (esse) et composito ex}_{\text{ordo essentialis}} \text{actu (forma)} \\ + \text{potentia (materia)}] \\ = \text{compositum ex}_{\text{ordo entitatis}} \text{actu (esse) et } \lim_{n \rightarrow \infty} [\text{composito ex}_{\text{ordo essentialis}} \text{actu} \\ - \text{forma et potentia} - \text{materia}] = \text{compositum ex}_{\text{ordo entitatis}} \text{forma et esse} \\ = \text{forma subsistens}$$

En el estrato anhilético, el límite es vehículo de progresión al atrio subsistencial del *esse* puro:

$$\lim_{n \rightarrow \infty} [\text{compositum ex}_{\text{ordo entitatis}} \text{actu (esse) et potentia simplex (forma separata)}] \\ = \text{compositum ex}_{\text{ordo entitatis}} \text{actu (esse) et } \lim_{n \rightarrow \infty} (\text{forma separata}) \\ = \text{esse subsistens}$$

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \text{compositum ex actu et potentia} = \text{compositum ex actu et } \lim_{n \rightarrow \infty} \text{potentia} \\ = \text{actus (in ordine compositionis) subsistens}$$

El *actus subsistens* corresponde a *ipsum esse* o a un *compositum cum his* (un *ens*, *suppositum* o compuesto *ex actu et potentia* en el rol transcendental de tales co-principios) infinito respecto al principio actual de orden sustancial.

Como el elemento potencial en designio transcendental (*essentia*) puede ser, a su vez, complejo *ex his* sustancial (*unum* sustancial *ex forma informans et materia signata*) o forma pura (*substantia separata*), « $\lim_{n \rightarrow \infty} \text{potentia}$ » dispensaría al principio actual de composición *ex his* en signatura esencial (aliviado de limitación potencial, por ende), exponiéndolo directamente al *esse* en suplencia de la potencia cribada.

El límite no extrae al acto del *compositum ex actu et potentia*, expurgado en subsistencia abscisa, lo transpone a un dominio ontológico diferente al

del *compositum*. No es el principio actual de la serie de composición *ex his* (*ordo essentiae / ordo entitatis*) que el límite acota lo subsistente en acto al desprenderse de la potencia contrayente, sino un acto genéticamente distinto del principio actualizante en el estrato ontológico superado: la *forma simpliciter informans*, en cuanto tal, está esencialmente ordenada a la materia en la unidad sustancial de hilemorfosis, no puede subsistir separadamente (sostenida por el *esse subsistentiae* en cadencia creatural, se comporta genéticamente como *forma simpliciter subsistendi*, no apta naturalmente para desempeñarse como *forma simpliciter subsistens*).

La homeostasis de principios solidarios en conjunción *cum his* se extiende a los elementos concurrentes en la *ex his* (en otros términos: la composición *ex his* en los meridianos esencial o entitativo entraña homeostasis de principios sinérgicos): la *forma subsistens* no es *aptitudinaliter forma informans* que pudiera subsistir solitariamente, excusada de compromiso ontológico con la materia, sino una forma genéricamente dispar, sin disposición natural a informar una materia (el alma humana detenta una posición ambivalente, sobrevive a su trance hilético, aun sin integridad sustancial, sería una anómala *forma subsistens* lacerada por ínsita *unibilitas ad materiam*). El *actus essendi* no puede cumplir el papel de *actus subsistens*, está predispuesto genéticamente como *actus subsistendi* a una esencia a la que entifica en finitud o infinitud *quantum ad formam* (simbiosis transcendental *esse - esencia*, inviable el *esse habens* en disociada subsistencia: la cancelación de la esencia en el compuesto *cum his* no haría aflorar al *esse subsistens*, censurable inmanencia de Dios en la criatura. Abstracta emergencia de una semejanza divina, insubsistente sin modulación esencial, inseparable como acto inespecífico de asimilación al ser subsistente (lo inmanente al ente creado no es el *esse subsistens* sino una semejanza del *esse subsistens*, tal sería el *commune esse subsistentiae* expugnado como *actus assimilandi*).

Si el *esse tantum* parece tener expresión real en regencia divina, el *esse commune* no la tendrá sino en comunión con una esencia (*esse habens in essentia*).

Suplementaria solución de creaturalidad: no identidad de *suppositum* y *natura* por disruptiva desviación real de *natura* y *esse subsistentiae* en el supósito [el *esse* pertenece *formaliter* al *suppositum* o en tanto este incluya la *formalis ratio qua subsistendi* del *subiectum subsistentiae* o

*suppositum* material (sustancia) *de eo quod subsistit*. In omnibus rebus creatis, la supositalidad adjunta a la *natura* individuada o específica y su cortejo de inherencias el *esse* en el *modus essendi per se* típico de la sustancia *-esse subsistentiae-*<sup>21</sup>.

### 3.2. *Ars subtilior*: metafísica dinamicista disyuntiva ( $\Delta$ )

El patrón univocista del ente (*ens univocum*) no contempla la infinitud como intensiva pulsión nouménica de la entidad sino como intrínseca disyuntiva de la misma, contrapuesta a la finitud, con lo que el ente finito se constituirá *secundum disiunctionem* respecto al infinito, no *secundum assimilationem*.

De hecho, la fórmula «*actus essendi*» es inadmisibile para metafísica  $\Delta$ , confusa, cuando menos, habida cuenta la dicotomía basal de ser *extra animam*: *esse simpliciter essentiae / existentiae*. Asomamos a una ontología modal frontal a la onto-teología analogista (*ens aequivocum*) que rehúsa la concepción del *esse* como *actus assimilandi* en favor del régimen dual de ser, intencional y actual, que instancia el *esse simpliciter*, o la doble realidad asociada al *esse extraintelectivo* (*realitas* de la esencia en su *esse secundum quid* / radical realidad amparada en el *esse simpliciter existentiae* que en el orbe sensible traducirá una *reitas*): el *ens univocum*, la esencia comunísima participada *in quid* por cuanto existe (exceptuando a *propriae passiones entis* por continencia unitiva con interna diferencia formal *ex natura rei* y *passiones disiunctae entis* por continencia virtual con distinción modal), Dios y lo creado, se proyecta en acto endógenamente afectada por *modi intrinseci*.

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *Quaestiones Quodlibetales*, q. 1, ed. Leonina XXV/1-2, a. 2, co: "Nam in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et ipsum esse angeli est praeter eius essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam"; *Quodlibet* II, q. 2, a. 2: "De supposito materialiter sumpto, scil. de substantia individua seu subiecto subsistentiae: de eo quod subsistit. — Suppositum vero formaliter acceptum, quod includit rationem formalem (nempe subsistentiam) qua suppositum materialiter acceptum est subsistens, in omnibus rebus creatis, etiamsi non componantur ex materia et forma (ut in Angelis), differt realiter a natura etiam individua, quatenus ipsi adiungit existentiam".

El *primum scibile* será el *ens in quantum ens* (*primitas communitatis* en su univocidad prepolarizada), en descenso abstractivo a la *quidditas rei sensibilis*, tales registros sugieren la *realitas secundum quid* metafísica del *ens* (indiscriminadamente participada por los actos diseminados del panorama ontológico global favorecidos con una transcendental *aptitudo ad existendum -essentialis existibilitas-* que, en el caso del *ens infinitum*, se torna *essentialis existentia*) y de una *natura communis* (genérica o específicamente participada por colecciones de singularidades actuales). Como el transcendental *ens*, el hipostasiado predicamento *natura communis* requiere intrínseca modalización en su confesión existencial.

La individuación deja de ser una *signación física* restrictiva del ente hilemórfico, subvertida a *incommunicabilitas suppositi* en el contradominio inmaterial, para ser una intrínseca *modalización metafísica* generalizada en el escenario creatural (el *quale* intrínsecamente modulador del *ens univocum* que sea la *passio disiuncta* lo será para la *natura communis* la haecceidad, *ratio singularitatis signatae per aliquid intrinsecum naturae: passio disiuncta = modus intrinsecus entis / haecceitas = modus intrinsecus essentiae vel naturae*. La esencia más general (*ens*) y la específica (*natura communis*) resultan internamente moduladas por *quale intrinsecum*, y así, la infinitud *in entitate* (*ens infinitum*) concerniente a la divinidad podría estipularse *haecceitas* divina, si bien se trata de la única esencia *de se haec*, perfilándose así dos niveles de entidad, atendiendo, no tanto a la subsistencia del mismo *esse* o a la que procure un *esse* genéticamente diverso del anterior, investido *principium subsistendi*, que se preste a analogía de proporción y sea compatible con una esencia en cooperación *cum his*, cuanto al carácter singular (o no) prendido al *esse simpliciter essentiae*, congruente demarcación en una metafísica de franca vocación dinamicista:

- *Essentia de se haec (singularis de se)* o ente esencialmente existente (*existentia est de conceptu Dei*).
- *Essentia de se indifferens ad singularitatem*, ente esencialmente *existibile*, apto por esencia a la existencia, aunque *neuter ex se* e indiferente de suyo a ella, por serlo a su condición ontológica última de posibilidad, la individualidad, en un marco de austera contingencia. *Essentia no singularis de se*, sino *singularis per aliquid*

*intrinsicum essentiae* [el *aliquid intrinsicum* es el *modus intrinsicus essentiae*, de manera que la *divinitas* sería *singularis per se*, mientras la *creaturalitas* es *singularis per intrinsicum* (*per modum intrinsicum naturae communis*)].

Adviértase el acusado enfoque esencialista de la ontología  $\Delta$  por inversión del axioma de prioridad del acto sobre la potencia: la potencia es esencial (*esse essentiae* como *modus essendi*) y cronológicamente anterior al acto. Si la preeminencia esencial (*prior in natura*) aboca a la potencia como *modus entis*, incoando la *διάστασις esse essentiae / esse existentiae* u otras variantes (potencia objetiva *ad esse proprium vel primum esse* -estadio: *ens ante actum creationis*- / potencia subjetiva *ad esse secundum quid, non proprium, quasi extrinsecum*), la precedencia temporal (*prior in tempore*) conduce a la noción de potencia como principio o *conditio entis* (*absolute*), arraigada en la partición: *propter aliud esse / esse propter quod aliud est*<sup>22</sup>.

La distinción aristotélico - tomista potencia irracional (*natura ad unum*) / potencia racional (*ratio ad opposita*) se redefine por supremacía de la voluntad (potencia simpliciter rationalis), el intelecto no lo sería por su faceta pasiva (concurso del objeto en la génesis del acto cognitivo testimonial de la receptividad de un intelecto paciente) y su *modus eliciendi* (*determinatum ex se ad unum: ad actum cognoscendi*), en

---

<sup>22</sup> Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, q. 2, ed. Vivès VII, 536-543. Potencias objetiva y subjetiva obedecen a una "divisio entis per actum et potentiam", no a una "divisio generis per differentias essentielles". Añade Escoto: "Sed est magis subiecti per passiones oppositas, quae dicunt modum illius subiecti" (539). Es decir: *passio disiuncta entis = modus intrinsicus entis*. "Cum omnis actus formalis sit esse, extendendo esse, et esse aliquod potest esse alicuius, vel simpliciter, vel secundum quid; sive proprium, vel sive non proprium, sed quasi extrinsecum". El *esse simpliciter* señala a la potencia objetiva ("potentia ad esse proprium et simpliciter illius quod est in potentia ... est cuiuscumque essentiae substantialis vel accidentalis ad primum esse, et fundatur in illa essentia, cuius est illud proprium esse"), el *esse secundum quid* a la subjetiva ("potentia ad esse secundum quid, sive non proprium ... ad esse extrinsecum quasi et secundum quid illius, quod est in potentia ad illud esse ... non est cuiuslibet entis, quia non est nisi illius, quod praeter esse proprium natum est recipere aliud esse ab alio"). Por su parte, los dos polos de la potencia como principio (*propter aliud esse / esse propter quod aliud est*) son *conditiones entis absolute*, no de la entidad metafísica o la natural (*non contracti ad metaphysicum vel naturalem*), se trata de *relationes causati et causae*.

contrapartida a la espontánea voluntad, indeterminada *ex se ad opposita* (*actus volendi / actus nollendi: voluntas potest se determinare*)<sup>23</sup>.

El límite hace divergir a la infinitud intensiva a la entidad en metafísica  $\Delta$  ( $\lim_{n \rightarrow \infty} \text{ens finitum} = \text{ens infinitum}$ ), no sustrae el *esse* a la contracción esencial, como sucediera en el programa energetista, evocando la posición nouménica:  $\lim_{n \rightarrow \infty} \text{ens (finitum quantum ad esse)} = \text{ipsum esse}$ . En el patrón *E*, el límite se aplica al transcendental complejo *cum his* como una operación supresora de composición (razón creatural), en el plan  $\Delta$  se ciñe a la entidad modificando su polaridad sin puntos intermedios:  $\Delta$  emplea el límite sobre el *ens* conduciendo al *ens* bajo modalidad disyuntiva (*ens* es *univocum*: verdadera ontología); *E* lo aplica al *ens* (compuesto *cum his*) para saldar el *purus esse*, ya no el *ens*, pese a las difundidas fórmulas anfibológicas (*ens per essentiam*, ...) aquí rechazadas (en el límite, *ens* no tendría el mismo significado que el *ens* limitado, *ens* es *analogon* o *aequivocum*: onto-teología con distorsionada homotecia).

Para el *ens infinitum*, la misma infinitud como *passio disiuncta entis* es *modus intrinsecus essentiae* o positiva razón de incomunicabilidad *ut quod* (la divinidad es incomunicable *ut quod de se*, una esencia singular *de suo*) y *simpliciter* incomunicable *ut quo*, aunque diversificada nocionalmente en razón de una *proprietas personalis (formalis ratio per se subsistendi incommunicabiliter ut quo)* privativa de cada figura hipostática. La *circumincessio*, recíproca presencia trinitaria, comporta *ordo originis* en "simultaneidad opuesta" (los supuestos de la misma naturaleza o correlativos no guardan entre sí *prioritas naturae* sino *simultas essentialis*<sup>24</sup>; no hay diversificación de *essentialia* en el círculo

<sup>23</sup> Duns Escoto, *Reportatio Parisiensia*, IA, d. 39-40; *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, q. 15, ed. Vivès VII, n. 35: "Sed quomodo faciunt praedicta ad intentum Aristotelis, qui differentiam dictam non ponit inter naturam et voluntatem, sed inter irrationalem potentiam et rationalem, per rationalem intelligens solum intellectum, ut videtur secundum supra allegata?".

<sup>24</sup> Duns Escoto, *QQ. Quodlibetales*, q. IV, a. 1, n. 6, ed. Alluntis, 126: "Quando sunt aliqui ordines alterius rationis, quorum unus non includit alium nec praexigit nec coexigit necessario illum, potest iste esse sine illo, imo cum simultate opposita illi ordini. [...] ordo durationis et naturae sunt tales quod ille qui est naturae non includit illum qui est durationis, nec necessario praexigit sive coexigit; ideo potest esse sine illo. Patet etiam ratione: quia nunquam est impossibilis separatio, nisi per hoc quod hoc includit sive necessario coexigit illud; nunc autem, ordo naturae sive essentialis et ordo originis sic se habent quod ordo originis non semper includit ordinem essentialem, nec ipsum necessario praexigit nec coexigit; ergo potest stare simultas

divino, únicamente de *notionalia*: el régimen de procesiones *ad intra in divinis*, la propiedad personal que lo sustenta, denota orden de origen, no de naturaleza *-prioritas originis cum simultate naturae-*).

El *ens finitum*, en cambio, se articula en una terna de momentos estructurales por no ser la finitud pasión disjunta con oficio singularizante (ya se anticipó: la esencia del ente finito no es incomunicable *de se ut quod*, sólo *per modum vel quale quid intrinsecum*):

1. *Communitas entis y communitas naturae*. Si el ente infinito es incomunicable *de se ut quod* y *simpliciter* incomunicable *ut quo per aliquid positivum*, la polarización finita del *ens* prodigaría a esta esencia comunísima una razón de comunicabilidad *ut quod* expandida en el ámbito creatural: *ens* es *ratio quod essendi* para toda contingencia actual, fondo real metafísico de indiscriminada participación por las singularidades sujetas a generación y corrupción en el espacio - tiempo o externas a él, ingénitas e incorruptibles *quantum ad esse*, pero creadas *quantum ad fieri*. A la entidad, modalizada en finitud, sigue la específica comunicabilidad *ut quod* de una *natura communis*, provisión de realidad *secundum quid* impartida a colectivos de singulares co-específicos. La *formalis ratio speciei* sería *formalitas ultima* en un esquema estructural de *pluralitas formarum in unitate entis* que contrasta con la unicidad de forma sustancial en la *unitas entis*, abusiva opción ontológica energetista.

Disección del ente finito en internos estratos hilemórficos, muy apreciables en el viviente: cada *formalitas addita* funda un nivel formal de psiquismo que opera sobre el nivel inmediatamente inferior en binaria incardinación hilemórfica (el alma vegetativa sería eminente sobreforma para el complejo *materia prima + forma corporeitatis*, el alma sensitiva informa al sustrato hilético *cuero + forma vegetativa*, etc, hipostasiación de categorías del árbol porfiriano. En el tomismo, la solitaria *forma intellectualis* actúa sobre la materia

---

opposita ordini essentiali sufficit ad simultatem correlativorum; ergo possunt aliqua esse simul simultate correlativorum, quae est simultas essentialis, et tamen esse ordo originis inter ea".

pre-forme infundiéndole los diversos grados de psiquismo y aun aportando la forma somática).

2. *Singularitas* o incomunicabilidad *ut quod* de *natura singularis*<sup>25</sup>: la naturaleza común deja de ser indeterminada en su *unitas naturae* propia *ut natura (unitas naturae secundum se)*, para ser *natura individualis*, incomunicable *ut quod* (es decir, ya no *ratio quod essendi ulterius*). La sustancia singular puede designarse *suppositum* en tanto *ens per se subsistens incommunicabiliter ut quod*, si bien la singularidad retiene un índice residual de comunicabilidad por adscripción ontológica (recíproca implicación *ens ontologicum ↔ comunicabilitas*): la *comunicabilitas ut quo* por *ratio quo essendi ulterius*. Sería, pues, la sustancial naturaleza individuada en su *unitas numeralis, ens per se subsistens incommunicabiliter ut quod, comunicabiliter ut quo*, expectante de un grado de ultimación supra-ontológica, ulterior a la finalización ontológica que supone la singularidad y a la existencia comunicable conexas. La singularidad reporta la *ultima actualitas formae*, acabada confección ontológica, sin ser la *haecceitas* en sí un *quid additum*, pues en nada modifica formalmente a la naturaleza que modula, únicamente la incomunicabiliza *ut quod*, deponente de su condición de *ratio quod essendi ulterius* por fraccionamiento numeral de la infranumérica unidad metafísica de naturaleza (*unitas in re realis minor unitate numerali*)<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Duns Escoto, *Commentaria oxoniensia* I, d. 23, q. un., n. 4, ed. Collegi S. Bonaventurae, 937-938. Comunicabilidad *ut quod*: comunicación *total* en el orden del ser (*comunicabilitas ut ratio quod essendi*), predicando el concepto superior del inferior (la *animalitas* se predicaría así de la *humanitas*, etc). El límite a esta comunicabilidad lo impondrá la *singularitas*, por no ser *ultima formalitas addita* sino *ultima actualitas formae*, no un *quid proprium* en el orden sustancial cuanto un *quale quid* que incomunicabiliza todo lo comunicable *ut quod*, todo cuando envuelve la naturaleza común.

<sup>26</sup> Duns Escoto, *Ordinatio* II, d. 3, q. 1, n. 7 - q. 2, n. 4, ed. Vaticana VII, 396-417: "Aliqua est unitas in re realis, absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae unitas est naturae secundum se; et secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem; non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singularitatis [...] Concedo igitur conclusiones istarum rationum, quod necesse est per aliquid positivum intrinsecum huic lapidi, tamquam per rationem propriam, repugnare sibi dividi in partes subiectivas; et illud positivum erit illud quod dicetur esse per se

La *formalis ratio speciei* (o la *species specialissima*) será *ultima formalitas addita* según el plan de hipostatización categorial anunciado, razón formal última de comunicabilidad *ut quod* para la esencia. La *singularitas* importa *ultima realitas (realitas secundum quid) formae*, sin gravar en sí *quid - formalitas* sino *quale - modus intrinsecus formae*, positiva razón modal de incomunicabilidad *ut quod* para la naturaleza común<sup>27</sup>. La existencia comunicable sería *ultimus actus (extra coordinationem praedicamentalem)*<sup>28</sup>. Pendiente aún de resolución la comunicabilidad *ut quo* del singular en un momento extra-ontológico posterior.

3) *Suppositalitas (sensu stricto)* o incomunicabilidad *ut quo secundum quid de natura personata*<sup>29</sup> (*secundum quid*: doble negación, rescisión de comunicabilidad actual y aptitudinal<sup>30</sup> -nada constitutivamente positivo hay en el *suppositum* creado más allá de la singularidad-, no *simpliciter* incomunicable *ut quo* como era la divinidad). La sustancia individuada se comunica *per se ut quo in proprio supposito* (intrínseca

---

causa individuationis, quia per individuationem intelligo illam indivisibilitatem sive repugnantiam ad divisibilitatem".

<sup>27</sup> Duns Escoto, *Ordinatio* II, d. 3, q. 6, n. 15, 484: "Non est igitur 'ista entitas' materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est 'natura', —sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum; ita quod quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter. Nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas unde accipitur genus et realitas unde accipitur differentia (ex quibus realitas specifica accipitur), —sed semper in eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae".

<sup>28</sup> Duns Escoto, *Ordinatio* II, d. 3, q. 2, 421: "Dico quod ultima distinctio in coordinatione praedicamentali est distinctio individualis et illa est ultimum actum, per se pertinentem ad coordinationem praedicamentalem; sed ad hanc non per se pertinet existentia actualis; existentia autem actualis est ultimus actus, sed posterior tota coordinatione praedicamentali".

<sup>29</sup> Duns Escoto, *QQ. Quodlibetales*, q. XIX, ed. Vivès XXVI, n. 13, 429. Comunicabilidad *ut quo (communicabilitas ut ratio quo essendi)*: el individuo puede ser comunicado a la persona al modo en que la "forma" puede serlo perfeccionando a aquello que la recibe, transfigurándolo formalmente en *ens tertium*, en unión con lo recibido, respecto a aquello a lo que se comunica y a lo comunicado. La *ratio suppositi* (razón de subsistencia incomunicable *ut quo*, *ens per se subsistens incommunicabiliter* = persona, si su naturaleza es racional) añadiría a la incomunicabilidad *ut quo* constitutiva del *suppositum* la incomunicabilidad *ut quod* de la sustancia singular recibida.

<sup>30</sup> Duns Escoto, *Ordinatio* III, d. 2, q. 1, ed. Vivès XIV, n. 17, 121 "Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae".

*communicabilitas ut quo* consumada con *identitas naturae et suppositi*) o lo hace *per accidens ut quo in supposito alio* (extrínseca *incommunicabilitas ut quo* con *formalis dependentia naturae ad suppositum*).

Toda sustancial naturaleza individuada, incluso la *per se* impersonal (huérfana de incomunicabilidad intrínseca dado su carisma no espiritual y acabada en simple concreción espacio-temporal de *suppositum* singular), por su índole creatural, dice en sí misma una *fundamentalis ratio dependentiae* de un supósito extrínseco (esa potencial *communicabilitas extrinseca*, inaptitudinal para la naturaleza sustancial, es estigma de creaturalidad que, a la postre, justificará la *unio ordinis* del Verbo divino a su signada naturaleza humana), y aun incomunicada en acto en supuesto propio, conserva esa obediencial *communicabilitas extrinseca*. La fáctica incomunicación *ut quo per accidens* no cursa con identidad de naturaleza y supósito, obstruida por la entidad formal (*ens formaliter ad alterum*) que imputa la dependencia actual de ese supuesto: el *suppositum per accidens* no sólo englobaría a la naturaleza impropriamente incomunicada *ut quo* en él, también a la dependencia formal como *accidens relativum* (se trata de una incomunicación *per accidens*, esto es, por medio del accidente relativo que sea en sí la *dependentia naturae ad suppositum*), dependencia interpuesta entre natura y supuesto, trabando la identidad de ambos. La incomunicación *ut quo* de una sustancia singular racional en su integridad ontológica representa para ella la *ultima solitudo*<sup>31</sup> que atesora una *dignitas personalis* (la incomunicación *ut quo* tiene cariz axiológico, no ontológico).

#### 4. Más allá de la singularidad: subsistencia incomunicable

Un motivo teológico adyacente propicia la cristalización de una insurgente categoría, la persona, sustancia de naturaleza racional, para Aquino, a la que el mismo *actus essendi* conferiría el grado personal por su textura de *esse subsistentiae*, en la estela de la noción boeciana

---

<sup>31</sup> Duns Escoto, *Ordinatio* III, d. 1, q. 1, ed. Vaticana IX, n. 4, 5.

(*persona est naturae rationalis individua substantia*)<sup>32</sup>, que la metafísica dinamicista elevará sobre esas coordenadas ontológicas, adepta a la concepción de Ricardo de San Víctor (*rationalis naturae individua existentia / rationalis existentiae modum*)<sup>33</sup>, dilucidándola fuera de predicamentos recurrentes en las explicaciones físicas, entre ellos el convexo categorema basal (*οὐσία*), transgresión del contexto existencial de común *ἄνθρωσις* de ascendencia ricardiana: "persona est incommunicabilis habens existentiam in natura intellectuali"<sup>34</sup>.

La metáfora de la unidad luminosa de los tres soles en *Oratio* 31 (Gregorio de Nacianzo) solapa la idea de dinamismo vital, triple y uno, sin confusión ("Yo en el Padre, el Padre en Mí" -Juan 14, 11-): mutua posesión personal (co-penetración sin fusión ni mezcla -Juan Damasceno, *Expositio fidei* 8, 1-), íntima vida en unión por eterna y continua procedencia del Padre, *principio sin principio*, de Hijo y Espíritu en recíproca *inhabitación* (sociedad hipostática perfecta por unidad vital). De no darse una compensada *περιχώρησις* de las hipóstasis divinas, estas se limitarían mutuamente. Tomás de Aquino no emplea los teologemas *perijóresis* ni *circuminessio*, pero aborda la cuestión de la simétrica *in-existencia* de las personas divinas en *De Trinitate* (*Summa Theologiae* I, qq. 27-43). La

---

<sup>32</sup> Boecio, *Sobre la persona y las dos naturalezas* (Madrid: BAC 1979), 557. La tipología cuaternaria de naturalezas (*natura est earum rerum quae, cum sit, quoquo modo intellectu capi possunt*: naturalezas aprehensibles por el intelecto en su existencia / *natura est vel quod facere vel quod pati possit*: agente o paciente, dotados de la capacidad de acción o de la pasiva receptividad a la misma / *natura est motus principium per se non per accidens*: principio motriz *per se*, no *per accidens* / *natura est unam quanque rem informans specifica differentia*: diferencia específica restituyente de forma) remite la persona a la cuarta modalidad, subrayando su rol de predicado de sustancia, no de accidente, y aun entre las sustancias, no de las universales sino de las particulares [*Contra Eutychem et Nestorium* II. En *Studi sui trattati teologici di Boezio*, ed. C. Micaelli, 14-49 (Napoli: M. D'Auria, 1988), 82-84].

<sup>33</sup> Ricardo de San Víctor, *La Trinité (De Trinitate)* IV, 22. Edición bilingüe latín-francés. Introducción, traducción y notas de Gaston Salet SJ. (Paris: Du Cerf, 1959), 282-284: "persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia [...] persona sit existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum".

<sup>34</sup> Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 2, pars 2, q. 1, ed. Vaticana II, n. 378, 345: "Persona non tantum dicit incommunicabilitatem, sed dat intelligere naturam intellectualem in qua est, sicut individuum in natura communi. Dubito tamen, si dicat existentiam formaliter cum duplici incommunicabilitate, aut dicat tantum formaliter incommunicabilitatem, et existentiam in concreto tanquam modum habenti naturam, ut sit sensus: persona est incommunicabilis habens existentiam in natura intellectuali [...] Neque se habet natura ad suppositum sicut quo ad quod".

interpenetración hipostática de Padre e Hijo se comprende desde la total comunicación de la esencia divina del primero al segundo. Padre e Hijo se contienen uno al otro por la misma naturaleza de las procesiones divinas, *πρόοδοι* exquisitamente inmanentes (el término procedente permanece en el origen del que procede)<sup>35</sup>. La mutua *inhabitación* se concibe, entonces, desde el acto eterno de completa difusión de esencia en filiación o espiración, simplicísima donación de quien es *fons et origo totius Trinitatis*. Fundada en la simplicidad divina, la interposición personal va más allá de la unidad de esencia, ofreciendo un motivo complementario, el de la perfección del *esse ad* (la excelencia del *esse subsistens* único transfunde al *esse ad* triple, la perfección de la terna de *esse ad* en compenetración se fundamenta en la del *esse a se* o la esencia unitaria).

La noción relacional de persona como *relatio subsistens* sobre un *ordo originis* transluce la biunívoca inmanencia o interconexión de hipóstasis (una acoge a la otra en danza supracósmica de efusión vital que invita a la comunión social, a una sintaxis bilateral *personae ad personam*, lejos del impersonal dios dual del *Tao* atrapado en ideogramas por innombrable: Dios es camino de *unas personas a otras -circumincessio-* y punto de encuentro en el amor de *unas y otras -circuminsessio-*), erigida la persona divina en *subsistens relativum*, destacando la recíproca referencia de las hipóstasis como nexa inherente a la simbiosis donante. Cada persona se constituye en tal por correlación u oposición relacional a otra: el Padre, por su paternidad y espiración (Dios-*οὐσία* que se entrega a sí misma; Dios-*δύναμις*, fuerza del amor encarnado, expresión cósmica del Verbo en hábito humano; Dios-*ἐντελέχεια*, perfección consumada en el Espíritu). Para el Hijo se habla de *generación*, en su *ordo originis* alberga al Padre; *ekpóreusis* en el caso del Espíritu que abraza a ambos, aunque el apofatismo de Juan Damasceno no permite discernir la diferencia. Cardinales en la inteligencia de la circular inhesión son, en definitiva, dos ideas: *unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum* / la inmanencia de las procesiones conlleva la permanencia

---

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 42, en *Opera omnia*, ed. Leonina IV, a. 5, in c.

del término que procede en el de procedencia (El Hijo aloja al Padre, el Espíritu circunda a ambos)<sup>36</sup>.

En la metafísica aquiniana, la idea de existencia incomunicable parece antagónica a la subsistencia trinitaria de la naturaleza divina. No es la esencia el principio personificador (característica del *suppositum* es la subsistencia, agnada al *actus essendi*), la naturaleza racional aporta al supuesto la capacidad de ser persona, limitado el ser a la vida intelectual, *modus essendi* (= *modus vivendi*) conveniente al *actus essendi* retribuyente del estatus personal (para los seres inanimados, *esse est nobilius quam vivere*, no ocurre así con los animados: *esse viventium = vivere*. Pues bien, para la persona, *esse viventis = intelligere*)<sup>37</sup>. El *actus essendi* es un acto

---

<sup>36</sup> El desconcertante Dios único, mas no solitario, que pregona Henri de Lubac contra la discordia mundana. La *perijóresis* incorpora un matiz relacional a la unidad de esencia sin alterarla como fundamento ontológico radical. Las propiedades distintivas de las hipóstasis no son representativas de la esencia sino modos de existencia incomunicable indicativos de relaciones mutuas (la íntima unión permanente y total de las tres figuras hipostáticas en la identidad de *ousía* no es equivalente a la compenetración de naturalezas humana y divina en el *Lógos*). La profunda relación de inhesión conectiva de las personas es referida en la Patrística mediante la noción de *in-existencia o in-habitación* (co-penetración sin confusión) auxiliada por la imagen del movimiento circular que connota el término griego adoptado, traducido ulteriormente como *circumincessio* o *circuminsessio* para sugerir el dinamismo rotativo en la identidad, si bien la carga cinética implícita en el concepto de *perijóresis* se difumina en su extensión al misterio trinitario: el «estar» cada persona en la demás es descrito en difícil equilibrio como dinamismo intratrinitario (aspecto inseparable de la relación de origen) y estática (quietud) presencia interior. Patrística: explicación de la unidad divina por el proceso perijorético de interpenetración personal. Juan Damasceno: diálisis del concepto de *perijóresis* como remisión *in recto* a la persona en el ámbito trinitario (una persona *está* en la otra en cuanto persona, no en cuanto esencia, no según reciprocidad natural sino hipostática) y pertenencia o posesión (una persona *tiene* a la otra -*έχω*- como se poseen íntimamente hipóstasis ligadas por conocimiento y amor). Escolástica: la unidad de esencia sustenta la *perijóresis*, relegada la idea de interpenetración, aun cuando algunas traducciones latinas evoquen el primitivo valor del término griego: *circumincessio* como *in-existentia* de unas personas en otras (Escoto: tri-unidad, terna de *notionalia* con unificación de *essentialia*, triádica incomunicación *ut quo* de una misma singularidad o sustancialidad incomunicable *ut quod*), *circularis sessio et mutua (in)mansio* (Aureolo). Aristóteles ya había postulado en *Metafísica* (III, c. 3, 999 a 3-6) que entre seres de la misma especie no hay relación de antero-posterioridad natural (*quae sunt eiusdem speciei non est prius et posterius*). Duns Escoto se hará eco de la máxima, aplicándola al campo trinitario: "supposita eiusdem naturae non habent inter se prioritatem naturae seu prioritatem essentialem". Duns Escoto, *QQ. Quodlibetales*, q. IV, a. 1, n. 4, ed. F. Alluntis (Madrid: BAC, 1968), 125-126.

<sup>37</sup> Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, en *Opera omnia*, ed. Leonina XXII/3-1, a. 11, sc. 4; *In De caelo et mundo*, 2, lect. 4, n. 5: "Vivere autem non solum nominat ipsum esse viventis, sed etiam operationem vitae, sicut intelligere est quoddam vivere, et sentire et alia huiusmodi".

intensivo en el que la naturaleza racional alcanza su grado más elevado, el personal, desplegando sus facultades espirituales en la *autoposición* que refrenda la subsistencia como *suppositum* y en la *incomunicabilidad* que grava la individuación. La persona se dirime en el plano ontológico como *autoposición* y *autopresencia*: posesión radical de su ser por una sustancia intelectual, un ser presente a sí mismo en su incomunicabilidad (inmaterial posesión del ser incomunicable por la persona en su *ipseidad* ontológica). La autoconciencia se esboza aquí como experiencia existencial subjetiva del propio entendimiento, no simple intencionalidad (*in-tendere*) de un conocimiento universal y objetivo (inflexivo o reflexivo), una vivencia del propio ser (*in-cedere*).

El alma separada (*forma habens esse in se*)<sup>38</sup> no es persona, el defecto de materia signada individuante (preservada su natural *unibilitas* en trance anhilético)<sup>39</sup> la haría adolecer de íntegra subsistencia o integridad sustancial (*pars humanae* subsistente incompleta en su separación, ya que el individuo sustantivo no sólo ha de subsistir por sí mismo, debe ser completo en especie: *individuum in genere substantiae: per se possit subsistere + esse aliquid completum in genere substantiae*)<sup>40</sup>. *Ratio partis y ratio personae* se repelen mutuamente<sup>41</sup>, no obstante, en tanto el alma conserva la *virtus formativa* en emancipada subsistencia como sustancia

<sup>38</sup> Tomás de Aquino, *De anima*, a. 14, c: "quod principium quo homo intelligit est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est".

<sup>39</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 29, en *Opera omnia*, ed. Leonina IV, a. 1, ad 5: "quod anima est pars humanae speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen".

<sup>40</sup> Tomás de Aquino, *De anima*, a. 1, c: "Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae"; *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 1-3, ad 1: "Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei [...] maius est fieri aliquid secundum totam substantiam, quam secundum formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato".

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, en *Opera omnia*, ed. Leonina XIX, d. 5, q. 3, a. 2, c: "et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona: quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars".

socavada, retendrá también en su *actus essendi* supositivo la índole personal (el cuerpo informe no tendría, en cambio, persistente *actus essendi* separado, dicho acto está supeditado a la forma y el cuerpo exánime carece de ella, subordinado al alma aun en la *forma corporeitatis* que lo constituya en cuerpo por unicidad de forma sustancial en la unidad entitativa psicosomática: *anima est forma corporis* vehicular del *actus essendi* en *compositio ex his* con la materia somática). No es "persona incompleta" (contradicción ontológica: la sustancia racional individua alcanza la plenitud de ser en la persona)<sup>42</sup>, ni queda inmutada con la muerte: el *actus essendi post mortem* estaría limitado a una sustancia desprovista de uno de sus principios constitutivos, frustrada transitoriamente (resurrección de la carne) la vocación psíquica de *forma simpliciter informans* sin menoscabo de su aptitud personal por positivo concurso del *actus essendi* con el que fundara a la persona. Disuelta la *unio ad materiam corporalem* (acto de ser *forma informans*)<sup>43</sup>, se reserva su esencial *unibilitas ad materiam*; disipada la incomunicación actual como persona (no personada), no ha sido "despersonalizada", despojada de *incommunicabilitas* o aptitud a personarse por infusión a materia (conserva la *personalitas*, sin ser *de facto* persona o depuesta la personación). Suspendidos provisionalmente hábito material y subsistencia personal, perduran en el alma separada *aptitudo ad unionem* y *aptitudo ad incommunicabilitatem per se*, irrecusables para la resurrección, en una futura unión tan estrecha que quedarán incisas en el cuerpo las cualidades espirituales.

Así pues, *forma subsistens* y *forma habens* son genéticamente diversas, una es límite posicional respecto a la otra, instalada en un dominio ontológico dispar. Cierta *forma habens*, la *forma vitae* que sea el alma racional, tiene una peculiar idiosincrasia que le permite resistir la subsistencia abscisa sin disolución, asalto al horizonte de existencia

---

<sup>42</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27, a. 4, ad 4: "quae quidem virtus non habet esse completum in natura, sed est quid incompletum in genere entis [...] unde habent virtutem non per modum entis completi sed quasi incomplete".

<sup>43</sup> Tomás de Aquino, *Quaestiones Quodlibetales*, q. 3, a. 2, ad 4: "anima secundum suam essentiam est forma corporis, nec destructo corpore destruitur anima quantum ad id secundum quod est forma, sed solum desinit esse forma in actu".

supositiva pulcramente mórfica, sin que esa circunstancia equipare ontogénicamente la *forma aptitudinaliter informans (simpliciter) vel subsistendi* a la *forma aptitudinaliter subsistens*, por estar convocada a resurrección: la *forma habens* en subsistencia inmaterial replica la *unibilitas ad potentiam* (genética *ratio formalis ad aliquid* o *simpliciter ratio informantis*), ausente aptitud en la forma angélica. El *suppositum* que sea en sí el alma en subsistencia disociada no es persona *de hecho* por mermada integridad sustancial que impugnaría la incomunicación actual resolutive de aquella, a diferencia de la ingenerable e incorruptible (caracteres que no la distinguirían del alma) *forma subsistens (esse habens in forma* frente al *esse habens in composito ex materia et forma simpliciter informans*), mas sí *de iure* por pervivencia de una aptitudinal *incommunicabilitas* que no podría perder sino a expensas de desatender la conminación a la futura reunión corpórea.

Descartada la subsistencia como valor personificador (el alma en inmaterial subsistencia no es persona), la asunción de la fórmula boeciana que delega la personalidad en la individualidad de la naturaleza racional ha de asentarse en la ambigüedad del ontologema "*suppositalitas*": signación física numeral del hilemorfo (*principium individuationis sensibilis* = materia insubsistente en sí) / incomunicación del ser subsistente (*ratio suppositalitatis* = *ratio incommunicabilitatis*)<sup>44</sup>, vigente esta segunda razón en el horizonte de subsistencia óptica. Las perfecciones emanan de la esencia, su fundamento matricial, aun imbuidas en última instancia de ser actual; la persona tiene carácter transcendental por remisión directa al *actus essendi* sin mediación de *quid* alguno (designa al ser y a los transcendentales que funda, sin explícita alusión a la esencia participante de él).

Ricardo de San Víctor muestra oportunos reparos a las acepciones de subsistencia e hipóstasis, repudiándolas por oscuras e insatisfactorias. Tampoco la sustancialidad daría conveniente cuenta de la persona, a la que corresponde una calificación que trasciende la sustancial

---

<sup>44</sup> Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 25, q. 1, ed. Leonina XVII, q. 1, a. 1, ad 6: "[...] in individuatione [...] est duo considerare; id est individuationis causam quae est materia [...] et secundum, scilicet rationem individuationis quae est ratio incommunicabilitatis".

racionalidad, incomunicable o no compartida por otras sustancias singulares, una realidad más acentuadamente determinada<sup>45</sup>. Será el contenido del nombre propio, la particularidad implícitamente cifrada en él, el auténtico *significatum personae*: la sustancia respondería al "quid?", una propiedad natural común (*natura communis*); la persona lo haría al "quis?", *proprietas singularis* excluyente de toda alteridad (la persona ya no es pensada como *aliquid* sino como *aliquis*, desviada la atención de la común racionalidad a otras sustancias individuadas y centrada en el inalienable *existere* de intransferible mención nominal que abarca conformación esencial y origen).

El vínculo entre individualidad y relación dará respuesta en la persona al "quale quid" y al "unde", a la *essentia* u *obtinencia* y a la *substantia* u *origo*<sup>46</sup>. La existencia como *qualitas* propia de la persona envuelve una concreta sustancialidad en independencia de toda otra singularidad congénere con una simple relación de origen (*substantia singularis existens in actu + relatio originis*). La distinción entre existencia común y existencia incomunicable es crucial: es la *incommunicabilis existentia* la que implanta una relación interpersonal (*relatio inter alios*) frente a la parca distinción entre existencias apersonales (*distinctio inter alia*). La existencia incomunicable otorga, a partir de un origen y *modus essendi*, una propiedad no enajenable genuinamente pertinente al ser de la persona. En el caso de la Trinidad, un único *modus essendi* circumincede a tres *modi existendi incommunicabiliter*, y los caracteres distintivos convergentes en unitaria sustancialidad resuelven el *modus obtinentiae* en la interpelación por el origen. El interrogante sobre el origen no prescinde del *modus essendi* de una sustancia singular, pero la incomunicabilidad es un *plus* a la *relatio originis*, fundada en la totalidad

---

<sup>45</sup> Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 6-7, 242-244: "Alias ergo subintelligitur proprietates generalis, alias proprietates specialis; ad nomen autem personae, proprietates individualis, singularis, incommunicabilis ... unus aliquis solus, ad omnibus aliis singulari proprietate discretus".

<sup>46</sup> Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* IV, 11-13, 250-256.

de la existencia (tanto en el *ex-sistere* como en el *sistere*)<sup>47</sup>, rebasando la discreta condición de sujeto de atribución (las perfecciones no dimanar de la persona sino de su dotación ontológica, el contenido sustancial que circunscribe): la persona es portadora de una sustancia, sujeto de sus operaciones, si bien la esencia (ni siquiera la divina, individual, única) no tiene existencia incommunicable *ad intra*, es comunicable *a tribus*. Para Tomás de Aquino, la persona es la naturaleza racional en su *actus essendi*, para Ricardo de San Víctor la persona es *aquello en lo cual (in qua)* la naturaleza racional existe según el *modus existendi* que le es propio, una existencia *por y en sí misma*.

En *sutil* perspectiva, la prolífica incommunicabilidad que Aquino maneja para la persona es sólo la *incommunicabilitas* ontológica o *in essendo (ut quod)* del individuo (acreedor de la condición de *suppositum* en ese sentido). Pero todo lo ontológico es comunicable, emboscando la individualidad una *communicabilitas ut quo* que la elevaría al terreno de la subsistencia incommunicable, de cariz personal. El *in qua* de incommunicabilidad *ut quo* para la naturaleza racional individuada es la persona, como el individuo es el *in qua* de incommunicabilidad *ut quod* de la naturaleza común<sup>48</sup>.

El *actus essendi* concede el grado personal en conjunción *cum his* con la *natura* racional: el hombre se asimila *personalmente* al creador en la sustancial racionalidad que le infunde el alma intelectiva (forma sustancial unitaria que subsume los niveles inferiores de psiquismo). En el modelo univocista, la fractura del transcendental *ens* por pasiones

---

<sup>47</sup> Imaginativo argumento cuyas novedosas inferencias recoge Aquino en *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 12um, sin atenerse a ellas: como la *essentia* implica un *esse*, la *existentia* supondría una *sistentia*. Si la *existentia* se desenvuelve en el orden comunicable de la sustancia o el *quid non inhaerens*, la *sistentia* lo hará en el incommunicable del *quis*. *Sistere* entraña *ser en sí* o *existens per se solum, iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum*. El *ex-* retrotrae el *sistere* a un *unde*, remontando a un *origo*. Cuatro elementos ensamblados en el concepto de persona: *natura rationalis, incommunicabilitas, ex- y sistentia (rationalis naturae individua incommunicabilis ex-sistentia)*, extensible a Dios, hombre y ángel. Diversos *ex-* relatores de *ordo originis* para un mismo *sistere*, en el caso divino (*persona est divinae naturae incommunicabilis existentia, ut per hoc quod dicitur incommunicabilis, essentia divina, persona non esse*), tres existencias incommunicables sostenidas en una única esencia identificada con la *charitas*.

<sup>48</sup> Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 23, ed. Vaticana V, n. 15, 1959.

disjuntas anuncia el abismal *hiatum* entre dos modalidades de subsistencia denotativas de sendas variantes de incomunicabilidad: incomunicabilidad *ut quod de se* - incomunicabilidad *ut quo per se simpliciter* (divinidad) / incomunicabilidad *ut quod per modum intrinsecum* - incomunicabilidad *ut quo per se secundum quid* o por doble negación de dependencia (actual y aptitudinal), sin remisión de *communicabilitas extrinseca* por declarar la misma naturaleza sustancial individuada en sí misma una razón fundamental de dependencia *ad extrinsecum*, razón ausente en la divinidad, personada *per se* (*communicabilitas intrinseca ut quo* de la única *essentia de se haec* y no *de se indifferens ad singularitatem*) por traza ontológica positiva, a diferencia de la naturaleza sustancial creada, en la cual la *communicabilitas intrinseca ut quo* que la asiste en su singular sustancialidad lleva indefectiblemente asociada (de ahí que sea *incommunicabilitas per se ut quo secundum quid*) la señalada *communicabilitas extrinseca* o *fundamentalis ratio dependentiae*.

Aunque no se hayan desechado las claves psico-antropológicas de metafísica *E* (*unibilitas et incommunicabilitas animae* prevalentes en inmaterial e impersonal subsistencia psíquica por pérdida de integridad sustancial humana), la univocista metafísica modal las revierte al estricto plano ontológico en un contexto de hilemorfismo universal. La *unibilitas animae* traduce una esencial inclinación *ad corpus determinatum*, pero es la *incommunicabilitas ut quod* de una sustancia psíquica la que preserva su individualidad *post mortem*, mientras que la *incommunicabilitas ut quo* queda sólo como aptitudinal razón intrínseca de un alma singularmente incomunicada *ut quod*, mas no actualmente incomunicada *per se ut quo* (no personada), en tensión con una esencial (no epigenética) razón fundamental de dependencia de supósito extraño, indicio de obediencial *communicabilitas extrinseca* o potencia inaptitudinal a la personación *per accidens* justificante de la encarnación (incomunicación *ut quo* de la naturaleza singular *per accidens relativum* "dependencia", o *per rationem formalem dependentiae*, por actualización del *ens formaliter ad alterum* que sea la misma dependencia, entidad que hipoteca la identidad de naturaleza y *suppositum* al añadirse formalmente en acto a la naturaleza

singular en la constitución de aquel. La razón fundamental de dependencia se funde con la misma naturaleza singular por su estatuto creatural, no obstruyendo la identidad con el supuesto en el acto de intrínseca incomunicación *ut quo* (el *esse subsistendi* no cursa formalidad aditiva a la naturaleza sustancial y sus accidentes); la razón formal de dependencia se incorpora en el acto de extrínseca incomunicación a la conformación del supósito saboteando la posible identificación.

*Excursus* final: he aquí la directriz ética de la *dignitas personalis*, la que debiera imponerse al principio frankliniano de suplencia de la *virtud* por la *utilidad de la virtud* y a la ética calvinista de la *auri sacra fames*, la naturalización de la relación *mann - geld* (convertido este en *nervus rerum* de la economía doméstica, el principio de selección económica pasaría a ser principio de selección natural que marca los límites explicativos al conjunto de eslabones individuales de la realidad histórica)<sup>49</sup> y el gradiente de intensidad en el impulso adquisitivo como brecha entre pre-capitalismo burgués y capitalismo puro.

## 5. Conclusión

Analogía *unius ad alterum* frente a *univocatio entis*, constituida la entidad finita *secundum assimilationem* o *secundum disiunctionem*; discordante razón de creaturalidad (complejidad *cum his* por homeostasis onto-eidética con intra-supositiva distinción real de esencia y *esse* / esencial *existibilitas* en indiferencia a la singularidad); individuación por signación cuantitativa material restringida al horizonte sensible o por intrínseca modulación de una naturaleza común en un friso de hilemorfismo universal; unicidad de forma sustancial contra pluralidad de formas *simpliciter informandi* en la unidad del ente (*unius entis ab una forma substantiali / pluralitas formarum in unitate entis*); omnímodo *actus essendi* que concede subsistencia personal a la naturaleza racional opuesto a la dicotomía *esse essentiae / esse existentiae* y la deconstrucción de la persona gravitando sobre una razón de subsistencia incomunicable *ut quo* para la sustancia individuada de halo espiritual; soberanía del intelecto o de la voluntad (aspirante a única potencia racional por su

---

<sup>49</sup> M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, II (Madrid, Alianza Editorial, 2012).

*modus eliciendi*), ... Bases temáticas de las líneas melódicas principales sobre el canto llano de la polifonía medieval: la onto-teología energetista del Éxodo y la sediciosa ontología dinamicista que ensalza a la potencia sobre el acto.

### Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. *Tratado sobre la Santísima Trinidad (De Trinitate)*. En *Obras de San Agustín V*, edición de Luis Arias. Madrid: BAC, 1956.
- Alluntis, Felix, and Wolter, Allan B., trans. *John Duns Scotus, God and Creatures: The Quodlibetal Questions*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Baumgarten, Alexander G. *Metaphysica*. Hildesheim: Georg Olms, 1963
- Boecio, *Contra Eutychem et Nestorium I*. En *Studi sui trattati teologici di Boezio*, editado por Claudio Micaelli, 25-58. Napoli: M. D'Auria, 1988.
- Bok, Nico den. "Richard de Saint-Victor et la quête de l'individualité essentielle: La sagesse de la daniélité". En *L'Individu au Moyen Age. Individuation et individualization avant la modernité*, editado por Brigitte-Mirjam Bedos-Rezak and Dominique Iogna-Prat, 123-144. Paris: Aubier, 2005.
- Cousins, Ewert. "A Theology of Interpersonal Relations". *Thought* 45 (1970): 56-85.
- Cruz Cruz, Juan. *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre?: Introducción a la antropología de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2006.
- Duns Escoto. *Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Opera omnia*. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1891-1895.
- Duns Escoto. *Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum*. Ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam. Ex typographia Collegi S. Bonaventurae, 1912.
- Duns Escoto. *Ioannis Duns Scoti Opera omnia studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic*. Romae: Typis Polyglotis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1950-1963.
- Inciarte, Fernando. "Natura ad unum ratio ad opposita: On Duns Scotus' transformation of Aristotelianism". En *Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, editado por Lourdes Flamarique, 359-394. Hildesheim - Zürich - New York: Georg Olms, 2005.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. En *Akademie Textausgabe III*. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1970.
- Kleineidam, Erich. *Das Problem der hylomorpher Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, Behandelt bis Thomas von Aquin*. Liebethal: Druck von G. Tesch, 1930.
- Llamas, Vicente. *In via Scoti. La sediciosa alquimia del ser*. Murcia: Espigas, 2018.
- Llamas, Vicente. "De univocatione entis: revisión basal de una ontología dinamicista". *Cauriensia* 17 (2022): 213-242.
- Lottin, Odon. "La simplicité de l'âme humaine avant Saint Thomas d'Aquin". En *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles I*, 427-479. Gembloux: J. Duculot, 1957.
- Mateo-Seco, Lucas F. "Perichóresis y Circuminsessio". *Scripta Theologica* 35, no. 2 (2003): 507-515.
- Milano, Andrea. *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianismo antico*. Napoli: Edizioni Dehoniane, 1984.

- Mitalaité, Kristina. "Entre Persona et Natura: La notion de personne durant le Haut Moyen Âge". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 89 (2005): 459-484
- Plantinga, Cornelius. "Social Trinity and Triteism". En *Trinity, Incarnation and Atonement. Philosophical and Theological Essays*, editado por Ronald J. Feenstra and Cornelius Plantinga, 21-48. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.
- Richard de Saint-Victor. *La Trinité (De Trinitate)* Edición bilingüe latín-francés. Introducción, traducción y notas de Gaston Salet. Paris: Editions du CERF, 1959.
- Suárez, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*. En *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu Opera omnia*. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1861.
- Tomás de Aquino. *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione, et Meteorologicum*. En *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. III. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1886.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. En *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Summa Theologiae ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentaris Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum, cura et studio fratrum eiusdem ordinis*, vol. IV-XII. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae*. En *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII edita*, vol. XXI-XXIV. Romae ad Sanctae Sabinae, 1975-2000.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones de quolibet*. En *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. XXV/1-2. Roma-Paris: Commissio Leonina - Éditions du Cerf, 1996.
- Wolff, Christian. *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Francofurti & Lipsiae: Postat in Officina Libraria Rengeriana, 1730.

## El autor

Vicente Llamas Roig es miembro del Departamento de Filosofía en la Pontificia Universidad Antonianum.

[vllamasroig@gmail.com](mailto:vllamasroig@gmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0003-4830-3003>

IN MEMORIAM





## *In Memoriam*

### **Dra. Laura Corso de Estrada**

Docente de la Universidad Católica Argentina  
e Investigadora Independiente de CONICET

### **José María Felipe Mendoza**

Universidad Nacional de Cuyo  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Mendoza, Argentina

[josefelipemendoza@hotmail.com](mailto:josefelipemendoza@hotmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0002-1881-0947>

Dios ha dispuesto en su infinita sabiduría y amor que al presente despidamos a la Dra. Laura Estela Corso de Estrada, quien *in terra* fue admirada y amada por quienes la conocieron, y que ahora *in coelo* esperamos que goce de la alegría de la casa del Señor en profunda paz. La querida Laura vivió 67 años entre 1956 y 2024.

Su docencia e incansable investigación en la Argentina se presentan inescindibles. En ambos aspectos hubo verdad, belleza y bondad. En carácter de profesora titular dictó la asignatura de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letra de la UCA, de un Seminario permanente de Filosofía en la Facultad de Derecho de la UCA, y de Ética Filosófica Medieval en la Universidad de la UNSTA. Obtuvo cuatro titulaciones académicas: Profesorado, Licenciatura, Doctorado y Posdoctorado en Filosofía. Se desempeñó como Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (CONICET). Ejerció su magisterio con

profundo afecto, amabilidad y generosidad. Consagró principalmente su investigación al ámbito de la historia de la filosofía medieval y sus antecedentes greco-romanos, con especial dedicación a las fuentes de documentación estoica latina de la filosofía medieval. Sus variados estudios y traducciones del cuerpo de doctrina ciceroniano y sobre sus proyecciones en el pensamiento medieval y de la segunda escolástica constituyen en la actualidad un hito fundamental para la historia de la filosofía medieval en general y escolástica en particular. Aquí cabe mencionar las autoridades de Tomás de Aquino, Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller.

Su incansable labor en docencia también se puso de manifiesto en la dirección y evaluación de tesis, doctorandos, becarios, investigadores en formación y formados. Sus discípulos y dirigidos confirman y testimonian el alcance de su amorosa y entregada labor de docencia y formación. Allí está la fuerza de su herencia literaria y académica que se expresó también internacionalmente. Universidad de Navarra, Universidad de Porto, Universidad de Salamanca, Universidad Panamericana de México y Universidad de Los Andes son algunas de aquellas prestigiosas casas de estudio que dan testimonio de ello. Su amor por el saber también se plasmó en numerosas publicaciones: artículos, capítulos y libros. Allí, una vez más, está también su legado. En él habita su palabra sapiencial.

El profundo conocimiento que tenía la Dra. Laura Corso de Estrada de la filosofía medieval se nutrió ampliamente de la filosofía antigua y tardo-antigua. Filosofía romana y particularmente Cicerón se convirtieron en líneas de fuerza que cursaron tanto la filosofía patrística cuanto la filosofía escolástica, e incluso la neo-escolástica española en la figura de Domingo de Soto. Aquellos autores predilectos unidos a su espíritu sutil y perspicaz sembraron permanentemente *semina Verbi* en todo aquel que la conoció. Su particular interés en temas como el bien trascendental y ético, la naturaleza de las leyes, la *conservatio sui*, la causalidad ciceroniana, y la permanente relación entre naturaleza y racionalidad en la escolástica configuran algunas de las investigaciones en las que incansablemente trabajó los últimos años. El carácter internacional de

sus estudios constituyó un campo fértil permanente en la transmisión de la tradición metafísica, antropológica y ética greco-romana.

La vocación infatigable de Laura por la filosofía ilustra su trascendencia académica no sólo por los autores antiguos y medievales de los cuales aprendió y enseñó, sino incluso por las profundas intuiciones y conexiones entre tales autores. Su compromiso radicaba en la transmisión de la verdad y el bien trascendental y humano. En su doble carácter de investigadora ilustre y docente promovió la formación de académicos mediante numerosos proyectos de investigación, propuestas de actividades y eventos –cursos, jornadas, conferencias, grupos de trabajo–, que impulsaran la participación activa de docentes, graduados y alumnos. Aquí tan sólo mencionamos en su memoria las célebres y notorias Jornadas *de Iustitia et Iure*.

Bondad, rectitud, integridad moral, generosidad y alegría son algunas de las virtudes que adornaban su carácter. Amor, esperanza y fe sobrenatural lo coronaban. Querida Laura, en tu persona se cumplió la palabra de 1 Juan 2, 17: *el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre*.