

HORIZONTES DE PENSAMIENTOS

IV
No. 2
Vol. III

FILOSOFÍA MEDIEVAL

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

ISSN: 2711-4848

WWW.HORIZONTEINDEPENDIENTE.COM

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

Número semestral de artículos académicos. Horizontes de Pasamientos es el número académico publicado por la Revista Horizonte Independiente periódicamente cada semestre (enero-junio) (julio-diciembre). Ensayos, reseñas, cartas/correspondencia, cuento largo/ relato largo, arte/fotografía.



COPYRIGHT

Todos los contenidos publicados son propiedad de a Revista Horizonte Independiente y de la compañía HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S Se prohíbe la reproducción total o parcial de cualquiera de los contenidos que aquí aparezca, así como su traducción a cualquier idioma sin autorización escrita por su titular.

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

VOLUMEN IV NÚMERO 2 Agosto 2023 - Diciembre 2023

Horizontes de Pensamientos es el número académico publicado por la *Revista Horizonte Independiente* periódicamente cada semestre.

El objeto de este número es publicar ensayos, reseñas, cuentos/relatos, fotografía/arte, y carta/correspondencia originales e inéditos de autores nacionales o internacionales en español o inglés. El número tiene un enfoque amplio y está abierta a investigaciones sobre las diferentes temas de humanidades como nuevos objetos de estudio de filosofía, sociología, literatura, filología, antropología, psicología, arte, etc. El número está dirigido a profesionales, investigadores, estudiantes, o cualquier interesado en áreas de las humanidades.

Al tener una gran variedad de visualización de contenidos formamos los llamados "módulos" de división. Los módulos son: columnas de opinión, artículos académicos y audiovisuales.

Artículos académicos: para este módulo recibimos ensayos, reseñas, cuentos largos/relatos, carta/correspondencia, fotografía/arte que se manejen en el estilo de escritura donde se reflejen temas de las humanidades.

Columnas de Opinión: módulo que recibe columnas filosóficas, políticas, literarias, poesía y columnas que relacionen temas de la cultura popular con las humanidades.

Audiovisuales: módulo que publica entrevistas, podcast, transmisiones en vivo, videos informativos y videos explicativos sobre temas de humanidades (filosofía, antropología, filología, sociología, literatura, etc). Actualmente cuenta con dos programas de podcast: "*Charlas RHI con Brayan Solarte*" y "*Legere: programa de podcast*"; un programa de entrevistas dirigido por nuestro director Nicolás Orozco M., promociona y organiza dos coloquios "*Coloquio Mujeres Filósofas y Pensamiento Feminista*" y "*Coloquio de Filosofía de la Religión y de la Espiritualidad*".

Todos los contenidos publicados son propiedad de la Revista Horizonte Independiente y de la compañía HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S. Se prohíbe la reproducción total o parcial de cualquiera de los contenidos que aquí aparezca, así como su traducción a cualquier idioma sin autorización escrita por su titular.

Correspondencia:

horizonte.independiente@gmail.com
articulosrhi@gmail.com



Disponible en línea:

<https://horizonteindependiente.com/numeros/>

ISSN: 2711-4848

Volumen IV No. 2 / 1ra publicación 22 dic. 2023.

Editor: Friedrich Stefan Kling.

Asistente editor: Nicolás Orozco M.

Departamento Editorial: Hernán Medina Botero, Adriana Martínez, Camilo Ordóñez Pinilla, Brayan D. Solarte y Carlos Mario Moreno.

Corrección de estilo: Departamento Editorial.

Concepto, diagramación y cubierta: Carla Díaz Escobar & Nicolás Orozco M.

Fundadores: Nicolás Orozco M., Brayan D. Solarte, Leonardo Forigua Rincón & Carla Díaz Escobar.

Director: Nicolás Orozco M.

Vicedirector: Brayan D. Solarte

www.horizonteindependiente.com

Departamento Editorial

JUNTA DIRECTIVA

Director: Nicolás Orozco M.

Vicedirector: Brayan D. Solarte.

Gerente General: Hessam Mahamud.

Director Editor: Friedrich Stefan Kling.

Director Jurídico: David Leonardo Forigua Rincón.

Directora Centro de Diseño: Carla Escobar Díaz.

Director Financiero: Edgar González Acosta.

Director Audiovisuales: Nicolás Hincapié.

COMITÉ EDITORIAL

Editor en jefe: Friedrich Stefan Kling.

Editores de sección: Adriana J. Martínez.

Editor técnico: Maximiliano Niño Delgado.

Editor asociado: Hernán Medina Botero.

Editor académico: Santiago A. Pereyra Nouveliere.

Editor asistente: Nicolás Orozco M

Editor: Carlos Mario Moreno.

Editor: Camilo A. Ordóñez Pinilla.

COMITÉ CIENTÍFICO

Estiven Valencia Marín (Mg).

Luis Eugenio Andrade (Mg).

Nicolás Orozco M. (Gdo).

Carlos Barbosa Cepeda (Dr).

EQUIPO TÉCNICO

Diagramador: Federico M. López.

Diseñadora: Carla Díaz Escobar.

Asistentes: Catalina Palacios Vera.

Correctores de estilo:

Hernán Medina Botero,

Friedrich Stefan Kling,

Nicolás Orozco M.

Valentina Medina.

Información relevante:

Manual del Editor RHI: manual de requisitos para publicación de artículos académicos.

<https://horizonteindependiente.com/manual-del-editor/>

Código de Ética y Buena Praxis RHI: reglamento de ética editorial para los autores, evaluadores, editores y el equipo de la Revista.

<https://horizonteindependiente.com/codigo-de-etica-y-buena-praxis/>

Políticas de privacidad: documento legal que plantea cómo la Revista y la empresa HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S., retiene, procesa o maneja los datos del usuario y cliente.

<https://horizonteindependiente.com/politica-de-tratamiento-de-datos-personales-de-horizonteindependiente-s-a-s/>

Indexaciones y directorios:

INDEX  COPERNICUS
INTERNATIONAL

 latindex

Directorio



Directory of Academic and Scientific Journals
**REVIEWER
CREDITS**



CiteFactor
Academic Scientific Journals



TOGETHER WE REACH THE GOAL



Google Scholar



Mir@bel

“(RE) CUEILLIR
LES SAVOIRS”

ROOTINDEXING
JOURNAL ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE



INDICE

I EDITORIAL

Por: Friedrich Stefan Kling

III PRESENTACIÓN DE DOSSIER

Por: Estivan Valencia Marín & Nicolás Orozco M.

VI MEMORIAS: DIÁLOGOS SOBRE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Evento Revista Horizonte Independiente

Dossier

1 LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA EDAD MEDIA ROMÁNTICA

John Jaime Estrada González

ENSAYO / Filosofía

32 LOS SABERES HISTORIOGRÁFICOS EN LAS REPRESENTACIONES FEMINIZADAS: ORGASMOS, CANNABIS Y CONVENTOS EN HILDEGARD VON BINGEN COMO EPISTEME POLÍTICA PLENOMEDIEVAL

Hernán Videla

ENSAYO / Historia

65 BREVE PANORAMA DE LA POESÍA EN EL AL-ÁNDALUS MEDIEVAL: ESPLENDOR, DERROTA Y NOSTALGIA

Andrés Ramírez

ENSAYO / Filosofía

86 LA REALIDAD, SU CARÁCTER DISCRETO Y LA EPIFANÍA DEL CONCEPTO, DE ACUERDO CON EL PENSAMIENTO DE PEDRO ABELARDO

Pablo Andrés Villegas Giraldo

ENSAYO / Filosofía

97 **LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN LA EDAD
MEDIA: TRES MOMENTOS FUNDAMENTALES**

José de Jesús Herrera Ospina

ENSAYO / Historia

116 **EL “OLVIDO DE SÍ” COMO FORMA DEL MAL EN LA
CONSOLATIO PHILOSOPHIAE DE BOECIO**

Adán Núñez Luna

ENSAYO / Filosofía & Literatura

EDITORIAL

En este año del 2023 presentamos la publicación del primer número del cuarto volumen de *Horizontes de Pensamientos* con miras en la Filosofía Medieval. *Horizontes de Pensamientos* es el número académico de la Revista Horizonte Independiente que tiene como fundamento la promoción de artículos de investigación y divulgación de las humanidades dentro de un marco fuertemente académico. Un año antes de la aparición de esta publicación y de su homóloga en la revista (*Expresiones de Humanidades*) se organizó la consolidación de difusión del conocimiento humanista bajo el liderazgo de nuestros primeros fundadores, Nicolás Orozco M. y Brayan D. Solarte quienes tenían en mente un proyecto que conectara las dos caras de la moneda del conocimiento: el mundo académico y el no académico. La fundación de la *Revista Horizonte Independiente* es seguramente el proyecto humanista más amplio e inclusivo naciente en el país de Colombia. En sus inicios el proyecto estaba presentado para ser parte de la Universidad El Bosque a modo de una revista de estudiantes de Filosofía que se alzaba con el nombre de *Revista de Estudiantes Ideas Libres* donde el principio radicaba en la variedad tipológica para la expresión de la filosofía; esto es, no solo limitarse al ensayo y la reseña para escribir contenido filosófico. La acogida por parte del Departamento de Humanidades y en general por el Comité Curricular del programa de Filosofía UEB fueron satisfactorias. Las dinámicas del aquel entonces Colciencias no permitían tal libertad para la postulación de

trabajos que salieran del marco habitual y académico por lo que nuestros fundadores se vieron en la necesidad de tomar otro rumbo y constituir legalmente la empresa HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S para poder lanzar una revista profundamente diferente a lo conocido. Fue entonces que entre el 2019 y el 2020 se constituye no solo la empresa sino la revista con una independencia de contenidos y de esqueleto tipográfico y tipológico.

Uno de los cambios esenciales de entre la propuesta de revista anterior y la naciente Horizonte Independiente radicaba en una ambición mayor y pasar de una revista que solo trataría temas de filosofía a una revista de humanidades que pudiera abarcar los temas de literatura, cultura, política, filología, antropología, sociología, poesía, historia, psicología y filosofía evidentemente. El nombre de la revista nace de aquella necesidad de ampliar el horizonte de los modos de escritura y de la forma necesaria de una revista de humanidades para congeniar las exigencias de la actualidad al conectar el mundo de

las ideas académicas con el público que hoy por hoy no parece muy interesado en este tipo de saberes por su dificultad y su falta de contexto intuitivo. El “independiente” de la revista busca dar ese punto de quiebre entre los modos tradicionales de difusión de conocimiento académico a nuevas ideas y propuestas que no solo tuvieran los contenidos de la tradición sino que pudieran tener aquella libertad de acción para el desarrollo de nuevos procesos. Es así que con esta nueva publicación de *Horizontes de Pensamientos* se vuelve a reiterar el propósito de la revista al mostrar la importancia de las humanidades en la actualidad cuando publica trabajos rigurosos en un marco de conocimiento que hoy por hoy no es tan conocido en el mundo filosófico como lo es la filosofía medieval.

FRIEDRICH STEFAN KLING

EDITOR
REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

PRE SEN TA CIÓN

MEDIÆVALIBUS PRÆIUDICIA ET VINDICATIONIBUS SUUS

En gran parte de la historia de la humanidad, los juicios de superstición, barbarie, atraso y oscurantismo, atribuidos exclusivamente al Medioevo, exhiben un problema de comprensión simplificada del pasado que merece ser abordado. Con el desarrollo de la primera versión del evento *Diálogos sobre Filosofía Medieval* (2023), la complejidad y diversidad de un periodo de mil años desestimado por figuras de renombre desde el denominado Renacimiento italiano hasta la actualidad, se ha dado lugar a otros modos de abordar a autores de ese entonces que no pasan desapercibidos a los buenos ojos de sus muchos tratadistas modernos y contemporáneos. Tal es el caso de Petrarca de quien se asume la noticia inicial de “tiempo meritorio

de olvido” en tanto crítico de su presente que, en términos de Le Goff, le hace el primer entenebrecedor de lo medieval, pero lejos de estas objeciones, aparentemente precipitadas por la absolutez con la que se piensa lo medieval sin cabida a detalle positivo, nos llegan importantes apreciaciones de aspectos que tuvieron su origen y desarrollo en el periodo referido.

Basta con retornar hacia españoles como Jaume Aurell, Lola Badia, Maria Dolors, Santiago Cantera, Isabel Mellén, Martín de Riquer, entre otros; o franceses como Martin Aurell, Annie Fremaux, Sébastien Nadot, además de los célebres Georges Duby, Étienne Gilson, Jean Flori, el citado Jacques Le Goff; y algunos estudiosos latinoamericanos; a saber, Luis Bacigalupo, Francisco Bertelloni, Mauricio Beuchot, Gonzalo Soto Posada, entre otros; para darse cuenta del bagaje artístico, literario, arquitectónico, ideológico, tecnológico, filosófico y académico suscitado por los muchos pensadores medievales. Bajo estas perspectivas de análisis, los historiadores, filósofos, filólogos y

demás especialistas en distintas áreas del conocimiento interesados por lo medieval, se matizan la caracterización pesimista tan típica de una edad de simples prejuicios que, aunque ciertamente presentes en el tiempo referido como en cualquiera otra era de nuestra historia, alberga prácticas, instituciones e ideas en nada dependientes a una representación de decadencia social y obstáculo para el progreso del conocimiento.

El presente dossier y el evento de Diálogos sobre Filosofía Medieval se conjugan como unidad con la finalidad de dar un panorama amplio y diverso sobre la concepción de la *Filosofía en la Edad Media*; esto es, la conjunción de ambas partes responde a 1) desligar la concepción del Medioevo del conocido prejuicio que se predica del oscurantismo en esta época; 2) evidenciar que la Edad Media va más allá de la cultura occidental (donde se dio cabida a ponencias tales que sobre Dogen en Filosofía Japonesa y sobre Avicena); 3) finalmente, gran parte del desarrollo del dossier y del evento se radicaba en exponer que en la Edad Media también se hacia

filosofía sin influencia de la teología o de Dios.

En este orden de ideas, el presente dossier hace gala de los textos de John Jaime Estrada González, Hernán Videla, Andrés Ramírez, Pablo Andrés Villegas Giraldo, José de Jesús Herrera Ospina y Adán Núñez Luna. Adicionalmente, este dossier cuenta con la recopilación de las memorias del evento de Diálogos sobre Filosofía Medieval donde se expone a los participantes, los resúmenes de ponencia y los datos relevantes para el acceso a estas.

Aún queda gran trabajo por delante para recorrer el camino de la Filosofía Medieval y dar a conocer ciertas características que no se siguen de varios de los prejuicios populares sobre esta época, su filosofía, su cultura y su historia.

ESTIVEN VALENCIA MARIN

MIEMBRO DEL CESCLAM Y
ORGANIZADOR DIÁLOGOS SOBRE
FILOSOFÍA MEDIEVAL 2023.

NICOLÁS OROZCO M.

DIRECTOR REVISTA HORIZONTE
INDEPENDIENTE Y ORGANIZADOR
DIÁLOGOS SOBRE FILOSOFÍA
MEDIEVAL 2023.

MEMORIAS

DIÁLOGOS SOBRE
FILOSOFÍA MEDIEVAL 2023

D iálogos sobre Filosofía Medieval se establece como un ciclo de videoconferencias cuyo objetivo es el tratamiento y la difusión de las diferentes perspectivas que se estudian el medioevo. Frente a las múltiples críticas de un periodo de la historia de la humanidad al que se le endilga la más extensa barbarie, existen razones para justificar el desarrollo del pensamiento y de la cultura entre los más de mil años en que se asume transcurrió dicha era. Así, además del diálogo que los autores cristianos, judíos e islámicos tuvieron con la siempre venerada tradición griega para amparar reflexivamente sus ideas teológicas, por ellos mismos hemos heredado significativos avances a nivel de lógica, lenguaje, arte y otras cuestiones, con los cuales el hombre contemporáneo piensa su mundo y sus problemas. El evento fue desarrollado entre el 20 de junio y el 22 de julio del 2023. Aquí presentamos las memorias del evento y los accesos a las videoconferencias.

CONOCE LAS CONFERENCIAS DEL EVENTO

FILOSOFÍA MEDIEVAL: ENTRE EL OSCURANTISMO Y EL DESARROLLO CULTURAL DE LA SOCIEDAD

ESTIVEN VALENCIA
MARÍN

MAGISTER Y LICENCIADO EN
FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD
TECNOLÓGICA DE PEREIRA.
LICENCIADO EN CIENCIAS
RELIGIOSAS DE LA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE
PEREIRA

MARTES 20 DE JUNIO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

La convención histórica más extendida sobre la era medieval ha sido la de un periodo cuyo declive intelectual, superstición copiosa, dominación Iglesia-Estado y negación extensiva del desarrollo del conocimiento, caracteriza las mayores vilezas creadas entre las edades del curso de la humanidad. Sin embargo, estos y otros acontecimientos reprochables para los críticos contemporáneos, quienes se endosan el desarrollo total de las más ilustradas tesis pensadas por el ser humano, tuvieron que enfrentarse a cruentas guerras y a una hostilidad ideológica de algunos sectores que presumen la posesión de la verdad, tan difundidas a lo largo de una historia que reprocha comúnmente las vivencias del pasado. Lo cierto es que en el medioevo asisten a los seres humanos conflictos que han surcado a cada una de las eras valoradas por muchos pensadores, pero será en el medioevo donde emergen ciertas novedades estéticas y conceptuales que determinaron el desarrollo de la cultura occidental. Dicho así, sugerimos para esta primera sesión exponer y discutir algunos prejuicios que han dado lugar a juicios arbitrarios contra la era medieval; juicios presurosamente proferidos desde el Renacimiento hasta nuestros días respecto del pasado que, sin lugar a dudas, comporta un aspecto esencial en el desarrollo cultural de las sociedades presentes.

EL "OLVIDO DE SÍ" COMO FIGURACIÓN DEL MAL EN LA CONSOLATIO PHILOSOPHIAE DE BOECIO

ADÁN NÚÑEZ LUNA

LICENCIADO Y MAESTRO EN
FILOSOFÍA POR LA
UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
(UNAM)

MARTES 27 DE JUNIO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

Indudablemente, uno de los temas centrales que Boecio desarrolla a lo largo de la *Consolatio philosophiae* es el referente al del problema del mal. Como se sabe, en esa obra se dramatiza el congojoso diálogo que entabla Boecio con *Philosophia*. Privación de su libertad y de sus bienes materiales, amén de haber sido condenado a muerte por causa de su aparente complicidad con algunos miembros del senado romano quienes presuntamente estuvieron involucrados en una especie de conspiración en contra Teodorico el Grande, Boecio aparece en la obra como un hombre devastado por la injusticia que se cierne sobre él. Es evidente que una situación de tal naturaleza esté acompañada de diversas interrogaciones que tienden a cuestionar la justeza y benevolencia del mundo.

En ese contexto, el papel de *Philosophia* es fungir evidentemente como consolatrix. Con arreglo a ello, después de escuchar las quejas y lamentaciones del filósofo romano, ella emitirá un diagnóstico general sobre el malestar que afecta en el fondo a Boecio, diciendo de él que *sui paulisper oblitus est* (Cons. 1, 2, 5), es decir, que se “olvidó de sí por un momento”. Con ello se quiere dar a entender que la adversidad por la cual está atravesando el filósofo le ha hecho perder de vista lo que con anterioridad ya conocía y asumía, a saber, que la realidad está gobernada por la providencia y que todo lo existente tiende hacia Dios. Así pues, el quehacer de *Philosophia* será el de guiar a Boecio por el camino de su autorecuperación hasta poder llevar el consuelo necesario a su alma. Para ello, a lo largo de los cinco libros que componen la obra, se irán dando las respuestas necesarias a cada una de las inquietudes del filósofo sufridor, a fin de demostrarle que a pesar de que parece manifiesta la inequidad y maldad que gobierna en el mundo, eso se trata de una apreciación ilusoria que no está de acuerdo con la recta razón.

Dicho esto, la propuesta de mi ponencia es la siguiente: presentar la idea del “olvido de sí” como una posible figuración del mal dentro de la narrativa de la *Consolatio*, en el entendido de que es justamente ése el “malestar” que *Philosophia* detecta en Boecio. Por supuesto, se trataría de una figuración *sui generis* del mal, pues su aceptación implicaría extender la significación del mal tal y como es explícitamente entendida en la *Consolatio*, esto es, como una *privatio essendi*, lo cual nos llevaría a problematizar el sentido del concepto *mal* más allá de las manifiestas determinaciones que Boecio le va dando según el propósito teodiceico de su obra.

EIHEI DŌGEN: ECOLOGÍA, ECOSOFÍA

CARLOS BARBOSA
CEPEDA

MAGISTER Y LICENCIADO EN
FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD
TECNOLÓGICA DE PEREIRA.
LICENCIADO EN CIENCIAS
RELIGIOSAS DE LA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE
PEREIRA

MIÉRCOLES 28 DE JUNIO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

Dōgen (1200-1253) es uno de los más reconocidos y admirados filósofos japoneses clásicos. Uno de los varios asuntos sobre los cuales puede decirnos algo hoy es la cuestión ambiental. No es simplemente que su pensamiento pueda animar la ética ambiental o enriquecer la crítica de nuestra noción de naturaleza. El pensamiento de Dōgen es lo que Raimon Panikkar habría llamado una ecosofía: la gran cuestión no es cómo ordenar las cosas a nuestro criterio, sino cómo entender y armonizar con el criterio de las cosas mismas. Exploraremos esta perspectiva en Dōgen y sus consecuencias para pensar —o repensar— el ecologismo.

POR EL REEMPLAZO DEL TÉRMINO “FILOSOFÍA MEDIEVAL” A “FILOSOFÍA CREACIONISTA”

FERNANDO E.
ORTIZ SANTANA

DOCTOR EN FILOSOFÍA POR LA
UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM);
REALIZÓ UN
POSDOCTORADO EN LA
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
(IBERO CDMX).

MARTES 04 DE JULIO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

Aprendemos que al periodo que se desarrolló desde el siglo V d.C. y hasta el XVI d.C. se le llama “Filosofía Medieval”; pero no que tal denominación es negativa: señala una etapa “intermedia” entre la Filosofía Griega y la Filosofía Moderna. En las siguientes páginas intentaré construir un nombre adecuado para este periodo; uno que nos permita ver la positividad contenida en los sistemas filosóficos que se generaron. Es muy complejo decir si de algún modo la Filosofía Griega “originó” a la Filosofía Medieval; depende de qué entendamos por originar. Tal vez la raíz de esta filosofía no está sólo en

Grecia, ni en lo que en ese momento se entendía por filosofía. Lo problemático, por ende, es ubicar el “momento” en el que el pensamiento se desplaza de horizonte. No está por demás señalar que hay que descartar un cambio repentino y radical, pero entonces ¿qué debemos buscar y hasta dónde?

La filosofía no cambia de un día para el otro, y si acaso sufre modificación en sus principios y conceptos es por un largo y complicado proceso de transformación. Étienne Gilson en *El espíritu de la filosofía medieval* (2007) comenta que el pensamiento semita, y más precisamente el pensamiento judío-hebraico con su Dios de la Alianza, se apoderó de las “posibilidades internas” de la Filosofía Griega. Xavier Zubiri tiene un planteamiento similar, nos dice “[...] Grecia recibe un día la predicación cristiana. El cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal que trasciende de la naturaleza” (1999). Sobre lo que es necesario preguntar: ¿cuáles son esas “posibilidades” de las que habla Gilson? y ¿qué quiere decir allí Zubiri con “salvar”?

Es un error pensar que la filosofía posterior a Grecia tiene un origen independiente de ella; aunque también es equívoco pensar que es tan sólo su extensión. No hay que hacer un comparativo de los conceptos para llegar a tal conclusión, tampoco necesitamos una Etimología ni una Historia; en su lugar, es menester encontrar el origen del cambio en la estructura de la mentalidad que la contiene. Por ello, en lo que sigue, trataré de dar razones suficientes para llamar a este periodo “Filosofía creacionista”, con el fin de que se reemplace el nombre y, consecuentemente, no se siga extendiendo lo que a todas luces constituye un prejuicio. La exposición contiene los siguientes pasos: 1) Breve explicación de por qué utilizamos el término “Filosofía Medieval”; 2) Crítica a su uso; 3) Razones por las cuales debería cambiarse por “Filosofía creacionista”.

LA INTELECCIÓN Y EL CONCEPTO EN PEDRO ABELARDO: UNA LECTURA DEL CARÁCTER DISCRETO DE LA REALIDAD

PABLO ANDRÉS
VILLEGAS
GIRALDO

MAGÍSTER Y LICENCIADO EN
FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD
TECNOLÓGICA DE PEREIRA,
BECA JORGE ROA MARTÍNEZ.
CATEDRÁTICO E INVESTIGADOR
DE ESTA MISMA UNIVERSIDAD.

JUEVES 06 DE JULIO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

Pedro Abelardo, intuye que la realidad tiene un carácter discreto y reservado, por ello emprende un camino para comprender aquello con lo que algunos filósofos quisieron significarla, esas voces universales que tal parece se corresponden con un objeto determinado o con varios de ellos. Lo primero que demuestra es que en sentido estricto no existen entes universales representados en dichas voces; este descubrimiento implica una profunda revelación respecto a la singularidad, y al carácter discreto y reservado de la realidad. Para salir del problema el maestro palatino propone la idea del concepto, palabra que algunos traductores igualan equivocadamente con intelección, que en sentido estricto es una cierta imagen común con muchos elementos, una representación que se queda en el alma; en sentido amplio el concepto es algo que se puede predicar de muchos, es una especie de universal. Existe una noción fundamental en esta ontología que introduce Abelardo y que nos permite salir de este problema de la determinación de los entes frente a los universales, a saber: status. Status es ese estado de las cosas en el que el alma aprehende; del que, en efecto, por decirlo de algún modo: extrae el intelecto sus intelecciones.

SOBRE LOS CONCEPTOS METAFÍSICOS DE “ESENCIA” Y “EXISTENCIA” EN LAS CUESTIONES DIVINAS DE AVICENA

ARMANDO
QUEZADA

LICENCIADO EN FILOSOFÍA POR
EL CENTRO DE ESTUDIOS
FILOSÓFICOS SANTO TOMÁS DE
AQUINO, ES MAESTRO Y DOCTOR
EN FILOSOFÍA POR LA
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO,
MÉXICO.

MARTES 11 DE JULIO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

La recuperación de la filosofía islámica en nuestros días ha descollado gracias a muchos estudios sobre su pensamiento, sin embargo, un problema apremiante es el de contar con traducciones de los textos originales, pues no siempre es sencillo adquirir el texto árabe. El problema aparentemente filológico referido anteriormente parecería superfluo con respecto a la verdadera cuestión de fondo, es decir, la exposición de los argumentos de estos textos, pero precisamente por ello es por lo que la labor de conocer los léxicos y los conceptos originales podrían ayudarnos a entender y exponer de manera más certera las ideas planteadas

por aquellos filósofos. El objetivo de la presente ponencia es desarrollar los conceptos en su contexto referidos a los términos españoles de “esencia” y “existencia” en la obra de Avicena titulada “*Ilāhiyyāt*”. Una de las principales razones es que existen varios conceptos en árabe que suelen empatarse por sus correspondientes españoles o bien simplemente sustituirse lo que hace tener una comprensión sesgada del texto, la segunda y más importante razón desde la interpretación filosófica es el rendimiento mismo de los conceptos originales en su explicación metafísica.

En primer lugar, se realizará una exposición de los conceptos fundamentales que además de fungir como andamiaje en la obra del filósofo persa se constituyeron en términos técnicos por su función para traducir las obras de los autores griegos.

En segundo lugar, se realizará una presentación global del contenido de los “*Ilāhiyyāt*”, teniendo un enfoque dirigido a las secciones sobre su objeto de estudio, la naturaleza de lo existente, Dios y su demostración y la realidad y su constitución. Se utilizarán a su vez algunos otros textos relacionados y, principalmente, de su sistema más conocido el *Al-Shifa*.

Finalmente, se revisarán algunas tradiciones de recepción del texto de Avicena en Occidente, tanto en la parte lingüística, es decir, en la traducción latina, como en la parte teórica y en la historia de las ideas, la importancia de este texto que se puede rastrear desde San Alberto Magno y Tomás de Aquino hasta Francisco Suárez es de capital interés para la evolución de los sistemas metafísicos y podría decirse sin temor a equivocarse que su influjo llega hasta el idealismo alemán.

La obra de Avicena además de tener las cualidades antes descritas tiene actualidad para la filosofía contemporánea por sus análisis metafísicos y ontológicos, por la estructura de su sistematicidad y por la vinculación teórica con otras disciplinas, por estas razones es un autor al que hay que volver constantemente.

FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA JUSTICIA EN EL PENSAMIENTO DE NICOLÁS DE CUSA

CLAUDIA FABIANA
D'AMICO

DOCTORA EN FILOSOFÍA POR LA
UNIVERSIDAD DE BUENOS
AIRES. PROFESORA TITULAR DE
FILOSOFÍA MEDIEVAL EN LA
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
Y EN LA UNIVERSIDAD
NACIONAL DE LA PLATA.

JUEVES 13 DE JULIO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

De coniecturis es una obra fundamental que el Cusano comenzó casi al mismo tiempo que De docta ignorantia en 1440 pero que finalizó cuatro años después. En De docta ignorantia acuña la noción de coincidentia oppositorum y coloca a la verdad absoluta en el ámbito de lo inalcanzable proponiendo la ciencia de la ignorancia como una vía de acceso especulativo, no racional. En De coniecturis define la conjetura como una aseerición positiva que puede aprehender la verdad no en sí misma sino en la alteridad, y ello implica siempre una aprehension parcial. Si el mundo real es la explicitación de la mente divina, el mundo conjetural que intenta aprehenderlo es la explicitación de la mente humana que conforma, a partir de este intento, su propio mundo de símbolos. En el marco del tratamiento del conocimiento conjetural, el Cusano inserta un último tópico: el del conocimiento de sí y justifica que tal conocimiento debe entenderse como el de una identidad, también inalcanzable en sí misma, que puede aprehenderse, sin embargo, de algún modo, proporcionando semejanzas y diferencias con los otros. De este modo, el juego entre la identidad y la alteridad se vuelve un soporte epistemológico fundamental desde el punto de vista teórico con insoslayables consecuencias prácticas. Si la unidad absoluta solo es alcanzable en la alteridad conjetural, la igualdad absoluta solo puede asirse en la práctica conjetural de la justicia.

EL ENCORVADO: METÁFORA DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO

WILLMAR DE J.
ACEVEDO GÓMEZ

ESPECIALISTA EN PEDAGOGÍA Y
DESARROLLO HUMANO DE LA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE
PEREIRA, MAGÍSTER EN
FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD
PONTIFICIA BOLIVARIANA DE
MEDELLÍN, DOCTOR EN
FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD
PONTIFICIA BOLIVARIANA DE
MEDELLÍN.

MARTES 18 DE JULIO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

La idea de la ponencia gira en torno a una pretendida intertextualidad del *Itinerarium mentis in Deum* (Itinerario de la mente a Dios) de San Buenaventura con algunas características del hombre contemporáneo, dentro de las cuales sobresale su postura de encorvado. Tendremos como base las tres jornadas que, como posibilidad de llegar desde el mundo sensible hasta Dios, propusiera inspiradamente el seráfico doctor en 1259. Ahora bien, las humanidades se enfrentan a un reto de grandes proporciones relacionado con la comprensión de nuevos sentidos de lo humano que van emergiendo de las maneras actuales de construcción de realidad. En este sentido, adquiere realce la figura de Juan de Fidanza, más conocido como San Buenaventura de Bagnoregio quien en el primer libro de su *Itinerarium* nos habla del encorvado (*in curvatus est ipse*).

El doctor seráfico lo refiere bien cuando dice: “*Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietum. Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam*” (I, 7). Esta figura del “encorvado sobre sí” expresa de manera plástica y muy significativa lo que ha venido a convertirse el hombre contemporáneo. Y si bien es cierto que ha sido creado hábil para la quietud y la contemplación, pareciera que yace encorvado.

Este *incurvatus est ipse* no hace parte del estado natural del hombre, más bien es una situación en la que ha entrado por su propia responsabilidad y por fortuna se puede revertir a través de un ejercicio itinerante de tres jornadas por las cuales puede el alma retornar a Dios. La primera apreciando las cosas materiales sensibles y aprovechándose de ellas remitirse a Dios, es decir, las cosas sensibles son una muestra de la perfección de Dios y por lo tanto remiten a Él. En la segunda jornada el hombre vuelve sobre sí mismo a partir de sus sentidos internos y en ellos ve a Dios. En la tercera, pasando por encima de sí, ve las maravillas trascendentes que aun estando por encima de su capacidad racional, con esfuerzo y humildad puede conseguir si es asistido por la gracia de la comprensión profunda llamada sindéresis.

En el contexto creyente de San Buenaventura, Dios ha creado al ser humano en libertad lo cual le otorga incluso la posibilidad de alejarse o retornar a Él. Sin embargo, insiste el santo que, sin la sindéresis, el ser humano permanece como encorvado sobre sí mismo sin la posibilidad de ver fuera de sí y mucho menos dentro de sí.

BREVE PANORAMA DE LA POESÍA EN EL AL-ÁNDALUS MEDIEVAL: ESPLENDOR, DERROTA Y NOSTALGIA

ANDRÉS RAMÍREZ

MÁSTER EN LITERATURA POR LA FACULTAD DE COMUNICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, FILÓSOFO Y DOCENTE DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA Y DE SEDUCA. MIEMBRO Y COLABORADOR DEL CESCLAM

JUEVES 20 DE JULIO | ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

Esta ponencia presenta un breve panorama de la poesía en el al-Ándalus de la tardía Edad Media, centrándose especialmente en la poética del esplendor, la derrota y la nostalgia musulmana desarrollada entre los s. VIII y XIV. Aquí, tomando como referencia las investigaciones del profesor Alexander E. Elinson y otros documentos de contexto, se perfilan las figuras más representativas de la poesía de ese periodo musulmán ibérico, así como sus experiencias escriturales y las condiciones de posibilidad de su ejercicio literario.

En efecto, el dominio musulmán que se extendió desde Bagdad y Damasco hasta la península ibérica en el Alto Medioevo tuvo un momento de magnificencia en la identidad cultural andalusí desde su adhesión al Califato Omeya tras la Guerra de Guadalete en el 711 d. C. y la huida del rey visigodo Rodrigo. La consolidación del Emirato independiente de Córdoba en 756 d. C. dio paso a una hegemonía árabe musulmana cuyo florecimiento es notorio ya desde Abderramán II, sibarita, esteta y mecenas. No obstante, es con las reformas de Abderramán III que fue posible la declaración del Califato Omeya de Córdoba (929-1031) cuyo auge duró hasta la caída de Almanzor hacia 1009 d.C.

La gloria del al-Ándalus y el posterior declive árabe musulmán español ante la reconquista de los reyes católicos con Vicente Ferrer o Fernando, es asumida poéticamente por diferentes autores como Abderramán, Ibn Al-Abbār, Ibn Jafaya, Ibn Zamrak o Ibn Yabir, por mencionar algunos; a lo cual se suman poetas y artistas contemporáneos como Radwa Ashour, Tariq Ali, y Youssef Chahine que manifiestan también a su modo nostalgia por la gloria del pasado, antes de que las alianzas de

los reinos hispanos sumergieran la península en la Gran Fitna, culminando con la expulsión definitiva de los moros en 1492 simultáneamente con la conquista de América durante el reinado de Isabel y Fernando en aquella implacable cruzada católica hispana.

El legado estético andalusí es amplio y expresa la depuración y la magnificación de las formas pues debe ser expresión divina y no pecado o tentación, por ello la poética andalusí entraña el desierto y el mensaje doctrinal de Mahoma y del Islam. Peculiarmente, en el ámbito poético se permitió también una relevante participación de las mujeres, tal como sucedió con Aisha, Wallada bint al-Mustakfi o María Alphaizuli, entre otras que contribuyeron con sus obras. En fin, el mundo árabe en su devenir hizo fluir hasta la península ibérica la esencia de lo que será en adelante la cultura del Magreb; empero es la musicalidad andalusí lo que da lugar a este tipo particular de escritura tanto lingüísticamente como estilísticamente.

LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA EDAD MEDIA ROMÁNTICA

JOHN JAIME
ESTRADA
GONZÁLEZ

GRADUADO EN FILOSOFÍA,
UNIVERSIDAD JAVERIANA,
BOGOTÁ. ESTUDIOS DE
LITERATURA EN LA
UNIVERSIDAD JAVERIANA,
BOGOTÁ, COLOMBIA. MA.
LITERATURA CASTELLANA EN:
THE CITY UNIVERSITY OF NEW
YORK (CUNY). PHD.
LITERATURA MEDIEVAL
CASTELLANA (CUNY).

SÁBADO 22 DE JULIO |
ESPAÑOL | [VER AQUÍ](#)

La estética de Hegel se constituye también en la corporeidad; lo bello del arte en el mundo visible es material; para Kant la estética se entiende desde una posición trascendental, es sólo una condición básica para elaborar un juicio reflexivo. Las preguntas que se hace Kant frente a lo bello conducen entonces al juicio; en cambio Hegel parte de lo bello histórico creado por el hombre (superior a la naturaleza) como momento particular del desenvolvimiento del Espíritu.

En perspectiva histórica, Hegel distingue tres formas artísticas: a) la simbólica; b) la clásica; c) la romántica. La forma artística es un mero buscar con relación a un contenido siempre indeterminado; siempre deficiente. La forma artística va a expresar siempre un equilibrio entre ambas: la idea no solo es determinada, sino que se agota en su manifestación; por ejemplo, la escultura griega fue la realización de la forma artística clásica.

En la Edad Media el arte romántico deviene en la forma subjetiva del arte; se trata del deseo de autoafirmación que no responde ni a la conciencia de unión con el absoluto, ni a un

recogimiento religioso del individuo. Consiste en una subjetividad que busca afanosamente la afirmación de la propia particularidad, y en la libertad de la producción y las configuraciones, Cristo es su autoafirmación: Dios reconocido en otro. El epos realiza el ideal romántico en su forma: el roman, la narración histórica sustraída a la ciencia y leyes universales.

Este arte romántico tiene tres consideraciones importantes para el filósofo:

1. Un carácter superfluo en tanto que se limita a la revelación de la belleza de Dios en la representación.
2. El arte adquiere una dimensión de importancia necesaria; puesto que Cristo es Cristo se presenta de manera concreta en la vida del hombre, pero permanece en Dios.
3. La particularidad de la imagen de Cristo ha sido rescatada por los artistas y revela una profundidad espiritual.

Ahora bien, según Hegel, en el ideal del arte romántico se manifiesta el amor y lo encontramos en la figura de María, ejemplo de amor materno. A diferencia del amor directo de Dios, se trata de un amor humano, real, evidente, desinteresado, “amor sin deseo”. Este amor es muy fuerte, él es un proceso de salvación. Hegel tiene aquí un concepto explícito del cristianismo: el amor es la naturaleza misma de Dios, “aunque la dimensión del amor sea divina, presenta a la vez un carácter profundamente humano y espiritual.” En otra dimensión, la idea del cristianismo es el espíritu de comunidad; por esto a partir de las imágenes propias de las figuras de la iglesia se abandona el terreno de lo sensible.

En las historias de caballería el poeta desaparece en su objeto, para ello seguiremos *Poema de mio Cid*; y mostraremos cómo del terreno ideal del arte debe ya suprimirse la urgencia de la vida sin prescindir de lo finito. El caballero andante se realiza autoafirmado en honor, amor y fidelidad entre sus pares; ya presupone el desarrollo del espíritu, el amor de una mujer y las satisfacciones inmediatas no limitadas a la pobreza idílica. Todos sus intereses devienen en un *epos* que no es para sí, sino para nosotros, un público que disfruta escuchando estos cantares (la necesidad de oír la cosa) porque la obra de arte existe por el diálogo con cualquiera que se presente.

VER PÁGINA DEL
EVENTO: CLICK
AQUÍ

RHI

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

DOSSIER

LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA EDAD MEDIA ROMÁNTICA

JOHN JAIME ESTRADA GONZÁLEZ¹
ENSAYO

GRADUADO EN FILOSOFÍA, UNIVERSIDAD JAVERIANA, BOGOTÁ. ESTUDIOS DE LITERATURA EN LA UNIVERSIDAD JAVERIANA, BOGOTÁ, COLOMBIA. MA. LITERATURA CASTELLANA EN: THE CITY UNIVERSITY OF NEW YORK (CUNY). PH.D. LITERATURA MEDIEVAL CASTELLANA (CUNY). PROFESOR DE HUNTER COLLEGE: ROMANCE LANGUAGES DEPARTMENT (CUNY) NEW YORK. COLUMNISTA DE LA REVISTA VIRTUAL CRONOPIO. MIEMBRO EDITOR DE LA REVISTA CULTURAL HYBRIDO, NEW YORK. AUTOR DE LA TETRALOGÍA: “DE LA ANTIGÜEDAD A LA EDAD MEDIA”. MIEMBRO DEL CESCLAM (CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS Y MEDIEVALES GONZALO SOTO POSADA), MEDELLÍN. ENSAYISTA E INVESTIGADOR INDEPENDIENTE. EN PRESA (EDITORIAL EPIMELEIA, MEDELLÍN) UN LIBRO CON ENSAYOS VARIOS SOBRE HEGEL.

LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA EDAD MEDIA ROMÁNTICA²

The Hegelian conception of the roman in the Middle Ages

John Jaime Estrada González
jestrada123@verizon.net



Resumen

EN LA INTRODUCCIÓN DEL TEXTO LECCIONES SOBRE LA ESTÉTICA (2021), HEGEL CONDENSE LAS DISCUSIONES QUE ENFRENTA EL DESENVOLVIMIENTO REFLEXIVO DESTINADO A FIJAR LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS Y CIENTÍFICOS DE SUS LECCIONES DE ESTÉTICA. POR LO TANTO, SE HACE LA SALVEDAD DE QUE, NO SE ABORDARÁ LA TOTALIDAD DE LA OBRA, SINO EL SEGMENTO ENUNCIADO EN EL TÍTULO, DEL MISMO MODO POR EL QUE SE OPTARÁ POR SEGUIR EL TEXTO Y NO LA ABUNDANTE BIBLIOGRAFÍA DE ESTA OBRA. AHORA BIEN, PARA ACCEDER A LO QUE PLANTEA EL FILÓSOFO, TOMAMOS COMO REFERENTE AL CANTAR DE MÍO CID, UNA PIEZA CLAVE DE LA LITERATURA MEDIEVAL CASTELLANA CUYO CORRELATO PERMITIRÁ COMPRENDER LA CONCEPCIÓN MEDIEVAL ROMÁNTICA DE LA EDAD MEDIA QUE NO DEBEMOS CONFUNDIR CON LOS ROMANTICISMOS DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX. SE ADVIERTE QUE NO SE HARÁN RELACIONES CON OTRAS ARTES MEDIEVALES COMO LA MÚSICA, LA ARQUITECTURA, LA ESCULTURA Y LA DANZA YA QUE EL CENTRO DE ESTE TRABAJO ES EL ROMAN, CANTADO EN LAS NARRACIONES POÉTICAS MEDIEVALES.

PALABRAS CLAVE:

INTERPENETRABILIDAD, FORMA, ACCIÓN DE REPRESENTAR, INMEDIACIÓN, AUTOCONSCIENCIA.

² Recibido: 18 de agosto 2023. Aceptado: 19 de agosto 2023.

Abstract

IN THE INTRODUCTION TO THE TEXT LESSONS ON AESTHETICS (2021), HEGEL CONDENSES THE DISCUSSIONS FACED BY THE REFLEXIVE DEVELOPMENT AIMED AT FIXING THE PHILOSOPHICAL AND SCIENTIFIC FOUNDATIONS OF HIS AESTHETIC LESSONS. THEREFORE, THE PROVISIO IS THAT, NOT THE ENTIRE WORK WILL BE ADDRESSED, BUT THE SEGMENT ENUNCIATED IN THE TITLE, IN THE SAME WAY THAT THE TEXT WILL BE CHOSEN AND NOT THE ABUNDANT BIBLIOGRAPHY OF THIS WORK. NOW, TO ACCESS WHAT THE PHILOSOPHER POSES, WE TAKE AS A REFERENCE THE SONG OF MINE CID, A KEY PIECE OF MEDIEVAL CASTILIAN LITERATURE WHOSE CORRELATE WILL ALLOW US TO UNDERSTAND THE ROMANTIC MEDIEVAL CONCEPTION OF THE MIDDLE AGES THAT WE SHOULD NOT CONFUSE WITH THE ROMANTICISMS OF THE EIGHTEENTH AND NINETEENTH CENTURIES. IT IS NOTED THAT THERE WILL BE NO RELATIONS WITH OTHER MEDIEVAL ARTS SUCH AS MUSIC, ARCHITECTURE, SCULPTURE AND DANCE SINCE THE CENTER OF THIS WORK IS THE ROMAN, SUNG IN THE MEDIEVAL POETIC NARRATIVES.

KEY WORDS:

INTERPENETRABILITY, SHAPE, PERFORMATIVE HUMAN AGENCY, IMMEDIACY, SELF-CONSCIOUSNESS.

EL DERROTERO FILOSÓFICO DE LECCIONES DE ESTÉTICA

Al comienzo, el filósofo se ve impelido desde su aquí y ahora a dar cuenta de lo que parecía una inadecuación; esto es, estudiar ‘el reino de lo bello’ bajo el manto de la ‘estética’ puesto que, en ese entonces la estética:

(...) designa más exactamente la ciencia del sentido, del sentir, y con este significado nació como una ciencia nueva o, más bien, como algo que en la escuela wolffiana debía convertirse en una disciplina filosófica en aquella época en que en Alemania las obras de arte eran consideradas en relación a los sentimientos que debían producir, sentimientos de agrado, de admiración, de temor, de compasión (...) (Hegel, 2021, p. 7).

En lo citado encontramos, lo que se denomina hoy, ‘el estado de la cuestión’ al momento de emprender una investigación que, como bien lo sabemos, por experiencia personal, debe recoger lo ya dicho sobre el asunto. Lo siguiente es la crítica a dicho concepto por su superficialidad y negatividad en el estudio de la obra de arte, porque tal delicuescencia precisaba de una ciencia filosófica que la estudiara no a partir de la vaguedad de los sentimientos y lo bello, en general, de la naturaleza consuntiva cantada por Francisco de Asís, sino que, el problema era tratar ‘lo bello del arte’ y lo creado por el hombre. Por lo tanto, a eso habría que darle un nombre y el filósofo no tuvo ningún reparo en utilizar, bajo diferentes fundamentos fenomenológicos, el de estética.

¿Cuál fue el proceso filosófico para constituir sus lecciones de estética? En primer lugar, establecer el deslinde entre lo bello de la naturaleza de lo bello creado por el arte, lo que da la impresión de ser un acto arbitrario y caprichoso, por lo que, el momento siguiente fue justificarlo filosóficamente, y para tal finalidad establece que “lo bello artístico es superior a la naturaleza. Pues la belleza artística es la belleza *generada y regenerada* por el espíritu, (...)” (Hegel, 2021, p. 8). Sin embargo, la expresión superior tampoco dice nada, es solo un

criterio contable, por lo que añade que, la naturaleza es únicamente un reflejo parcial del espíritu, previsible y cíclico. Por tal razón, frente a lo bello natural, además de ser pura indeterminación, nadie se toma el trabajo de clasificar su belleza porque está más bien arrobada, extasía por un momento y provoca composiciones bien conocidas que nos dejan inmersos y anegados en la pura subjetividad que no se supera a sí misma; es puro sentimiento fuera del cual no existen más que abismos sentimentales que se desbordan en toda suerte de florituras. En cambio, la consideración del arte producido por el ser humano no cesa de suscitar dificultades en el momento de estudiarlo bajo una ‘ciencia de lo bello’. Por ello, vale la pena para el filósofo, en el estado actual de las consideraciones sobre el arte, preguntarse si el arte creado por el hombre tiene la dignidad de estudiarse de manera científica.

Cualquiera puede preguntarse, ¿por qué Hegel ha pensado que pueda haber una indignidad en su propósito? El filósofo en todos sus estudios siempre ha considerado el estado actual de lo que se propone, ello lo podemos constatar en las introducciones a sus obras propias. Y ¿qué es lo que constata? Nada menos que encontrar en su época las obras de arte convertidas en decoración o entretenimiento, conexas con la ociosidad de muchos; tales producciones abarcan desde las obras producidas en sociedades primitivas o salvajes hasta las más ataviadas.

Aquel era el panorama y los estudios del arte en su época, no daba siquiera la apariencia de lo que se promulgaba: constituir el coro de los fines más loables de la vida. Por el contrario, se pensaba que el arte era un acicate para distraerse, una modalidad para disfrutar relajadamente, afirma Hegel “por eso puede aparecer desproporcionado y pedante querer tratar con seriedad científica lo que por sí mismo carece de naturaleza seria” (p. 9). El filósofo ve como una negatividad de su época al arte convertido en lujo –al fin de cuentas no es tan necesario como la comida y el vestido–, incluso muchas veces es opuesto a los valores morales. En esa condición

abisal, sus lecciones se tamizan por lo filosófico, lo que consigue que se revele el despliegue histórico del espíritu en los pueblos.

Ahora, si se diera por hecho que el arte se pudiera atener a los fines más loables, esto no deja de ser una ilusión, “pues lo bello tiene su vida en la *apariencia*” (Hegel, p. 9). Si bien esto es cierto, ese es su medio y según sea la dignidad del fin los medios le prestarán sus mejores oficios; sin embargo, la sola ilusión no se constituye para agotarse en sí misma, tampoco se crea una ilusión para que sea únicamente un producto final. La obra de arte se hace verdadera, no permanece en los límites ilusorios y menos se representa como finalidad o un juego de apariencias. Para darle fundamento a sus lecciones, Hegel es preciso en el estudio del despliegue histórico del espíritu, al mismo tiempo que considera lo verdadero de cada representación artística. Por ello, el objetivo de recorrer la historia es necesario para poder estudiar filosóficamente lo bello de la obra de arte producida por el hombre, la misma que no se haya aislada del devenir histórico del espíritu, y es así como se conoce su carácter verdadero en el momento en que se ha elegido, en estas páginas, la Edad Media romántica.

La contradicción todavía no se supera porque recoge otra: la obra de arte al dar acceso a reflexiones filosóficas conduce a que la razón se precipite a constituir la en un objeto de la ciencia. Esta posibilidad del error debe considerar que, son los sentidos, sentimientos, intuiciones, evocaciones e imaginación los que sustentan la libertad del artista, una subjetividad que deleita y consigue sobrecoger hasta las lágrimas; asimismo, lleva al paroxismo, tal como se vio en la Prusia de comienzos del siglo XIX “en las figuras del arte buscamos sosiego y animación, jovial, vigorosa realidad efectiva frente al sombrío reino de las ideas” (Hegel, p. 10).

A este respecto, la racionalidad del arte parecería, bajo esas categorías, un discurso carente de realidad. Ahora, como si esto fuera poco, para el filósofo la fantasía del artista es más libre que la

naturaleza, por ello tiene la propiedad de ser más solícita. La ciencia para serlo debe abstenerse de la fantasía y la imaginación, por eso para el arte los conceptos son áridos; es indudable que la ciencia se deslinda de lo inane, solo se dirige a lo necesario y anula todo lo que quiera adherirse a 'su sombría abstracción'. Si una ciencia de la estética procediera como la ciencia tradicional la arrojaría por la borda porque la fantasía se substraer a las leyes y le repelen los enunciados de las ciencias, por ello se puede afirmar que "de lo bello, de donde, si se quiere, puede inferirse también una universal *tendencia a la belleza* en la naturaleza humana y puede sacarse la ulterior consecuencia de que, puesto que las representaciones de lo bello son tan infinitamente diversas y por tanto en principio algo *particular*, no puede haber leyes *universales* de lo bello y el gusto" (Hegel, p. 11). Aquí explícitamente difiere de Kant como veremos más adelante.

Una vez establecida otra oposición para una ciencia del arte bello, Hegel retoma la utilización del arte como mera decoración o entretenimiento efímero para alegrar los momentos de la vida; refuta este estado del arte en su época afirmando que en tal condición no se trata de un arte libre, sino 'servil' tal cual como lo ha llegado a ser, en muchos casos, la ciencia (11). El fundamento reflexivo se establece cuando se consigue pensar que el arte verdaderamente libre tiene que expresar "lo *divino*, los intereses más profundos del hombre, las verdades más comprensivas del espíritu" (Hegel, p. 11). Esto lo han hecho los pueblos a lo largo de la historia y por ello la historia es la única vertiente para comprenderlos; las comunidades a través de la historia han representado en lo sensible toda la profundidad de su vida y en sus obras está su sabiduría, lo que quiere decir, su pensamiento.

Ahora bien, como sabemos, hay genialidades que consiguen esto y por tal razón tenemos al genio, no en el aislamiento sino en la superación de la limitación porque estando en su casa con su intuición y libre es capaz de liberar la insuficiencia de lo sensible y

hacer de lo natural lo espiritual de un pueblo. Esta explicación la desarrollará en un par de párrafos en *La enciclopedia de las ciencias filosóficas* (2022). Es de excusar esta digresión, pero en muchas páginas de Hegel hay poesía en la consideración más prístina en el pensar donde lo dicho juega con el lenguaje, pero no como juego de palabras, sino como la realidad con la que se consigue lo racional, el pensar que recoge las palabras. En los pocos argumentos que Hegel escribió sobre arte acuñó el concepto de *interpenetrabilidad* para expresar la relación entre forma y contenido, ya que no son separables e interactúan. De igual manera, recogió lo que en el pensar se podría llamar *el ideal de representar del ser humano*.

Al criterio sobre el arte como mera apariencia sensible, Hegel le opone que “la verdad no sería tal si no pareciera y apareciera, sino fuera *para* alguien, *para* sí misma tanto como para el espíritu en general” (2021, p. 12). Por tal razón la apariencia no puede reprobarse, ya que la realidad de la obra de arte reside en la superación de la inmediatez del gusto porque lo que la verdadera obra de arte destaca es su relación con lo que la potencia en cada época. La obra de arte no se estudia en la abstracción, sino en el devenir histórico.

Podría pensarse que siendo la historia el camino por el cual la obra de arte se da a sus anchas, las producciones de la historiografía serían más verdaderas, pero para Hegel tampoco las historiografías producidas hasta su época son más verdaderas: “la obra de arte nos pone ante las eternas fuerzas dominantes en la historia sin ese suplemento de la presencia inmediatamente sensible y su inconsistente apariencia” (12). Es claro que el arte difiere de la historiografía y las ciencias porque su temática no está ya dada, tal como lo estudiamos en las ciencias y en la historiografía, “el arte puede elegir sus objetos” (Hegel, p. 10). En el caso de la literatura todos sabemos que esta constituye el espacio donde todo puede ser dicho sin dejar de seguir siendo literatura, ¿qué no se puede decir en un texto literario? ¿de qué tema no se puede ocupar? Esto que parece

algo de los estudiosos de la teoría literaria actual ya lo había planteado Hegel dos siglos antes.

Antes de que la historia sea la que recoja la obra de arte, más bien es esta la que debe recoger la historia verdaderamente, así nos libera también de la experiencia sensorial de haber estado allí, cuando nuestro llanto y satisfacción llegaban por los acontecimientos que iban sucediendo; lo que equivale a que la obra de arte se dote de fortaleza para hacer parte de la realidad de lo racional y la misma que llega a acceder a la representación de lo dado. Cuando Hegel piensa en estos conceptos también niega que ellos puedan ser “ni según el contenido ni según la forma, el modo supremo y absoluto de hacer al espíritu consciente de sus verdaderos intereses” (13), o lo mismo, el arte también en su representación tiene un contenido limitado.

En la perspectiva de la historiografía las obras de arte de la antigüedad, por ejemplo, han perdido para nosotros cualquier relación con lo absoluto, no apelan a la adoración, no satisfacen nuestras patencias espirituales y cualquier acercamiento a ellas está mediado por lo que pensemos de ellas, así “(...) el pensamiento y la reflexión han sobrepujado ya al arte bello” (Hegel, p. 13); el aquí y ahora de la relación con la obra de arte no puede guiarse por principios universales.

Nuestra racionalidad se sobrecoge frente a un fenómeno sensible como puede ser la catedral de Toledo, por lo que se pregunta: ¿Cómo habrán hecho para construirla? *Mutatis, muntandis*, Hegel critica su época, ya que para muchos el arte de la antigüedad, por ejemplo, era cosa del pasado del cual solo es apreciable la técnica de elaboración. No fue pensando en la necesidad de establecer normas y juicios universales frente a aquella condición del presente que Hegel, quien se desempeñaba como profesor de Filosofía, se dedicó al estudio de la producción de las obras de arte creadas por el hombre desde la antigüedad tardía, como se le llama hoy.

Para llegar a considerar el estado del arte en el aquí y ahora de sus lecciones fue necesaria ‘la consideración pensante’ del arte del pasado y así ‘conocer científicamente qué es arte’. De tal manera que conseguir una definición o del deber ser de la obra de arte no es posible en su Prusia del momento, fijando principios normativos que conduzcan a la posibilidad del juicio. Todo lo visto conduce a pensar que el arte, capaz de reflexiones filosóficas, no puede estudiarse sistemáticamente como ciencia porque este no puede existir sin la contingencia, pese a ello “lejos de ser la forma suprema del espíritu, el arte solo tiene su auténtica verificación en la ciencia” (Hegel, p. 15).

En esa contradicción, es preciso tener en cuenta que las obras son originadas en el espíritu, por eso son más cercanas al pensar que la naturaleza ‘carente de espíritu’ por no ser la obra de arte pensamiento o concepto, peor aún, el resultado de normas universales; sin embargo, el pensamiento se aliena en lo sensible de ella, el espíritu se despliega “en el reconocerse en su *enajenación* en el sentimiento y la sensibilidad” (Hegel, p. 15). De esta manera, la obra de arte entra en el dominio del pensar y puede acometerse filosóficamente, eliminando su indignidad; aunque recordemos que ya Hegel nos ha planteado que el arte no es “la forma suprema del espíritu”, pero que, bajo consideraciones filosóficas, se puede comprender el arte bello, y sobre todo porque el hombre siendo natural es para sí, ‘se intuye’, capaz de representarse, pensar y, por ese para sí, es espíritu. Por tal motivo, para los conocedores de la poesía posterior a Hegel, quien murió en 1831, es fácil encontrar al artista compungido por el dolor que lo mitiga.

Hay que recordar que se está tratando con un texto constituido por notas de las clases del filósofo, por ello su tono es siempre pedagógico y apela a quienes le escuchaban, ahora a nosotros como lectores; por lo tanto, Hegel se interesa en criticar los materiales que disponen los estudiantes de su época para estudiar las obras de arte. De allí lo que se ha denominado ‘el estado de la cuestión’, que se establece desde Hegel:

Pero siempre es el caso que todo hombre enjuicia las obras de arte o los caracteres, las acciones y los acontecimientos con el rasero de sus luces y su ánimo; y, puesto que esta educación del gusto solo afectaba a lo externo e inope, y además extraía sus preceptos igualmente de un estrecho círculo de obras de arte y de una limitada educación del entendimiento y del ánimo, su esfera era insuficiente e incapaz de captar lo interno y verdadero, y de aguzar la mirada para la aprehensión de eso. (17)

La extensa cita del párrafo anterior apuntala ‘el estado de la cuestión’, no para referirse al estatuto epistemológico de una filosofía del arte, o de la estética filosófica, sino de la deplorable situación de los estudiantes que asistían a sus cursos. El giro se dirige a quienes lo escuchaban y por eso justificaba la necesidad de enseñar este curso, habida cuenta de que ya por la historia se puede constatar que el arte es una necesidad de los pueblos, es lo racional que el ser humano se reconoce a sí mismo. Su doctitud atañe a la familiaridad del mundo individual y por ello sus productos no extrañan a quienes están en su entorno creativo, para citar un ejemplo bien conocido están las figuras plasmadas en las cuevas de Altamira, Atapuerca y Lascaux, o sin ir tan lejos, Chiriviquete, en Colombia.

Extendiéndonos hasta tales lejanías, de las que tanta especulación ha surgido, nos encontramos con culturas medievales en las cuales el arte no debe, bajo ninguna condición, reproducir la naturaleza, la figura humana o animal, muchísimo menos al dios o su profeta. Por eso para Hegel “la imitación frente al modelo de la naturaleza no queda como fin más que el placer en el truco de producir algo semejante a la naturaleza (...) En general, ese deleite por la destreza en la imitación nunca puede ser sino limitado, y mejor le está al hombre el deleite con lo que por sí mismo produce” (35).

El estudio entra en un nuevo debate, ya que cada quien señala frente a lo bello de una representación lo que descubre, con lo cual hay que preguntarse ¿cuál es el aspecto que habrá de considerarse como esencial? Esta pregunta frente a un grupo de estudiantes para quien

sea profesor ya puede advertir muy bien a dónde lo conduciría, y si se busca la completud filosófica, habría que criticar con severidad lo que sean sutilezas o argucias de la razón para este estudio. Para el filósofo “(...) la filosofía del arte no se ocupa de preceptos para los artistas, sino que tiene que establecer qué es lo bello en general y cómo esto se ha mostrado en lo dado, en las obras de arte, sin querer dar semejantes reglas” (Hegel, p. 19). ¿De qué manera entonces nos encontramos con la obra de arte? ¿cómo caracterizar la inmediatez sensorial sino como el punto de partida? Esto nos sucede a todos, lo que dice también que, en tal encuentro, la obra debe ser significativa, desplegar una vitalidad tal que nos obligue a pensar sobre ella, pero no en su superficialidad.

Ahora, frente a lo que nos compete, *el romance* medieval, sus personajes e historias, ¿en qué disposición estamos para leer estas obras? Es muy factible que nos entretengan, claro, la literatura nos hace partícipes del texto, pero ya no estamos en el medioevo donde estas obras se cantaban a lo largo de cuatro o más horas; ahí está el umbral que cada uno lleva para acercarse a estas lecturas. Tengamos en cuenta que para nada se ha mencionado alguna hermenéutica, a la que todos tenemos derecho, pero si esto es así, entonces, ¿todas las hermenéuticas serían válidas?, la filosofía no puede vivir sin el aliento de la discusión y la tontería que nos acusa hoy de que, ‘yo interpreto la obra de arte como me da la gana’, lo que no difiere en nada del berrinche de un bebé.

En efecto, Hegel encuentra en las obras del *roman* medieval, sin importar su nacionalidad, que “Este reconocimiento en general de obras que rebasaban el círculo de las formas de aquellas que fueron primordialmente puestas a la base de las abstracciones teóricas ha conducido ante todo al reconocimiento de un género peculiar de arte -*el arte romántico*- (...)” (20). Aquí menciona por primera vez lo que nos ocupa y constituye, para el caso, lo cantado y, posteriormente, lo escrito en los cantares de gesta medieval, obras que, si tienen para nosotros el cariz de lo extraño, también el lado compensatorio de lo

común en los seres humanos, ‘el progreso de la receptividad espiritual’. La tarea del lector o el estudioso será conocer las coyunturas históricas en las cuales aquellas obras fueron cantadas; si solo se presta atención a la historia contada, lo divertido y lo válido, parcialmente, se elimina las posibilidades de acceder filosóficamente a ellas, y así lo leído se convierte en material manido, historias contadas en el abismo de la subjetividad que lo arremete todo y nada lo derrota, esto por supuesto, es lo que explota Hollywood al llevar al cine estas obras literarias medievales.

De nuevo nos advierte el filósofo, si vamos a estudiar lo bello aislado en estas obras, estaremos transitando por una imposibilidad, es preciso vincular el objeto de trabajo dentro de un “desarrollo enciclopédico de la filosofía en conjunto y sus disciplinas particulares” (Hegel, p. 23). Esto fue exactamente lo que hizo en las escasas cuatro páginas que escribió sobre el arte. Las representaciones consideradas del arte debían por lo menos comprender las siguientes determinaciones:

1. La obra de arte no es un producto natural, sino algo producido por la actividad humana.
2. Está hecha esencialmente *para* el hombre, y ciertamente tomada más o menos de lo sensible para su *sentido*.
3. Tiene un *fin* en sí.

Ahora bien, queda como una necesidad saber lo que sobre el arte se ha dicho y aquí solo se va a considerar lo expuesto por Kant en su inflexión frente a la filosofía de la época llamada moderna y contra la racionalidad autorreferente. Hegel menciona de Kant lo instructiva y digna que es su “*Crítica del juicio*, donde se ocupa del juicio estético y teleológico” (45). El punto de partida está en la pregunta, ¿de qué manera Hegel parte de esta *Crítica* y discrepa de ella? En estas páginas Hegel sostiene que para Kant la obra de arte despierta un sentimiento estético que lleva a uno moral, así el arte y la moral tienen un carácter vinculante. Para comprender mejor este

planteamiento es preciso encontrar la diferencia en los conceptos, por ejemplo: para Hegel lo bello se refiere a lo ideal, llamar a lo bello la idea de lo bello. En cambio, para Kant (lo bello y lo sublime) tienen que ver con lo regulativo de la estética. Hegel considera que el arte romántico medieval existe porque es lo propio de la cultura cristiana, es más tangible y está relacionado con lo que para los pueblos era autorrepresentarse en sus particularidades; sus personajes recogen en su particularidad la comunidad dejando de ser individualidades, aunque siéndolo.

Para Hegel el arte clásico material está expresado en la escultura griega, una manifestación de lo bello; en cambio para Kant se trató de alcanzar una forma regulativa del arte. Hegel ha establecido el concepto de lo clásico desde la historia de la producción escultórica simbólica hasta llegar al momento griego. Ahora, como todos lo sabemos, para Kant, en cambio, los objetos se ajustan a las categorías del entendimiento y de esa manera es posible el conocimiento. Para Hegel lo que existe está dado en la historia del desenvolvimiento del espíritu, o los momentos específicos; por ello no pueden constituirse como regulativos, ya que aún son incompletos. No son el producto de lo que un sujeto haya puesto en ellos acorde con su racionalidad. La belleza en sí de la escultura griega lo que hace es generar negatividad, por eso fue superable; se trata, entonces, de un movimiento histórico del espíritu absoluto que también se realiza en el arte y no es, por lo tanto, un producto del entendimiento, aun sirviéndose de la razón, no es el mero resultado de un sujeto.

La estética hegeliana se entiende también en la corporeidad, es tratada en el mundo sensorial, los objetos bellos tienen que ser materiales; para Kant la estética se entiende desde una posición trascendental, es solo una condición básica para el juicio inmaterial, reflexivo y difícil de manejar. Para Hegel, en cambio, el mundo material, creado por Dios, no conduce por principio al mal, este ha llegado por el cristianismo; lo natural no asume el mal y en este sentido se puede comprender la moralidad en el arte. Kant frente al

sentimiento de lo bello, se propone proyectarlo a un juicio que sea universal; en cambio para Hegel lo bello ya ha sido creado y su universalidad la establece el espíritu en sus realizaciones.

En su perspectiva histórica, Hegel distingue tres formas artísticas: a) la simbólica; b) la clásica; c) la romántica. Con ellas se establece el sendero filosófico de la idea en el arte, se trata de pensar aquellas tres diferentes relaciones de interpenetrabilidad entre el contenido y la forma en el arte; de igual manera, en su relación con el ideal humano en su capacidad de representar, ahí está constituido 'su potencial unificador'.

La forma artística es siempre un mero buscar con relación a un contenido también siempre indeterminado. En la negatividad, la forma va a ser siempre deficiente, no expresa únicamente la idea y, por lo tanto, lo que habrá en toda obra de arte es la superación del equilibrio entre ambas; sin embargo, la idea al determinarse en su obra, también se agota en su manifestación. En el caso del arte griego es en la escultura donde encontramos la unidad perfecta de forma y contenido.

En cuanto a lo que más nos interesa, la concepción hegeliana del arte romántico, es la forma subjetiva del arte; se trata de un deseo de autoafirmación que no corresponde ni a la conciencia de unión con el absoluto, ni a un recogimiento religioso del individuo. Consiste en una subjetividad que busca, afanosamente, la afirmación de la propia particularidad, si bien, en el caso de la conciencia cristiana, la redención de Cristo es su núcleo, pues el hijo de Dios ha asumido una naturaleza humana para llevar a cabo la salvación de la humanidad, ya que se revela en otro como distinto que ha venido a dar su vida.

En su consideración, el arte romántico tiene tres características importantes:

1. Un carácter superfluo en tanto que se limita a la revelación de la belleza de Dios en la representación.
2. El arte adquiere una dimensión de importancia necesaria, ya que Cristo es Cristo, se representa de manera concreta en la vida del hombre, pero permanece Dios.
3. La particularidad de la imagen de Cristo ha sido rescatada por los artistas y ella revela una profundidad espiritual.

Ahora bien, según Hegel, en el ideal del arte romántico se manifiesta el amor y lo encontramos en la figura de María, ejemplo de amor materno. A diferencia del amor directo de Dios, se trata de un amor de humano, real, evidente, desinteresado, ‘amor sin deseo’. Este amor tiene una fortaleza tal que él mismo es una vía de salvación. Para el filósofo el concepto explícito del cristianismo es el amor, la naturaleza misma de Dios “aunque la dimensión del amor sea divina, presenta a la vez un carácter profundamente humano y espiritual” (117).

En otra dimensión, la idea del cristianismo recoge el espíritu, pero en comunidad, por eso, a partir de las imágenes propias de las figuras de la Iglesia, se observa la relación entre cristianismo y arte romántico como la presencia de Dios entre los hombres: el recuerdo de la figura de Cristo ya fallecido, así los cristianos guardan la imagen del mal y el suplicio de los mártires, engrandecen su alma y glorifican al espíritu. En sus afirmaciones:

la forma artística romántica supera a su vez aquella compacta unidad de la clásica, dado que ha adquirido un contenido que rebasa la forma artística clásica y el modo de expresión de ésta. Este contenido -para recordar representaciones conocidas- coincide con lo que el cristianismo dice de Dios en cuanto espíritu, a diferencia de la creencia griega en los dioses, que constituye el contenido esencial y más adecuado para el arte clásico.

En éste el contenido concreto es en sí, la unidad de la naturaleza humana y divina, una unidad que, precisamente por ser sólo *inmediata y en sí*, alcanza también de modo inmediato y sensible la

manifestación adecuada. El dios griego es para la intuición ingenua y la representación sensible (...)” (Hegel, p. 59).

En cambio, en el arte romántico medieval, “(...) dado que lleva a la representación, en el *espíritu* y en la verdad, a Dios *como espíritu*, y no como espíritu individual, particular, sino como *absoluto*, el cristianismo retorna a la sensibilidad del representar a la interioridad espiritual, y hace de ésta, y no de lo corpóreo, el material y el ser-ahí de su contenido” (Hegel, p. 60). De esta explicación se concluye que no se valora solamente la representación, pues sería idolatría; Hegel explica que en la representación sensible de la escultura medieval encontramos su negatividad para que, liberada de esta, el arte romántico se trascienda a sí mismo sin que deje de estar en la sensibilidad artística. Podemos entender mejor, ya que es el mundo interno de la obra de arte lo que produce su representación y es el único capaz de manifestar abiertamente que, en la sensibilidad de sus obras, hay carencia total de todo su valor; no obstante, se precisa para su expresión. Por lo tanto, el ser-ahí externo es dejado al arbitrio de todas las fantasías, puede incluso atenerse a las circunstancias tal como fueron dadas, o ‘distorsionarlas grotescamente’ porque lo externo ya no tiene como lo clásico todo su valor en él.

Lo romántico en sí manifiesta su valor porque “puede buscar y consumir su verdadera realidad y apariencia” (Hegel, p. 61). A estas alturas de lo expuesto resulta claro que no podemos confundir la idea con la representación, aunque para personas con cierto nivel de cultura esto pudiera bastar, recordemos que estamos moviéndonos en el terreno filosófico y no en el sentir y en el momento negativo del gusto. Lo bello como lo podemos apreciar en el arte romántico medieval, en el caso de una catedral, es la apariencia sensible de la idea, no podemos dejarla sometida al entendimiento como pretende Kant porque este “siempre se queda en lo finito, unilateral (...) lo bello es en sí mismo infinito y libre” (Hegel, p. 85). Lo contrario es someter las obras de arte a las categorías del entendimiento y tomarlas como

objetos, con lo cual una escultura medieval de la catedral de Chartres se constituye hoy para fines subjetivos, los decorativos; deviniendo así en obras carentes de libertad y, tristemente, sometidas a ser tratadas como arte servil.

En el caso de la literatura medieval, sabemos que los cantares de gesta, primero fueron cantados desde la memoria de quienes los representaban y contemporizaban, los cuales nunca estuvieron fijos hasta de ser redactados; posteriormente pasaron por distintos escribas. En este caso, la imagen de que se vale Hegel para explicar esta transmisibilidad es la de algo digerido y regurgitado.

Aquellas actuaciones que ejecutaban los juglares itinerantes con sus familias y animales producían gozo porque estaban representadas tan naturalmente que suscitaban lo propio de nuestra condición: reír, saltar, danzar, gozar y llorar. Esto fue posible en la Edad Media romántica porque el público se reencontraba a sí mismo en aquellas representaciones como objeto artístico, compartían un mismo creer y hasta sentir; lo cantado y actuado era consonante, allí estaban sus héroes, los suyos, sus creencias. Cuando en *Cantar de Mio Cid* leemos “De los ojos tan fuertemente llorando” (canto I, p. 1), esas lágrimas y dolor no se equiparaban a las del berrinche de un niño al que algo se le ha negado; al leerlo tendremos que ver dónde reside esa determinidad cuando se trata de un caballero cristiano, lo explica el filósofo “Se da allí donde el concepto ético, la justicia y su libertad racional ya se han elaborado y verificado en forma de un orden *legal*, de tal modo que ahora es ahí también lo exterior como necesidad inmóvil en sí, sin depender de la individualidad y la subjetividad particulares del ánimo y del carácter” (Hegel, p. 135).

Las acusaciones contra Ruy Díaz de Vivar, el Mio Cid, provocaron la ira regia del rey Alfonso; incluso frente a tales circunstancias “las leyes que se aplican no dependen por tanto de un individuo, sino que resulta de multilateral cooperación en un orden establecido” (Hegel, p. 136). La contradicción entre el derecho consuetudinario de ‘la ira

egia' se negaba en los códigos legales del vasallaje, por eso en la representación son las gentes quienes se reclaman de don Ruy. Los héroes caballeros, individuos dotados de carácter y arbitrio en todos sus designios, deben ejecutar solo lo que es ético y justo, así aparecen representados en los cantares de gesta. Hegel, quien conoció la traducción de Herder al alemán, *Cantar de mío Cid*, nos dice que "El modelo más acabado aun de esta relación (con lo ético y lo justo) lo encontramos en el Cid" (Hegel, p. 138).

La cuestión del párrafo anterior es que en tales andanzas los caballeros se inmiscuyen en la guerra perversa donde la sed de venganza no es ajena, por lo tanto, lejos del ideal, se convierten también en figuras míticas, rudas y hasta salvajes, "a menudo ellos mismos en sevicia y desenfreno y, análogamente, el heroísmo religioso de los mártires presupone también una tal circunstancia de barbarie y crueldad. No obstante, en conjunto tal ideal cristiano, cuyo lugar está en la intimidad y la profundidad de lo interno, es más indiferente frente a las relaciones de exterioridad" (Hegel, p. 141).

Aquella autonomía ética para luchar hasta la muerte contra la injusticia solo es propia de la Edad Media romántica, de allí que cuando en el siglo XVII, *Don Quijote* se lo propusiera, sus actuaciones, no sus discursos, fueron tomadas como las de un loco, y para muchos críticos mediocres hizo el ridículo, pero nuestra gran alegría es que la poesía es inagotable, el arte no puede prescindir de lo finito, mejor aún, tampoco puede destinarlo a ser el malo del paseo.

Hegel nos comunica que no es válido asegurar que aquellas obras de arte y las actuales sean creadas solo para eruditos, ya que esto les resta comprensión, las aísla y somete a condiciones de insularidad; las producciones artísticas deben recoger lo histórico de los pueblos y ser con ellos, tal como lo hicieron los cantares de la Edad Media. Ahora, cuando hoy en día se leen, se podría pensar que lo excelente debería ser para siempre, pero no es así, necesariamente el arte pasa por la temporalidad, allí reside lo perecedero: la lectura actualmente

de aquellos cantares requiere de alteraciones, lo que fue bello de las representaciones medievales para otros, precisa de las ediciones críticas, que como se sabe, son hipótesis de trabajo, pero solo para su intelección porque el sentir vivificante se ha perdido para siempre, tal como la tragedia griega o el teatro español del llamado Siglo de Oro.

Nos encontramos con la experiencia de todos los anacronismos frente a tiempos tan lejanos en términos de siglos, por lo que Hegel trae a colación que los personajes al representarse en su aquí y ahora no pueden hablar como lo hacían en aquellas épocas, o mejor aún, no logran transmitir en los textos modernizados la concepción de aquel mundo. En un caso particular, quienes hayan pasado por un programa doctoral de estudios medievales han estado todo el tiempo forcejeando con la variedad de ediciones filológicas de una misma obra.

EL ARTE ROMÁNTICO EN LA EDAD MEDIA

El ideal de lo bello en todas sus esferas se enfrenta al mundo del mal, el sacrificio en la lucha contra lo que hunde al ser humano en la abyección para reconciliarlo con lo divino. Esto tiene, en lo que respecta a la belleza, una relación completamente distinta a la del arte clásico. Para el arte romántico lo corpóreo expresa la interioridad espiritual, por eso la belleza no se agota en la figura, sino que busca lo interno del sujeto; por supuesto, sin dejar lo externo de lado, esa belleza no es la prioridad y para nada afectará la figura constituida, algo impensable en el arte clásico “La reconciliación con lo absoluto es en lo romántico un acto de lo interno que ciertamente aparece en lo externo, pero que no tiene a lo externo mismo en su figura real como contenido y fin esenciales” (Hegel, p. 392).

Es notable, en *Cantar de Mio Cid*, el clamor de la gente a medida que este iba saliendo al destierro “¡Dios, qué buen vasallo, si oviesse buen señor!” (Canto I, línea 20). Los ojos de las gentes no miran en el caballero su belleza física sino su bondad, algo imposible si está apoyado en el mundo sensorial. En ese caso, con todo el poder del rey, sus pompas y galas como el rey Salomón de San Francisco de Asís, este no era buen señor y sus súbditos lo deploraban; reconocen el mal, pero no en la naturaleza, sino en el ser humano corroído por la envidia que es capaz de causar el dolor, la befa de la plebe y el sufrimiento de separar a un buen hombre de todos a quienes ama “Conbidarle ien grado, mas ninguno non osaba: / el rey don Alfonso tanto avié grand saña” (Canto, I, línea 21). Todos querían dar posada al Cid desterrado a su paso por los pueblos, pero el miedo a la retaliación del rey se los impedía, si lo acogieran o dieran siquiera un mendrugo “(...) perderemos los averes e las casas, / e además los ojos de las caras” (Canto I, líneas 45, 46). La gente reconocía la injusticia contra este caballero, pero el mal del miedo los atería hasta la inmovilización, la ira regia se constituía en pura negatividad porque ella comportaba una injusticia que nadie podía aceptar y es el sentir del pueblo el que admite que el rey Alfonso no es gran señor.

Desde las primeras estrofas del cantar encontramos el comienzo del asunto en toda su profundidad, para revelarlo se cantaba el poema. Serán su valentía, lealtad, amor a su esposa e hijas y el apego al ordenamiento de la caballería lo que apela a Dios, lo narrado en toda su belleza, pero no lo sublime a la manera kantiana, sino como ideal humano en toda su sensibilidad. Esa familiaridad que encontramos en el poema es lo que atrae, ¿quién de nosotros no ha visto un hombre o mujer sufrir por la envidia de quienes están a su lado? En el *Cantar de Mio Cid* es *vox populi*, que quisieran verse gobernados por un señor bueno, la maldad del rey crece a medida que crecen las acciones del Cid.

Las gentes ahora son capaces de reconocer que alguien puede penar más por el mal provocado por los mismos seres humanos que por

los naturales. En la expresión son capaces de remitir la belleza al alma, a lo excelso de un ser humano, su ánimo, Hegel:

Finalmente, esta renuncia implica la idea de que en el arte romántico la subjetividad infinita no es solitaria en sí como el dios griego, el cual vive en sí de modo enteramente perfecto en la beatitud de su aislamiento, sino que entra a partir de sí en relación con otro que, sin embargo, es lo suyo en que se reencuentra a sí misma y permanece en unidad consigo misma. (2021, p. 393)

En efecto, para poder señalar esto en un sujeto es necesaria la negatividad que derrota esa finitud; según el filósofo, esto lo pudimos conocer en la pasión de Cristo, quien con su muerte afirma esa reconciliación que lo convirtió en uno de los objetos más queridos del arte, pero mucho más aún, en la consciencia religiosa romántica, Dios es hombre, carne, sangra, siente dolor y grita. También tiene una familia, unos amigos sin los cuales no habría podido hacer nada, está unido a ellos en amor, ama mucho a sus amigas, Marta y María, las hermanas de Lázaro, amigo cuya muerte le duele hasta quererlo ver de nuevo vivo porque lo ama y ese amor en su esencia es ‘olvidarse en otro’.

Al alcanzar Jesús ser histórico se reconcilia plenamente con la humanidad, supera la muerte y permanece ya para siempre en la comunidad. De todo esto se extrae una verdad para la cual cualquier forma artística solo bella es superflua y negativa ante esta historia “(...) *la belleza* de la apariencia y la representación son lo accesorio y más bien indiferente, pues la verdad se da también para la consciencia independientemente del arte” (Hegel, p. 394). De estas líneas debemos destacar que ya en el arte romántico hay conciencia de la verdad que, a pesar de todo, lo bello en cualquier representación, por inmensa que sea una en la catedral como Notre Dame, es accesorio y se abandona para que, en tal acto de abandono, ya la impresión que han puesto los sentidos en ella no sea más que un hecho ilusorio. Lo contrario nos ocurre hoy cuando ingresamos en esas obras de la arquitectura medieval que, nos arroban en la

evanescencia de la pura ilusión sin que sea el buen Dios el que nos acoja. Ya no dicen más que lugares turísticos, atractivos para los visitantes que, así sea de paso, se someten a las frases manidas y los datos enciclopédicos de los guías que hablan de aquellas obras arquitectónicas, en cuyas construcciones pasaron su vida tantos trabajadores.

Cuando en la época romántica medieval un artista se encuentra con la posibilidad de pintar el rostro de Cristo no le será de gran utilidad que este sea bonito o feo, obviamente esto lo misura el artista; sin embargo, no hay punto medio porque es lo espiritual lo que verdaderamente surge en la representación “(...) pues la verdad absoluta es superior a la apariencia de lo bello, la cual no puede abandonar el terreno de lo sensible y aparente” (Hegel, p. 397).

El caso que despierta más admiración del filósofo es María, el ideal puro del arte romántico, mujer en intimidad con su hijo en la pintura, la escultura y la poesía. Su hijo, superior a ella, y aunque es ella el tema de la obra, ella se olvida en él; por ejemplo, tenemos en la obra medieval castellana, *Los milagros de Nuestra Señora*, comúnmente atribuida a Gonzalo de Berceo. El amor de ella, por quienes la aman, la sitúa a los pies de su hijo a quien le suplica que los salve. Esta imagen abunda en la fantasía medieval, ¿qué madre no rogaría lo que fuera por conseguir el bien de quienes ama?, ¿qué podría ser más humano y a la vez acoger serenamente lo más profundo de él?

La imagen de María suplicando por el perdón de uno de los suyos es uno de los temas más desarrollados en la literatura en la Edad Media romántica. ¿Cómo puede la negatividad allanar su superación? Allí reside el lenguaje del perdón, recordemos lo dicho por Borges en su texto *Los conjurados* “una doctrina que anula el pasado, eso lo escribió un irlandés en una cárcel” (1985, p. 16). Sobre esto sí que ha llovido tinta y ahora computadores; en definitiva, de lo que se trata es de hacer del crimen o cualquier acto contra los demás, algo extraño

al sujeto, ¿borrarlo?, no propiamente; el creyente lo recoge como algo que le repele en el sentirse perdonado, por lo que, lo enajena sin que sea un acto de la memoria.

HISTORIAS DE CABALLEROS

El concepto que ahora nos viene lo podemos asociar con algo muy contemporáneo, el llamado ‘rincón de esperanza social’. Ese es el estado mundano de la vida, no vivimos en el reino celestial, por tanto, el sujeto individual sin la mediación divina debe confrontar lo negativo, pero no para sí, sino para favorecer a su comunidad. Tres son los sentimientos de este sujeto contra esa finitud: el honor subjetivo, el amor y la fidelidad, no por virtudes éticas sino como la constitución interna de la interioridad, tal como lo concibe el arte romántico, lo que da paso a la caballería. Estos héroes tienen en común con los de la antigüedad su valentía, pero para nada cuentan con dioses; son mundanos y finitos, todo en ellos emana de su pecho.

Si recordamos el comienzo de *La Ilíada*, se desprende que la cólera de Aquiles desató el canto de la musa porque Agamenón no le había dado la parte del botín que le correspondía; no había de por medio ningún asunto de honor, era la cólera por la apropiación indebida de algo que, según los códigos de guerra, no había sido dado. El hijo de Peleo estaba enfurecido con Agamenón, pero no era una cuestión de honor sino un acto indebido de un sujeto. Lo explica Hegel en estos términos “El honor romántico es por el contrario de otra índole. En éste la ofensa no se refiere al valor fáctico real, a la propiedad, al testamento, al deber, etc., sino a la personalidad como tal y a su representación de sí misma, al valor que el sujeto se atribuye a sí mismo” (2021, p. 411).

En este punto podemos preguntarnos con toda sinceridad, ¿cuál es el límite de lo que valgo? Ahí reside ya un intangible, como se le llama

hoy. Es precisamente esto lo que impulsa a un caballero, y si pierde el calibre de sus hazañas por ganarlo no configura un acto individual, sino que, necesariamente, vincula a los demás, ya que el honor se posee en comunidad. El honor como una cuestión individual es algo aparente, propiedad privada y cuando no hace parte de la comunidad, es superficial. Por eso Aquiles se retira y se va a vivir lejos, aun sabiendo que lo necesitan para enfrentar a los enemigos, de esto hace caso omiso.

La persona de honor también puede pensar si se ocupa de ello o se abstiene, ya que no tiene esto una dimensión comunitaria; no se trata a todas luces de una arbitrariedad desatada en un momento de ira que busca, en el lenguaje popular, ‘matar y comer del muerto’, el canibalismo pleno que observamos en las universidades.

En el pregón del rey nadie le debe dar posada o alimento al Cid, sopena de los peores castigos; fácilmente se podría pensar que es un destino individual, pero no es así, es la comunidad del reino quien ha resultado deshonrada porque se le ha prohibido cumplir con la misericordia de dar de comer al hambriento y dar posada al peregrino. El honor es frágil y su acontecer está en lo que hoy en día le damos el nombre de esfera social “(...) pues todo lo que es negado afecta a la personalidad que ha hecho de tal contenido el suyo y ahora se considera, en cuanto este infinito punto ideal, atacada” (Hegel, p. 413).

Lo más difícil para el Cid y su gesta será conseguir el desagravio. Cualquiera de nosotros en caso similar lo llevaría al más puntilloso análisis. Para narrarlo se cantó la gesta del Cid y siglos después se escribió. El poema como representación no deja las cosas al azar y constituye un sujeto que da la vida en batalla contra los verdaderos enemigos, los moros, no los enemigos personales a quienes no vale la pena darle muerte. El Cid supera la muerte contra quienes amenazaban la sobrevivencia y la libertad del reino para dar paso a las leyendas del héroe; el honor no quedó restituido en el sujeto, sino

en la comunidad creyente ahora reivindicada por quien los ha liberado de sus verdaderos enemigos.

EL CABALLERO AMANTE

Continuando con el Cantar, el Cid buscó dónde refugiar a su esposa doña Ximena y sus dos hijas. Las deja para protegerlas en el monasterio del abad don Sancho y paga por ello en metálico, pues así se protege el abad de la ira regia, y “Ant’ el Campeador, doña Ximena fincó los inojos amos, / lloraba de los ojos, quíso’ besar las manos: (...) a las sus fijas en braços las prendía, / llególas al coraçon, ca mucho las quería; / lloira de los ojos, tan fuertemiente sospira: / - ¡Ya doña Ximena, la mi mugier tan conplida, / como a la mi alma yo tanto vos quería!” (Canto I, líneas 275 y Ss.).

Esta es una infinitud del sujeto, porque ¿quién puede medir el límite del amor?, “En este respecto es la misma infinitud interior la que le confiere al amor la importancia que tiene en el arte romántico, una importancia todavía más acrecentada por la superior riqueza que ahora comporta el concepto del amor” (Hegel, p. 414). Para nada se trata de un sentimentalismo o despertar llantos lastimeros; don Rodrigo ama a su esposa y a sus hijas, protege sus vidas en peligro antes de tomar cualquier decisión a la que entregue su individual contingente, es un hombre.

No es difícil para los que lo han leído, o sus amantes, ver en este amor romántico sus límites; es algo entre ellos y para sí mismos, sentimiento personal y a la vez arbitrario, aquello que solemos llamar ‘asuntos del corazón’. Pero miremos que, aun así, no están en la condición de Fedra o un Aquiles sometidos al *pathos* inclemente de una divinidad. En el arte romántico se revela que “Todos los hombres tienen un corazón para el amor y el derecho a ser felices a través del mismo; pero si aquí, precisamente en este caso, bajo tales y cuales

coyunturas, en relación precisamente con esta muchacha, no logra su propósito, no se ha producido por ello ninguna injusticia” (Hegel, p. 418). Es entregado el amor como un acto de libertad.

En la separación del Cid de doña Ximena sabemos que “Echós’ doña Ximena en los grados delant’ el altar, / rogando al Criador, cuanto ella mejor sabe, / que a mio Cid el Campeador que Dios le curiás de mal. / (...) ¡cuando oy nos partimos, en la vida nos faz juntar!” (Canto I, líneas, 326, Ss.). Esta fidelidad en los romances de caballerías posee tal elevación que constituye el baluarte de la cohesión que configura la empresa común; el emprendimiento que no se satisface en los deseos de un individuo porque son de orden social “Así pues, la caballería de la fidelidad sabe salvaguardar muy bien la propiedad, el derecho, la autonomía personal y el honor del individuo, (...) Cada individuo hace su subsistencia, y con ello la subsistencia del orden universal, dependiente de su placer, inclinación y designio singular” (Hegel, p. 419).

No podemos pensar que en la Edad Media solo vemos la lealtad de la pareja como lo vimos en la oración de doña Ximena, también tenemos temas de lealtades contrariadas en el *Cantar de Mio Cid*. Es el caso de su mejor amigo, Martín Antolínez, también súbdito del rey que ante el destierro del caballero confronta su lealtad jurada al monarca. Martín Antolínez, natural de Burgos, llamado en el poema ‘el burgalés cumplido’, dice: “ca acusado seré por lo que vos he servido, / en ira del rey Alfonso yo seré metido. / Si convusco escapo sano o bivo, / aun cerca o tarde el rey quererem’á por amigo; / si non, cuanto dexo no lo precio un figo”. “Fabló mio Cid, el que en buena ora cinxo espada: ¡Martín Antolínez, sodes ardida lança, / si yo bivo, doblarvos he la soldada!” (Canto I, líneas 73 y Ss.). En estas hazañas encuentra Hegel la parte más bella, ya que sin pertenecer exclusivamente a la religión expresan la colisión humana con sus afectos y la decisión que se debe tomar, pero no solo por el afecto sino por el acto de corroborarse con la justicia.

En lo fantástico, la caballería medieval expresa en los caballeros de la mesa redonda y la búsqueda del Santo Grial, el punto exacto en el que la poesía y la mística acceden a lo alegórico, aunque los designios religiosos no sean los de los individuos; sin embargo, en la subjetividad humana abstracta, sin un cometido de la comunidad, ese ánimo infinito de la búsqueda es todavía incompleto y, por ello, al conseguir la forma artística se logra representar el valor de las figuras individuales sin término.

El mundo romántico se nos ha revelado en estas lecciones de estética con la particularidad de propagar al cristianismo, ciertamente, en un terreno hostil que recoge lo que venía de la antigüedad. Ahora, en el interregno de ese trasiego histórico, se fue llenando de pasividad y le dio cabida a la resignación, el dolor, al sacrificio, e incluso al martirio, como los componentes de la salvación del alma. Tanto en las cruzadas como en las luchas contra los moros esos ideales se desvanecieron al centrar su interés en un sepulcro vacío y una tierra que ya era de nadie.

El espíritu mundano de la caballería se desparramó por el de la conquista territorial, algo totalmente distinto al fin religioso cristiano. Se quería transformar una posesión territorial en un bien espiritual y por eso fracasó aquella empresa, ya que allí no estaba el espíritu de Dios. Con ello la fantasía comenzó a desvanecerse y la búsqueda de dinero fue más importante; financiar aquellas empresas agotó hasta los objetos espirituales en puras dádivas externas y, muchas veces, en *furta sacra*, era solo negatividad.

La piedad se trocó en brutalidad, Hegel afirma:

(...) el conjunto se dispersa, se descompone en aventuras, victorias, derrotas, variopintas contingencias, y el resultado no se corresponde con los medios y los enormes dispositivos. (...) Pero precisamente este anhelo de buscar a Cristo, el viviente, y hallar la satisfacción del espíritu y tales lugares y parajes, en la tumba, en el lugar de la muerte, no es él mismo, por mucha esencia que de ello extraiga el señor

Chateaubriand, más que putrefacción del espíritu de la que la cristiandad debería resurgir para retornar a la fresca vida plena de la realidad efectiva concreta. (432)

Ni siquiera Dante se escapa de ese desenfreno de la subjetividad poética “coge en sus manos las llaves del reino de los cielos, absuelve y condena, y se convierte así en juez del mundo que manda al Infierno, al Purgatorio o al Paraíso a los más famosos individuos del mundo antiguo y cristiano, poetas, ciudadanos, guerreros, cardenales y papas” (Hegel, p. 432). En el desborde de tal individualidad se ve a Don Quijote liberando a una banda de bandidos, buscando a todo precio la aventura, la misma que había que crear. De esa manera, la valentía individual desprovista del reconocimiento del honor puede llegar, incluso a valorar el fracaso como un cometido en el que lo más importante no es lo que se consiga, sino la hazaña y lo que se sufre en ella, aunque sea fallida. Con ello lo que sea justo o injusto no tiene su razón en el derecho, sino en el acto individual, lo que a bien tenga el actor, como quien dice, el reino de la pura contingencia y negatividad; esto no tiene otro cauce que el de lo cómico, y, es en ese reglón donde sitúa Hegel a Don Quijote.

Esta vertiente venida de la caballería y, de algún modo, de la novela pastoril, crea personajes o sujetos, como prefiere llamarlos Hegel, que se topan con el Estado, la sociedad civil, las leyes y hasta las profesiones liberales. Todo lo encuentran como impedimento para alcanzar sus deseos del corazón, esto en el mundo moderno se reduce a los ‘años de aprendizaje’ donde el sujeto que quiere conseguir sus fines se tiene que educar para ser buen padre, esposo y conseguir destacarse en la sociedad; con el aventurismo logra darse cuenta de que es necesaria la corrección personal.

¿Cómo establecer la disolución del panorama romántico? “cuando la intimidad subjetiva del ánimo se convierte en el momento esencial para la representación, es de igual contingencia a qué contenido determinado de la realidad efectiva externa y del mundo espiritual se

acomoda el ánimo” (Hegel, p. 435). Como no es posible fechar el final del arte romántico es preciso verlo en términos de disolución, lo cual, además de seguir planteando más dificultades, nos avisa propiamente de la ilimitada realidad, aunque contingente, de modificaciones y figuras artísticas que van surgiendo a medida que se da “lo incalculablemente cambiante en la objetividad externa. Por lo cual el arte no sólo se deviene retratista (...) a la contingencia del ser-ahí inmediato. Feo, y prosaico tomado para sí. Surge por tanto la pregunta de si semejantes producciones han de seguir llamándose en general obras de arte” (Hegel, p. 437).

Las obras de arte son tomadas desde la perspectiva del trabajo del artista, no se les puede negar su carácter como tal, aunque estén muy limitados a los temas cotidianos tan comunes en todas partes que, ya, por ejemplo, en la pintura puede decirse que recoge la identidad de un pueblo. Lo que nos resulta más llamativo es ¿qué tan bien sabe pintar un artista? o ¿qué tan bien escribe un poeta o escritor?, es muy poco el arte; como quien dice la maestría de la representación.

Solo el arte romántico logró manifestar en él lo absoluto y espiritual en su forma; el artista, hijo de su tiempo, se tomó muy en serio esta tarea, pero no era para él ni de él sino para que en “el arte del espíritu de un pueblo encuentre en él la expresión artística conforme” (Hegel, p. 442). Su creación no provenía del arbitrio como ocurría en la Europa de la época del filósofo, cuando los alemanes inspirados por nuevas ideas quisieron hacer *tabula rasa*, cualquier cosa es válida si se hace bella; el tema le viene de afuera y trabaja por encargo, lo más importante es colocar su obra en venta, al fin de cuentas si la obra gusta es el todo.

REFERENCIAS:

- BORGES, JORGE LUIS.
Los conjurados. Madrid, Editorial Alianza, 1985.
- BUNGAY, STEPHEN.
Beauty and Truth: A Study of Hegel's Aesthetics. Oxford, Oxford UP., 1984.
- BLECUA, ALBERTO,
ed. *Cantar de mio Cid*. Madrid: Crítica, 1993.
- DE CERVANTES, SAAVEDRA MIGUEL.
Don Quijote de la Mancha. Madrid, RAE, 2015.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH.
Lecciones sobre la estética. Madrid, AKAL, 2021.

–*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, ABADA, 2022.
- HOMERO.
Iliada. Madrid, Gredos, 2006.
- KANT, IMMANUEL.
Crítica del juicio. Madrid, Tecnos, 2007.
- MOLAND, LYDIA L.
Hegel's Aesthetics. Oxford, Oxford UP., 2019.
- PINKARD, TERRY.
Symbolic, Classical, and Romantic Art. Northwestern, North UP., 2007.
- SCHMIDT, RACHEL.
Forms of Modernity: Don Quixote. Toronto, Toronto UP., 2011.
- SPEIGHT, ALLEN.
Hegel, Literature, and the Problem of Agency. Cambridge, Cambridge UP., 2001.

LOS SABERES HISTORIOGRÁFICOS EN LAS REPRESENTACIONES FEMINIZADAS: ORGASMOS, CANNABIS Y CONVENTOS EN HILDEGARD VON BINGEN COMO EPISTEME POLÍTICA PLENOMEDIEVAL

HERNÁN VIDELA¹
ENSAYO

1 PROFESOR DE HISTORIA POR LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN (UNSJ), ARGENTINA. DOCENTE EN LA CÁTEDRA “EPISTEMOLOGÍA DE LA HISTORIA” DEL DEPARTAMENTO DE HISTORIA E INVESTIGADOR DEL PROGRAMA DE “HISTORIA REGIONAL” DEL INSTITUTO DE HISTORIA REGIONAL Y ARGENTINA, AMBAS DEPENDENCIAS DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES DE LA UNSJ. BECARIO INTERNO DOCTORAL DEL CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET). DOCTORANDO EN HISTORIA (UNIVERSIDAD DEL SALVADOR). PROFESOR DE LAS ASIGNATURAS “TEORÍAS DE LA HISTORIA”, “FILOSOFÍA Y CONOCIMIENTO” E “HISTORIA SOCIAL ARGENTINA Y LATINOAMERICANA” DEL NIVEL SUPERIOR DEL MINISTERIO DE EDUCACIÓN DE LA PROVINCIA DE SAN JUAN.

LOS SABERES HISTORIOGRÁFICOS EN LAS REPRESENTACIONES FEMINIZADAS: ORGASMOS, CANNABIS Y CONVENTOS EN HILDEGARD VON BINGEN COMO EPISTEME POLÍTICA PLENOMEDIEVAL²

Historiographic knowledge in feminized representations: orgasms, cannabis and convents in Hildegard von Bingen as a mid-medieval political episteme

Hernán Videla
hernan.historia2@gmail.com

Resumen

LOS ESTUDIOS DE GÉNERO SE INSTAURARON ACADÉMICAMENTE PROMOVRIENDO UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA, CIENTÍFICA Y HUMANÍSTICA ACERCA DE LA DIVISIÓN SEXUAL Y POLÍTICA DE LAS SOCIEDADES. LA DISCIPLINA HISTÓRICA SE INVOLUCRÓ, DESDE LOS AÑOS 60S, EN INVESTIGACIONES ACERCA LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES DE DIVERSAS CULTURAS, TERRITORIOS Y TEMPORALIDADES PARTIENDO DE POSICIONES EPISTEMOLÓGICAS CRÍTICAS A LOS PARADIGMAS TRADICIONALES. EN ESTE ARTÍCULO, SE ABORDARÁ LA MEDIEVALIDAD PARA, PRIMERO, DESCRIBIR HISTORIOGRÁFICAMENTE LAS CONDICIONES IDEOLÓGICAS Y MATERIALES DE LAS MUJERES DEL PERIODO PLENOMEDIEVAL EUROPEO OCCIDENTAL, CRISTIANO Y CONTINENTAL Y, LUEGO, INCURSIONAR EN LAS CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS PARTICULARES QUE ATRAVESARON LA FIGURA DE HILDEGARDA DE BINGEN.

PALABRAS CLAVE:
EUROPA, GÉNERO, HISTORIOGRAFÍA, MEDIOEVO.

² Recibido: 05 de sept. 2023. Aceptado: 25 de sept. 2023.

Abstract

GENDER STUDIES WERE ESTABLISHED ACADEMICALLY BY PROMOTING PHILOSOPHICAL, SCIENTIFIC AND HUMANISTIC REFLECTION ON THE SEXUAL AND POLITICAL DIVISION OF SOCIETIES. THE HISTORICAL DISCIPLINE HAS BEEN INVOLVED, SINCE THE 60s, IN RESEARCH ON THE SITUATION OF WOMEN FROM VARIOUS CULTURES, TERRITORIES AND TEMPORALITIES BASED ON EPISTEMOLOGICAL POSITIONS CRITICAL OF TRADITIONAL PARADIGMS. IN THIS PAPER, MEDIEVALITY WILL BE ADDRESSED TO, FIRST, HISTORIOGRAPHICALLY DESCRIBE THE IDEOLOGICAL AND MATERIAL CONDITIONS OF WOMEN IN THE WESTERN EUROPEAN, CHRISTIAN AND CONTINENTAL FULL-MEDIEVAL PERIOD AND, THEN, DELVE INTO THE PARTICULAR HISTORICAL CIRCUMSTANCES THAT THE FIGURE OF HILDEGARD OF BINGEN WENT THROUGH.

KEY WORDS:

EUROPE, GENDER, HISTORIOGRAPHY, MIDDLE AGE.

I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende incursionar en una investigación histórica mediante el uso de las teorías específicas de la Historia de las Mujeres, como parte sustancial de los Estudios de Género. El problema se focaliza en las circunstancias propias de las mujeres en el periodo que se extiende con posterioridad inmediata al derrumbe del proyecto carolingio, en el espacio occidental y cristiano de la Europa continental medieval. Dichas condiciones femeninas involucraran el estudio de su papel tanto en la vida familiar como en los espacios de socialización pública.

Por un lado, se propone cierto objetivo general; a saber, comprender la construcción historiográfica de la realidad femenina en la Europa medieval pos-carolingia, en tanto estado del arte introductorio. Mientras que, por el otro, se plantean tres objetivos específicos; a saber, inferir una revisión historiográfica del asunto, por medio de bibliografía editada en lengua castellana; analizar las representaciones particulares, domésticas y públicas de las mujeres europeas tras la Alta Edad Media, más precisamente a principios del Medioevo Pleno, y finalmente, describir las condiciones significativas del singular papel histórico de Hildegard von Bingen en dicho contexto de la época.

Adentrándonos en el plano teórico-conceptual es preciso señalar que el enfoque que guía la investigación parte de los Estudios de Género y se trata particularmente de la Historia de las Mujeres. Gabriela Vázquez (Vázquez, 2014) propuso dos vertientes igualmente válidas para la operacionalización metodológica de sus investigaciones como nuevas estrategias orgánicas de trabajo histórico con testimonios documentales desde una perspectiva feminista (Ramos, 1999). Por un lado, existiría un método exclusivo de investigación historiográfica feminista (Fuster García, 2009) y por el otro, hay quienes defienden

que “las y los investigadores de las mujeres cuentan con diversas modalidades para abordar su objeto de estudio, al igual que los demás estudiosos del pasado” (Vazquez, 2014, p. 115). Nuestra decisión epistemológica se asocia a esta última, ya que consideramos que aún se puede aplicar la metodología historiográfica, la cual es adaptable a la diversidad de fuentes, problemáticas y técnicas, como se ha demostrado a lo largo del siglo XX y XXI.

La Historiografía de las Mujeres con perspectiva de género surgió a finales de los años 1960 y principios de 1970 en un contexto de crítica intelectual a los valores tradicionales y patriarcales de la cultura moderna occidental, especialmente en los ámbitos universitarios estadounidenses, británicos y franceses. En sus inicios tuvo que afrontar la resistencia de los sectores académicamente establecidos, puesto que “la historia tradicional –positivista y androcéntrica– no dio cabida a las mujeres; suponía que si la mujer no tuvo presencia en los tratados científicos era porque estuvo excluida de toda participación protagónica en los grandes acontecimientos de la historia” (Lagunas, 1996, p. 27). Claramente eran esos acontecimientos de la historia los que ocupaban a la historia tradicional y ante esa óptica reaccionaron las historiadoras feministas que habían comprendido que las mujeres habían quedado “largamente excluidas de ese relato, como si, (...) estuvieran fuera del tiempo” (Perrot, 2007, p. 9). Conforme pasaron los años, la nueva corriente logró posicionarse como enfoque válido en ese fenómeno de desmigajamiento que sufre la Historiografía en la posmodernidad. De este modo, además de enfocarse en las grandes figuras femeninas del pasado, que dejaron de constituirse en un simple anexo del discurso histórico como subjetividades pasivas o de papeles secundarios como testigos o auxiliares en la historia de los varones (Duby y Perrot, 1992, p. 7), la historiografía feminista comprendió que su naturaleza excepcional que escondía todavía más ese protagonismo en el pasado escrito para la totalidad las mujeres, en sus distintas etnias, clases sociales, y/o nacionalidades (Lagunas 1996).

Ahora bien, resulta menester hacer mención a las corrientes de las que la Historia de las Mujeres resultó deudora para la construcción de sus principales categorías. Académicamente hablando, la *Escuela de Annales* fue un pilar fundamental a la hora de abrir sus investigaciones a nuevos sujetos y testimonios, antes despreciados por el historicismo, como también a nuevas y particulares formas de investigación social. Desde el activismo político-ideológico, el surgimiento de una segunda ola de feminismo impulsó a las historiadoras a la búsqueda de nuevos interrogantes sobre la subordinación femenina través del tiempo.

Cecilia Lagunas y Carmen Ramos sostuvieron que ambas, renovación historiográfica francesa por un lado y feminismo por el otro, fueron reacciones políticas ante el sistema científico y patriarcal imperante respectivamente. También, las autoras compartieron que dentro de la Historia de las Mujeres nos encontramos, nuevamente, con dos vertientes diferenciadas, o sea “que pueden percibirse matices teóricos en el enfoque de género entre las estudiosas feministas angloamericanas y (...) aquellas otras ligadas a la producción de la escuela francesa” (Lagunas, 1996, p. 63). Debido al origen del material bibliográfico consultado, heredero de la tercera generación de la *Escuela de Annales*, y la perspectiva compartida acerca del “género”, optamos por la orientación francesa, dentro de esos “dos espacios historiográficos culturales en la que la mujer ha cobrado una importancia primordial” (Ramos, 1999, p. 148). Al respecto, Michelle Perrot, adscripta a esta corriente, consideró al “género” como el conjunto de “aquellas relaciones entre los sexos, inscriptas no en la eternidad de una naturaleza inhallable, sino producto de una construcción social” (Duby y Perrot, 1992, p. 13) que se tornaría sumamente útil a la hora de revisar el pasado desde un punto de vista que considerase la vida, la situación social y las actividades de las mujeres desde una perspectiva historiográfica feminista.

IncurSIONAR en la Historia de las Mujeres supone problemáticas particulares, vinculadas a la invisibilidad de las mujeres en los

registros pasados, a los límites de una vida demasiado secreta “porque a las mujeres se las ve menos (...) Para muchas sociedades la invisibilidad y el silencio de las mujeres forman parte del orden natural de las cosas” (Fuster García, 2009, p. 259). La relación entre la Historiografía, como disciplina, y la Historia de las Mujeres, como enfoque, se complejiza aún más a la hora de abordar los estudios medievales. Como sostiene Francisco Fuster García (2009) “Al problema de la cantidad de fuentes se suma (...) el de la calidad de las mismas” (p. 271); a propósito de la posición femenina en el medioevo, donde muchas veces en “la sociedad feudal –sociedad patriarcal– la mujer estuvo excluida de los lugares de poder, (...) quedaba en una relación de subordinación al varón” (Lagunas, 1996, p. 9).

A ello debe sumarse la transversalidad ideológica que marca la Historia de Edad Media con posturas disonantes (desde la Edad Media romántica, de las pasiones prohibidas y de doncellas hasta la Medievalidad oscura del positivismo). Cabe señalar que, conforme a Adeline Rucquoi (1995):

de la superstición, de la ignorancia y, en lo que toca a la mujer, (...) la sumisión total (...) apreciar en su justo valor el papel de la sociedad medieval, es pues necesario (...) estudiar la sociedad medieval como un sistema con sus propios conceptos. (p. 5).

El propósito es comprender históricamente sus circunstancias y evitar un juzgamiento axiológico y anacrónicamente desde los valores contemporáneos. Sin embargo, toda historia es historia contemporánea por más que se nos separen casi diez siglos del objeto. Para indagar cuestiones del presente siempre se acude al pasado ya que, según Marc Bloch, “el historiador, por lo tanto, tiene el deber de no encerrarse en el pasado y de reflexionar asiduamente sobre los problemas de su tiempo” (Duby, 1995, p. 9). Justificamos este trabajo a partir de las fuertes demandas que actualmente los grupos feministas mantienen en nuestra región, despertándose el interés propio desde un compromiso social e intelectual en cuanto a los

desafíos que supongan las luchas de género, en pos de la construcción más igualitaria entre todas y todos.

Nuestro problema de investigación está planteado como ¿cuáles son las condiciones históricas particulares de la vida de las mujeres en general, y de Hildegard von Bingen en especial, representadas historiográficamente respecto de su rol atribuido desde la perspectiva social, pública y familiar, hacia comienzos de la plena edad media en la Europa occidental, continental y cristiana? Esto supone determinadas delimitaciones en la investigación. Indagaremos en tres ejes de contenido que corresponden a los objetivos específicos ya delimitados. Las condiciones de vida femenina feudal (López, 1998; Peláez, 2009) apelaron a distintos sectores de mujeres en relación a los aspectos familiares, eclesiásticos, jurídicos y culturales para aproximarse, de acuerdo al relevamiento historiográfico, a la figura de Hildegarda de Bingen.

En cuanto al marco espacial seleccionado —la Europa occidental, continental y cristiana— se excluye los por entonces territorios ibéricos, bajo dominio musulmán, las islas británicas, y el sector nórdico. Nos limitaremos a los territorios de uno de principales reinos constitutivos del Imperio Otoniano: Reino de Germania o Francia Oriental. Dicha selección responde, en parte, al carácter monográfico del trabajo, pero también a lo expuesto por Jacques Le Goff al mencionar que para la época seleccionada “la realidad territorial y política fue la emergencia de tres regiones predominantes llamadas (...) las tres partes predominantes de Europa: Italia, la Galia y Germania” (Le Goff, 2003, p. 37). El francés responde afirmativamente a su propio cuestionamiento acerca de si Francia, Alemania e Italia son, de hecho, “el corazón de Europa”. En efecto, si estas regiones son el corazón geográfico, no cabe duda la importancia cronológica que revisten en torno a los inicios de la plena Edad Media, que es considerada curiosamente con los mismos epítetos por Jean Verdon como “el corazón de la Edad Media” (Verdon, 2006, p. 182).

A propósito de las etapas temporales resulta útil un repaso cronológico del contexto a estudiar. En la Francia Occidental y en la Oriental las dinastías carolingias sobrevivieron hasta el siglo X (Mitre, 2008). Esta última tuvo un último monarca carolingio, Luis el germánico, hasta 911 cuando los grandes señores de Franconia, Sajonia, Suabia y Baviera se hicieron poderosos y el procedente del primer ducado se convirtió en rey. A partir de entonces el trono sería electivo. En 918 Enrique de Sajonia fue electo, y fundó una dinastía que se mantendría hasta 1002. De todos ellos se destacó Otón I, quien anexó Italia y fue coronado como emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico. El último emperador sajón fue Otón III, reemplazado por el duque de Baviera, Enrique III quien fue suplantado en 1024 por Conrado II de Franconia, cuya casa gobernó hasta entrado el siglo XII.

Por su parte, en Francia, los carolingios se extinguieron cuando en 987 los señores eligieron a Hugo Capeto como rey, en reemplazo de Luis V. Con él se iniciaría una dinastía que perduraría varios siglos. Cabe recordar que el desmembramiento oficial de las grandes regiones se produjo después del Tratado de Verdum (843), a la muerte del heredero de Carlomagno, Ludovico Pio (840), que dividió el imperio en Italia (para Lotario); Germania (para Luis) y Francia (para Carlos). Además, vale la pena resaltar que el eje cronológico escogido constituye un momento bisagra en la periodización interna del medioevo. El pasaje al año mil, supone la finalización de la primera etapa de la Historia Medieval, es decir, la Alta Edad Media (del siglo V al siglo X) y el comienzo de la Plenitud Medieval (siglo XI, que culminaría en el siglo XIII) conforme a la clásica categorización periodológica de división tripartita del medioevo (Ruiz de la Peña, 1987).

Se trata de un periodo de expansión, en el que la disminución de las amenazas externas y la consolidación en la seguridad interior promoverá, desde el siglo XI, un renacimiento del comercio y el comienzo del proceso de reactivación urbana, el germen de la

burguesía. Terminadas las oleadas invasoras, y desmentido el mito del “pánico del año mil (...) se produce de inmediato un despertar de la cultura (...) la expansión demográfica y expansión agrícola marchan al unísono” (Duby, 1989, p. 12), multiplicándose además el uso común de las monedas. Desde el punto de vista gubernamental se afianzará el sistema feudal europeo, que se profundizará en el siglo siguiente.

Comenzó en el siglo XI en lo que Marc Bloch denominaría, tan acertadamente, “segunda edad feudal” (Bloch, 1986). En este sentido nos encontramos próximos, conforme a Emilio Mitre (2008), a una visión moderna y global que integra la anterior dicotomía institucional/ marxista del feudalismo. Mas bien se considera a esta época, más allá de los vínculos legales horizontales y de aquellos meramente económicos verticales respectivamente, como un sistema integral de sociedad feudal. El medievalista español la define desde un orden económico en donde prima el gran dominio cultivado por campesinos, de cuya renta viven los propietarios. Al mismo tiempo supone un predominio de lazos de dependencia privada entre y un fraccionamiento de la autoridad.

Dicho fraccionamiento se aplicó en múltiples unidades administrativas y productivas. Este mosaico de jurisdicciones respondía a cartografías políticas menores desde criterios individuales y gubernamentales.

Una vez estipulados los criterios historiográficos, cronológicos y territoriales queda en evidencia la importancia epistémica de incursionar con mayor profundidad en los principales aspectos de nuestro objeto de estudio. Antes de ello, se torna necesario identificar el diseño metodológico y su enfoque académico, herramientas científicas y procedimientos técnicos implementados.

II. METODOLOGÍA

Juan Ignacio Ruiz de la Peña (1987) señala el modelo monográfico para estos casos. El estudio de la Edad Media, se “sitúa en la base de la labor investigadora del historiador; y se liga al inevitable proceso de especialización que se opera en el seno de las diversas disciplinas históricas” (p. 165). Es, además, la forma de expresión por antonomasia de los trabajos científicos críticos, pero más delimitados en su extensión. El medievalista insistió que esta clase de trabajos comienzan con el reflejo claro de los postulados conceptuales y metodológicos para evitar incurrir en colecciones de datos anecdóticos carentes de interpretación y nervio teórico.

El núcleo reflexivo de consideraciones a la hora de describir un marco metodológico “no se trata de una ojeada desde el exterior sobre la producción histórica, sino de un acto comprometido en la reflexión y la investigación del historiador, de los historiadores” (Le goff y Nora, 1985, p. 6). Es el espacio particular adonde se articula el enfoque historiográfico, el carácter científico de la estrategia técnica y los instrumentos de recolección de datos y procesamiento de la información histórica.

Se decidió implementar, entonces, un procedimiento propio de la actividad historiográfica como una propuesta metodológica sustancial y original. Esta investigación histórica se halla operacionalizada mediante un grupo orgánico de procedimientos que se sustentan sobre el abordaje crítico de determinados textos bibliográficos, o fuentes secundarias, a través una técnica particularmente cualitativa.

Se empleará el método propio de la Ciencia Histórica por medio de la secuenciación de sus diferentes momentos lógicos. La heurística como estadio fundamental para las instancias críticas, sintéticas y expositivas es comprendida aquí solamente en términos

historiográficos. Según Nicolas Offenstadt (2014), el “uso en la historia del concepto se muestra más laxo y apunta esencialmente a calificar todo método y toda práctica de investigación susceptible de dar resultados y de producir efectos de conocimiento” (p. 71). Las fuentes editadas o secundarias han emergido de estudios concentrados tanto en las circunstancias históricas, la medievalidad como contextual, como también sobre las subjetividades femeninas, las mujeres en este periodo. Fueron organizadas, clasificadas y abordadas de acuerdo a los criterios enunciados en la introducción. Estos materiales de trabajo cuentan con “muchísima utilidad porque permiten obtener una visión del estado actual del debate en ese tema y detectar a los autores y hallazgos relevantes” (Pozzi, 2020, p. 67).

El enfoque historiográfico, asimismo, será instrumentado a través de la técnica de observación documental, que a su vez supone la dimensión de aproximación mediata del objeto (Arostegui, 1995; González, 1999). En concreto, se entiende que la “observación documental consiste, básicamente, en analizar las fuentes y documentación de la historia para comprender el significado del documento y contrastar la información con el fin de validar” (Alía, 2005, p. 51). El cuerpo documental que sustenta el fondo heurístico de la obra se compone de un conjunto de bibliografías teórico-fácticas, cuyo conjunto:

no es otra cosa que el soporte fáctico, o la plataforma de los hechos indispensable, sobre la cual se construye la verdadera historia, es decir la explicación comprensiva, la interpretación inteligente, y la reinsertión cargada de sentido profundo, de todo ese conjunto de hechos y de fenómenos, dentro de los procesos históricos globales específicamente investigados (Aguirre, 2014, p. 32).

En síntesis, el marco metodológico se ajusta a criterios historiográficos cualitativos. Su implementación se operacionalizará heurísticamente por medio de la observación mediata documental de fuentes editadas.

III. RESULTADOS

Las principales obras escritas en castellano respecto de las mujeres en el contexto de la medievalidad, especialmente aquellas ediciones más recientes implican una revisión organizada y alentada con el fin de construir bibliográfica e introductoriamente un estado del arte. Como parte del primero de nuestros ejes de contenido, se parte de la premisa de que “la historia, tal cual se la escribe hoy se esfuerza por descubrir, por penetrar lo que esos hombres y mujeres creían, sus sentimientos” (Duby, 1955, p. 9) y sus prácticas cotidianas resultan de suma importancia para contar con una reflexiva base teórica para avanzar en las aproximaciones de estudios de género en la Edad Media.

Taxonómicamente, y desde un punto de vista temático, los libros editados se organizan en textos que abordan biografías de mujeres específicas, las cuales visibilizarán sus circunstancias personales, sus individualidades en relación al contexto político en el que vivieron y aquellos que indagan este tipo de cuestiones estudiando a las mujeres como grupo social de acuerdo a determinadas dimensiones, como su posición socio-económica, estado civil, etnia etc. Las obras que colman las publicaciones son aquellas del género biográfico, las cuales dependiendo del enfoque del investigador pueden ofrecer mayor o menor información. Según Palmira Peláez (2009), se encuentran en este grupo aquellas principalmente referidas a (i) reinas y aristócratas, que son las más abundantes puesto que “tuvieron una influencia decisiva en la conversión de sus maridos y familiares” (Solé, 1993, p. 660) que se destacaron por políticas internacionales y en sus propios reinos, entre las que se destacan Leonor de Aquitania, Blanca de Castilla, Brígida de Suecia, Isabel de Castilla, en obras tales como como “Las mujeres celebres” de L. Mezenod y G. Schoeller (1996) y el trabajo de Feruccio Bertini (1991); (ii) fundadoras de órdenes religiosas ya que “muchas religiosas ayudaron a extender el cristianismo evangelizando zonas (...) [y]

existieron numerosos monasterios y abadías femeninos que tenían en ocasiones un alto nivel cultural” (Peláez, 2009, p. 169). Así se mencionan a personajes célebres como Roswitha de Gandersheim; Herrada de Landsberg; Santa Hilda, Santa Juana de Valois entre otras para las que se indican las lecturas de Margarita Cantera (1998) y de Regine Pernoud con Marta Vasallo (1998).

El segundo grupo de estudios de historiadoras feministas sobre la medievalidad está compuesto, conforme a Gloria Solé (1993), por aquellos orientados a los trabajos acerca de campesinas y burguesas, debido que “a medida que ha aumentado el interés por los estudios sociales, culturales, económicos y demográficos o los de historia de la familia, de la vida cotidiana y la vida privada, se han multiplicado las investigaciones sobre mujeres campesinas y ciudadanas medievales” (Peláez, 2009). Como el objeto es demasiado amplio, la autora lo disgrega en diversos subtemas, a saber: (a) trabajos sobre economía con datos interesantes sobre mujeres comerciantes, artesanas y obreras, recomendando el libro “La ciudad de las damas” de Cristina de Pizan; (b) sobre el mundo rural se pueden examinar los escritos de Fossier (1988; 1996; 2018); (c) existe gran variedad de monografías, aunque difusas, sobre criminalidad, delincuencia y prostitución femenina (De la Flor, 2021; García, 1996, Nadales (2019)).

A partir de una perspectiva un poco menos estricta, la otra gran clase de trabajos está constituida por las compilaciones monográficas y heurísticas. Dentro de las primeras cabe destacar a G. Duby tanto con su *Historia de la vida cotidiana*, en la que se hace especial mención a determinados trabajos de M. Perrot. Resulta útil, además, algunos libros de Manel Guerra (1987a; 1987b), en el que se aborda el estatuto social y cultural del laicado en varones y mujeres medievales. En cuanto a recopilaciones heurísticas, la mayoría se encuentra editada en lenguas francesa e inglesa.

Por último, en España, país líder en producción historiográfica medieval en castellano, destacan tres tipologías de relación entre

historia feminista y estudios medievales: (1) la primera en aparecer, hacia 1981, es la defendida por Cristina Segura, según la cual se debía realizar una relectura de las fuentes existentes desde una óptica feminista, para dilucidar a través de ellas, las prácticas sociales propias a las mujeres; (2) existe otra, de mediados de la década de 1980, que propone no concentrarse en las fuentes solo desde la óptica feminista, sino valorizar las representaciones mentales y discursos comunes atribuidos a las mujeres que ellas contengan. Hallamos en este grupo a Reyna Pastor, y José Ruiz- Doménech. Finalmente, (3) “una tercera forma de escribir la historia de las mujeres que se está implementando en los últimos años dentro del panorama historiográfico español es la inspirada en la corriente del pensamiento nacida en los años ochenta que conocemos como el feminismo de la diferencia” (Fuster García, 2009, p. 261) en el que se integra María Milagros Rivera. Este enfoque historiográfico rechaza la idea de igualdad entre varones y mujeres, y reivindica las diferencias de género entre ambos grupos, potenciando las particularidades comunes de estas últimas para reconstruir una historia basada en la interpretación reflexiva y asimétrica de las realidades históricas a partir de la diferencia sexual.

En cuanto al segundo eje temático, la vida de las mujeres hacia el pleno Medioevo presenta ciertas particularidades, producto de los cambios que el patriarcado de la época había configurado. Sucede que “las mujeres ejercieron considerable influencia en todos los terrenos, especialmente desde el siglo X hasta el siglo XIII” (Verdon, 2006, p. 167), a pesar de que profunda y estructuralmente el orden del mundo medieval estaba masculinizado y fundamentado en el patriarcado, pues se consideraba a las mujeres, según Adeline Rucquoi (1995), como sujetos pasivos y a la vida pública como dominio tradicional del hombre. Por ello, para las mujeres el “papel fundamental [es] (...), la trasmisión de la mayor parte de los conocimientos [que] se efectúa precisamente dentro del marco de la vida privada” (p. 6), donde podía desarrollarse como esposa y madre, conforme el destino propio de cultura medieval, en la que el marido

ordena la representación pública y, en donde, solo si las mujeres poseían un alto rango social podrían sobresalir en términos políticos, y, por ende, históricos desde una óptica tradicional.

Fue necesaria la institucionalización del matrimonio como unión no solo material sino legal y devotamente fundada. Aquí sería donde las mujeres integrarían un intercambio entre hombres: padre y marido, y había adquirido ya para estos tiempos el grado de sacramento con publicidad del acto y un supuesto consentimiento mutuo (Kleinschmidt, 2009; Le Goff, 2003; Valdeón, 1996). A propósito, a comienzos de la Plena Edad Media es el momento en que la Iglesia cristiana tomó como atributo exclusivo, no solo el rito legal del matrimonio, sino, además la potestad de admitir en raros casos la disolución por divorcio (Ventura, 1985) —o para ser más apropiados, la anulación legal de la unión matrimonial.

Estas novedades peculiares al mero contrato jurídico propio de la Alta Edad Media, en conjunto con otras medidas legales, promovían cierto respeto a la integridad femenina —ante determinados abusos desde los aspectos normativo y simbólico. Las agresiones se habían manifestado como golpes, vejaciones, violaciones y palizas registradas en tanto “violencia y las infidelidades” que soportaban las mujeres. “El hecho de golpear a las mujeres” se había tornado una costumbre de los maridos, y “la brutalidad masculina” en todos los sectores de la sociedad. (Le Goff, 2003, p. 175) Aunque se muestra diferencial el caso de las violaciones, como deshonoras fuera del matrimonio contra la mujer y mucho más al varón que se halle asociada. (Ventura, 1985; Federici, 2010).

Hay determinados autores convencidos de que existen sendos fenómenos que reivindicarían el papel de la mujer para la época, estamos hablando de la proliferación del culto mariano (Le Goff, 2003) y de los ritos del amor cortés. Al decir de Jacques Le Goff y Nicolas Truong (2005), tanto la devoción religiosa como la proliferación de las abadías femeninas posibilitaron la reivindicación

de la mujer en el plano religioso, espacio fundante, transversal e inescindible de la vida medieval cristiana, con la salvedad obvia y harto conocida de que aun la Iglesia relegaba puestos jerárquicos propios a los varones.

El amor cortés, por su parte, cumpliría función similar en tanto símbolo de reconocimiento de la dignidad femenina, por lo menos ilusoriamente hacia la señora de un vasallo. Muchas veces el destinatario final del rito no sería ella sino su marido, como signo de obediencia, homenaje y fidelidad de esta nueva forma de amor. Decimos “nueva” siempre dentro de una variedad específica de tipologías de vínculos amorosos medievales, que bien distingue Concha Ventura, entre el platónico, en el que los amantes se conforman con saberse amados; otro en el que “un gentilhomme (...) ama a una doncella y con regalos la inclina hacia su voluntad” (Ventura, 1985, p. 64) y un tercero, en sus términos, viciado cuando la moza ama al caballero para su deleite sexual pero el amor dura por tiempo corto. No obstante, nuevamente Le Goff (2003) demuestra sus reticencias al sostener que “es innegable que el amor cortes tuvo incidencia en la práctica real del amor y en la expresión real de los sentimientos amorosos. Pero (...) fue esencialmente un ideal que penetra poco en la práctica” (p. 54) y de hacerlo fue en los ámbitos aristocráticos.

Al regresar a la vida familiar, en ella el papel que jugó la cuestión económica del matrimonio fue fundamental. Aseguraba el traspaso de la dote femenina o bien su conservación en caso de viudez puesto que “la viuda del siglo X gozaba de cierta autonomía, pero no podía disponer de sus bienes sin control. Sin embargo, su papel era cada vez más importante. Esto era evidente (...) hacia el año 1000” (Verdon, 2006, p. 186). También los cimientos de una fortuna doméstica, sobre todo en las familias que desde este momento atravesaban el proceso de transformación de las tradicionales uniones de hasta tres generaciones a grupos nucleares menores, como sucedió en numerosos casos de campesinos. Estos cambios, se asocian a otra de

las novedades de comienzos de la plena Edad Media, mientras que en el siglo previo:

La esposa tenía algunas ventajas, especialmente en el plano económico. Hasta el siglo IX la mujer disponía en principio libremente de sus bienes (...) En el siglo X fue surgiendo la idea de que la esposa solo tenía el usufructo de los bienes que el marido le entregaba al contraer el matrimonio. En el siglo XI, esta costumbre se impuso (Verdon, 2006, p. 180).

En relación a los campesinos, mayoritarios en una economía netamente agraria con cierta producción artesanal y relativo comercio como lo fue la vida material del medievo, la división interna del trabajo familiar es sumamente interesante. Según Silvia Federici (2010):

La pérdida de poder social de las mujeres se expresó también a través de una nueva diferenciación del espacio. De qué manera la nueva división sexual del trabajo reconfiguró las relaciones entre hombres y mujeres es algo que puede verse a partir del amplio debate (...) acerca de la naturaleza de las virtudes y los vicios femeninos, uno de los principales caminos para la redefinición ideológica de las relaciones de género (p. 154)

Es allí donde se pone de manifiesto la función económica del grupo nuclear, que en muy pocos casos consta de una abundante herencia o dote que legar.

Mientras los espacios de poder público se reservaban para los varones “la mujer se ve relegada o confinada a la esfera doméstica y privada” (Rouquoi, 1995, p. 4) salvo casos puntuales. Es en esa esfera donde desplegarán sus funciones y desde donde se vinculará con contactos al exterior. En funciones gubernamentales mayores, por ejemplo, cuando los feudos se transformaron en hereditarios, las mujeres accedieron a ellos en condiciones semejantes a los varones:

El sistema feudal, (...) no apartaba sistemáticamente a las mujeres de la dirección de los señoríos, los feudos o incluso los reinos (...) las funciones municipales (de cónsules o magistrados) eran ejercidas por hombres. En listas de asambleas plenarias, salvo contadas excepciones, no figuran mujeres (...) no se interesan por la vida privada de las mujeres, en particular las que pertenecían a las categorías más modestas de la sociedad. Por cierto, que es en los ambientes campesinos las mujeres ocupaban un lugar esencial dentro de la familia (Verdon, 2006, p. 189).

Como la cultura medieval era una sociedad rural en la que las mujeres trabajan con el resto de la familia en las labores del campo se dedicará a actividades sumamente variadas. Dentro de las pecuarias, se le encargaba esquilarse ovejas, matar cerdos, el cuidado de las vaquerías y la crianza de animales domésticos como aves de corral, puercos y corderos, como también el procesamiento de los alimentos provenientes de ellos; a saber, el ordeño, el descremado, el batido de la manteca, la elaboración de quesos (Verdon, 2006). En cuanto a las agrarias, se destacaba en la horticultura, la henificación, la trilla y la vendimia.

Las actividades productivas anteriormente descritas podían o no ser compartidas con otros varones de la familia. Lo particular que diferenciaba a las mujeres era la explotación sexual a la que eran sometidas pues “cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo” (Federici, 2010 p. 130).

En relación a los trabajos artesanales, no siempre se realizaban en el seno del hogar, especialmente después del siglo XI. Las mujeres trabajaban fuera o dentro de la casa según el caso, como hilanderas, tejedoras, costureras aportando a la economía local cuando los recursos escasean o cuando quedaban solas a su frente. Existía un pequeño comercio dedicado a las mujeres, como pescaderas, panaderas o almaceneras, discreto pero importante para el sostén familiar, especialmente entre las viudas (Roucqoui, 1995) En cuanto a

profesiones y servicios especiales, se destacan los trabajos domiciliarios de limpieza y cuidado de personas a modo de criadas o sirvientas, el oficio de parteras, taberneras, prestamistas, cocineras, cordoneras, bordadoras, lavanderas, enfermeras y también prostitutas (De la Flor, 2021).

Los espacios extramuros posibilitaban la socialización en los momentos de las compras en el mercado, la recolección de agua, la atención a los ritos litúrgicos y la prestación de algunos de los servicios ya mencionados. Todas estas actividades eran ajustadas a la cotidianidad femenina medieval y al mismo tiempo otorgando cierta distracción, en tanto zonas de sociabilidad femenina (Escobar, 2017) destinadas por ejemplo a la trasmisión de noticias, ante las tareas propias y rutinarias del hogar que les exigía una dedicación exclusiva. Entre ellas podemos mencionar la preparación de los alimentos, el cuidado de enfermos y la educación en valores, tradiciones y capacidades prácticas a los niños, su limpieza y la higiene de utensilios, aprestos, vestimentas y dependencias, el mantenimiento del fuego y la recolección de leña.

Es en este contexto en el que queda inscrito el desarrollo de las futuras actividades de Hildegarda de Bingen, protagonista del tercer eje temático de esta investigación. Es considerada la última santa en integrar el canon de los doctores de la Iglesia, título otorgado por el Papa o los concilios, a destacados fieles católicos dada su formación erudita y conocimientos formales en tanto maestros para ejercicio espiritual del saber (Femenías, 2020).

El catolicismo reconoce en la actualidad la suma de treinta y seis doctores. Del total, una notable minoría son mujeres, a saber, Teresa de Jesús, Catalina de Siena, Teresa del Niño Jesús e Hildegarda mientras que los doctores varones ascienden casi el 90% de la nómina. Las santas fueron incorporadas recién a partir de 1970 cuando sus pares varones comenzaron a ser incluidos ya desde fines del siglo XIII. Hildegarda de Bingen, a pesar de ser la doctora más

antigua históricamente, resultó la última mujer en alcanzar dicho grado institucionalizado en 2012. Actualmente es venerada también por la Comunidad Anglicana.

Nació en el valle renano de Bermersheim del Sacro Imperio Romano Germánico, actualmente Renania-Palatinado, Alemania, hacia el año 1098. Pertenece a una familia aristócrata y por ser decima hija del matrimonio entre Hildeberto Bermersheim y Matilde Merxheim-Nahet fue consagrada desde su nacimiento a la vida religiosa. Este tipo de prácticas eran oportunas si la futura novicia contaba con una dote para el servicio monacal, aunque numerosas mujeres eligieron entonces espacios femeninos como los conventos (Tojal, 2016). Sus padres la entregaron al cuidado de la condesa Jutta de Spanheim con quien se formó en latín, canto gregoriano, doctrina cristiana, oración y sagrados textos.

Se pueden reconocer, solo a fines analíticos, tres ópticas fundamentales, política, filosófica, artística y científicamente, en el accionar histórico de Hildegarda. Ellos no responden a criterios exhaustivos ni anacrónicos, sino al propósito metodológico de este trabajo.

Desde una perspectiva política, su participación en la vida institucional del Sacro Imperio comenzó en su juventud. A los quince años de edad estaba dedicada al claustro con Jutta en el monasterio masculino de Disibodenberg que adaptó un anexo para mujeres solo a partir de su llegada. Ya en 1114, ordenada en la vida abacial bajo la regla benedictina (Ciro y Gari, 1999), ambas formaron un monasterio menor autónomo al que se fueron adscribiendo cada vez más un mayor número de novicias. Tras el fallecimiento de su maestra, fue elegida por sus pares como abadesa mayor lo que:

Nos confirma que Hildegard debió poseer ciertos conocimientos, y no menores, pues recordemos que el monasterio de Disibodenberg contaba con una importante biblioteca y el aprecio y valoración que

existía en su entorno por el conocimiento era muy elevado. Las religiosas poseían ciertos estudios básicos, más aún si provenían de una familia noble. (Gheza, 2006, p. 15)

A partir de su relación epistolar con uno de los principales políticos de la época, el obispo Bernard von Claraval, producto de consejos sobre sus prácticas proféticas, pudo tener contacto con el papa Eugenio III. Ambos aparentemente adhirieron a sus manifestadas y privadas revelaciones místicas al tiempo que apoyaron su empresa monacal en crecimiento.

En efecto, desde 1148 continuó con la expansión territorial del servicio monástico a su cargo. Decidió emancipar el anexo femenino que tenía bajo su dirección de la órbita del Monasterio de Disibodenberg para trasladarlo física y administrativamente a un valle distante ubicado al oeste del río Rin, donde desemboca el Nahe. No obstante, la desautorización de Kuno, abad del convento natural al que pertenecía no se hizo demorar, y ambos se enfrentaron duramente. Intervino como mediadora la Marquesa Ricarda de Stadis quien convenció a Enrique, arzobispo de Maguncia, a que otorgara el permiso a Hildegarda de salir de la jurisdicción de Kuno y fundar así su nueva congregación autónoma en el monte de San Ruperto- Binge (Pernoud, 1998).

Después de 1150, Ricarda su más fiel asistente y confidente, abandonó el convento y se convirtió en la abadesa del Monasterio de Bassum de Sajonia. Hildegarda procuró insistir, en vano, por medio de la correspondencia ante el Arzobispo de Bremer, hermano de Ricardis, quien había influido en tan decisión. Incluso apeló frente al Papa para persuadirlo, aunque pronto la situación se volvería irresoluble con la muerte temprana de la religiosa, antigua marquesa de Stadis.

La proyección política, geográfica y eclesiástica de la monja teutónica fue notable. Uno de los principales medios estratégicos que empleó

fue, como se ha notado, la producción postal. Además, la planificación de viajes evangélicos a través del Imperio jugó un papel crucial en su crecimiento y consolidación.

Con el emperador Federico Barbarroja alcanzo a trazar una notable alianza que incluyó numerosas misivas y una entrevista. A lo largo de los años el vínculo entre ambos fue pendular. Por ocasiones se fortificaba, como cuando el emperador suscribió un edicto de protección perpetua a su monasterio en San Ruperto. En otros momentos se tensaba, por ejemplo, cuando la monja amonestó al soberano por su apoyo a figuras subversivas del orden apostólico. Federico “molesto con el Papado por el apoyo dado al rey Guillermo I de Sicilia y a ciudades del norte de Italia que eran hostiles al emperador -Milán particularmente-, elige a su primer antipapa, Víctor IV, contra el Papa Alejandro III” (Faboschi 2013, p. 49) que optó por excomulgarlo. Con todo, el emperador también apoyó a los antipapas Pascual III y Calixto III.

En 1179 la curia noble de Maguncia se enfrentó férreamente al poder de Hildegarda en su monasterio, de cara a la ausencia del arzobispo quien asistía a una junta con el Papa. La oposición llevaba como excusa la supuesta sepultura de un excomulgado en el cementerio del monasterio, quien habría sido reconciliado. Los prelados ordenaron que se limitaran los ritos litúrgicos en la abadía lo que despertó la reacción de la superiora. Ella arguyó sus fundamentaciones con criterios doctrinarios y teológicos que lograron convencer al arzobispo a su regreso de Roma. Sin embargo, ya resuelto este último enfrentamiento, Hildegarda murió el 17 de setiembre de 1179 con más de 80 años de edad.

El legado filosófico de Hildegarda se muestra basto desde una perspectiva teológica. Se le reconoce como profetisa dadas sus visiones y revelaciones, anotadas en tratados, cartas y hagiografías. Comenta María Luisa Femeninas que “Hildegarda, como mujer solo podría mantenerse en silencio porque no tenía autoridad

legítima para atribuirse a sí misma ni capacidad para enseñar ni conocimiento que pudiera ser enseñado. Cancelada la palabra teológica y la filosófica solo le quedaba el don de la profecía; el reino de las visiones místicas” (Femenías, 2020., p. 57). Tuvo una erudición particular:

a diferencia de otras maestras contemporáneas y posteriores, escribe en latín (aunque alega conocerlo poco) que es la lengua reservada a los clérigos, y en este sentido su obra ya de por sí resulta más aceptable al estamento intelectual de su tiempo (Lertora, 2006, p. 32).

Su obra en general tuvo correcciones a cargo de sus secretarios, monjes de San Ruperto o Gembloux. Por medio de “Conoce los caminos del Señor” o Scivias, compuesto de tres libros recorre una descripción didáctica del catecismo y los dogmas católicos. Está inspirado en sus visiones y teofanías. Aborda temas como el apocalipsis, la Iglesia, los sacramentos, la creación, etc.

En el *Libro de los méritos de la vida*, escrito alrededor de 1150, habla acerca Dios como un ente cósmico, centro y dador de sentido del universo. Trata sobre los vicios humanos y las virtudes espirituales que le son contrarias binariamente y que penalidades del alma corresponden a cada una de las más de treinta desviaciones morales de su decálogo (Góngora, 2006).

Inclusive comparte una cosmogonía que ordena al mundo como un cuerpo humano adonde los actos del espíritu del hombre son paralelos a los actos de Dios. Dios se presenta como una entidad particularmente masculina viril, poderosa y fecunda, en palabras de Azucena Faboschi (2013):

con este concepto se refiere a Dios, a la Vida divina, a la acción creadora de Dios, a la presencia de la fuerza divina en el mundo natural y en el hombre y su historia -tanto la del individuo cuanto la de la humanidad-, a las virtudes como fuerzas divinas que trabajan con el hombre (p. 64).

Sus pensamientos filosóficos teocéntricos se muestran acordes a las nociones feudales aunque adaptados a sus visiones, casi siempre lumínicas y cromáticas de las tres personas de la Trinidad. Particularmente, Cristo resulta del verbo hecho carne, con una doble esencia: humana y sobrenatural, terrenal y divina. Comenta en *El libro de las obras divinas* una perspectiva patrística de la Iglesia como madre universal de los cristianos y esposa mística de Cristo, una nueva Eva, custodia de la resurrección el hombre e intermediaria de la salvación. La humanidad, por ende, deviene en la abadesa como la obra más perfecta de la divinidad y objeto de la salvación, “ante lo que se presenta como el conocimiento especular, contemplativo y habitual que Hildegarda tiene de las obras humanas en las que se advierte un resplandor de la Verdad y la Bondad de Dios” (Faboschi, 2006, p. 60). El cuerpo humano encierra, según ella, los misterios del mundo según su composición, contextura, dimensión y temperatura. La debilidad del hombre fue inscrita por el pecado original y es el atributo dado por Dios para determinar su libre albedrío. Las derivaciones filosóficas discursivas de la pensadora no pueden separadas de sus intervenciones políticas en las circunstancias historias que la atravesaron.

Los saberes científicos que se le atribuyen provienen de un desarrollo empírico incipiente y tradicional. Se destacan dos facetas en sus saberes sistemáticos. Por un lado, fue una destacada botánica dedicada a los tratados sobre herbolaria. Incipiente estudiosa de las particularidades de semillas, arbustos y flores, escribió un tratado sobre las particularidades sanitarias de la lavanda en *De Lavanda*. Por otra parte, fue la autora de *Physica* o el *Libro de la medicina simple*, adonde aborda incipientemente las propiedades terapéuticas de especies curativas y analgésicas como el cannabis (García y Espada, 2006, p. 55) o sustancias provenientes de mamíferos, aves y metales. Incursionó en clínica por medio de la escritura del *Libro de la medicina compuesta* con un registro de enfermedades, sintomatologías y tratamientos de diversa índole.

Esta faceta es la más articulada con su producción filosófica ya que encuentra en las derivaciones somáticas la experiencia del éxtasis divino como manifestación física del goce sexual. Hay autoras, como Anne Lise Marstrand-Jorgensen (2021), que marcan en Hildegarda el primer rastreo y la identificación empírica del orgasmo femenino. Ramon Folch, de la Universidad de Valencia, sostiene que la suya “es la primera descripción con intención científica del orgasmo femenino. La debemos a Hildegarda. Tiene gracia que la hiciera una monja benedictina. Figura en su obra *Causa et curæ*, escrita hacia 1151, un verdadero tratado de medicina y farmacopea” (Folch, 2019, p. 79). Por su parte Alicia Felipe, de la Universidad de Zaragoza, sostiene que “se adelantó a la ciencia moderna exponiendo que el cerebro del hombre y la mujer no funcionaban de la misma manera (dimorfismo cerebral) y que el orgasmo femenino ayudaba a la concepción” (Felipe, 2016, p. 41).

IV. DISCUSIÓN

Específicamente los estudios historiográficos medievales sobre las mujeres, descubrimos, se basan en parte en ese discurso formal, apelando a investigaciones sobre las grandes damas. No obstante, existe notoria bibliografía acerca de la vida cotidiana de las mujeres “de abajo”. Aun así, las líneas historiográficas feministas originalmente en español, todavía son deudoras de trabajos temáticos más amplios; aunque es menester señalar el claro y elevado rango temático que ha producido desde los años 80s en adelante.

Entonces, contestando al problema inicial, el aporte particular que las mujeres hicieron al sistema social feudal, desde el punto de vista familiar, está constituido a partir de su fuerte injerencia en el plano doméstico y económico, no como simples cooperadoras, sino como protagonistas diarias de las actividades que permitieron, de hecho, la existencia misma de la sociedad feudal, no solo posibilitando la permanencia del modo de vida y de producción feudal. Fueron las

actrices protagónicas tanto en su conservación como en su fortalecimiento particularmente después del siglo XI. Consideramos, de este modo, tan relevantes las tareas de concientización social e ideológica que llevaban adelante las europeas medievales como parte del aparato material de producción y reproducción del sistema feudal. En cuanto a la situación familiar y doméstica de las europeas acordamos con Verdón (2006) en que “la inmensa mayoría de las mujeres que no aparecían mencionadas en los textos porque sus actividades no les interesaban a los hombres, desempeñaron un papel eminente en el marco familiar” (p. 93).

En Hildegarda de Bingen podemos rastrear parte de esas condiciones del entramado de género en las que participaron las mujeres en la plena edad media. Abordar a las mujeres como una categoría unívoca arriesga a los estudios históricos a una mirada limitada del pasado. Hildegarda pudo ser estudiada no solo como una mujer. Era una mujer blanca, cristiana y aristócrata con el acceso a bienes culturales, materiales y simbólicos que ello implica. Estas intersecciones le valieron para destacarse en un mundo hegemonizado políticamente por varones no sin contar con una trama de congéneres que colaboraron en su proyecto institucional y eclesiástico. Se han reconocido los aportes filosóficos, teológicos, científicos y artísticos de Hildegarda de manera contextualizada, apeando a una bibliografía especializada, pero identificando su accionar político durante prácticamente toda su vida.

Como últimas reflexiones del trabajo quisiéramos insistir en el rechazo a la idea moderna de evolución lineal de la Historia, en la que los progresos de la humanidad y especialmente de las mujeres son cronológicamente unidireccionales, universales, perfeccionadores y optimistas para con sus condiciones. Adeline Rucquoi (1995) señala que, a fines de la Edad Media, en la transición hacia el capitalismo incipiente, la condición femenina tendió a deteriorarse, hasta el siglo XIX, mientras que en la medievalidad la condición de la mujer experimentó cambios, mejoras y retrocesos.

La época moderna subrayará, insiste la autora, la hostilidad del discurso oficial (legal, político e histórico) y al acrecentar el ámbito de lo público y la relevancia del discurso culto y académico sobre todas las facetas de la vida humana, apartará a la mujer de la vida pública, el trabajo y la educación de sus propios hijos. Comprende que se hace cada vez más patente el hecho de que no existe ninguna progresión rectilínea en la historia de la mujer, al igual que Le Goff quien nos llama a guardarnos de la idea de un progreso irreversible, lineal, constante desde tiempos remotos hasta la contemporaneidad.

Coincidimos con ellos ya que para la situación femenina en Europa no hubo más “infame época” (Le Goff, 2003, p. 9) que el siglo XIX y que, en palabras del francés, lo peor ha sido la victoria y la difusión de los valores burgueses, asociados a la individualidad, la competencia, el sexismo, el evolucionismo, el hacinamiento urbano y la precarización laboral de niños, ancianos y mujeres durante la industrialización, el conservadurismo social y la generalización de los genocidios. Las palabras de Le Goff retumban terminantes: hoy las mujeres en las más altas funciones, incluso en la tan “avanzada” Europa, son escasas. En occidente, no hay más primeras ministras que reinas gobernantes o regentes en la Edad Media.

REFERENCIAS:

- AGUIRRE, CARLOS.
El antimanual del historiador. Contrahistoria, 2014.
- ALÍA, FRANCISCO.
Técnicas de investigación para historiadores. Síntesis, 2005.
- ARÓSTEGUI, JULIO.
La investigación histórica: teoría y método. Crítica, 1995.
- BERTINI, FERUCCIO.
La mujer feudal. Alianza, 1991.
- BLOCH, MARC.
La sociedad feudal. Akal, 1986.
- CANTERA, MARGARITA.
Las órdenes religiosas en la Iglesia medieval. Arco, 1998.
- CIROT, VICTORIA, & GARI, BLANCA.
La mirada interior. Mística femenina en la Edad Media. Siruela, 1999.
- DE LA FLOR, J.
Sodoma en la Edad Media: El discurso de represión de la homosexualidad entre los siglos V y XV [Tesis de grado para optar por el grado de Licenciado en Humanidades y Patrimonio]. Universidad de Castilla La Mancha, 2021.
- DUBY, GEORGES.
El año mil. Gedisa, 1989.
- Año 1000, año 2000, la huella de nuestros miedos. Andrés Bello, 1995.
- DUBY, GEORGES., & PERROT, MICHELLE.
Historia de las Mujeres. Taurus, 1992.
- ESCOBAR, LAURA.
La mujer en la Edad Media en los siglos XI, XII y XIII [Tesis de licenciatura]. Universidad de Sevilla, 2017.

FABOSCHI, AZUCENA.

Scivias, de Hildegarda de Bingen: Declaración de las verdaderas visiones que fluyen de Dios (Análisis y comentario al modo de una lectio medievalis). Stylos, no. 15, 2006.

–*La cosmovisión de Hildegarda de Bingen*. Revista Teología, no. 113, 2013.

FEDERICI, SILVIA.

Calibán y la bruja. Traficante de Sueños, 2010.

FELIPE, ALICIA.

Hildegard von Bingen (1098-1179): ¿indocta et paupercula forma? [Tesis de licenciatura]. Universidad de Zaragoza, Zaguán, 2016.

FEMENÍAS, MARÍA.

Ellas lo pensaron antes: filósofas excluidas de la memoria. Lea, 2020.

FOLCH, RAMÓN.

Hildegarda. Méthode, no. 16, 2019.

FOSSIER, ROBERT.

El despertar de Europa. Crítica, 1988.

–*La sociedad medieval*. Crítica, 1996.

–*Gente de la Edad Media*. Debolsillo, 2018.

FUSTER GARCÍA, FRANCISCO.

Historia de las mujeres en la historiografía española: propuestas metodológicas desde la Historia Medieval. *Revista Histórica Edad Media*, no. 10, 2009.

GARCÍA, CARMEN.

El mundo de la prostitución en las ciudades bajomedievales. *Cuadernos del CEMYR*, no. 4, 1996.

GARCÍA, CANDELA, & ESPADA, JOSÉ.

Una revisión histórica sobre los usos del cannabis y su regulación. *Salud y Drogas*, no. 6, 2006.

GHEZA, ROXANA.

Hildegard de Bingen: camino hacia la salvación [Tesis de magíster].
Universidad de Chile, 2006.

GÓNGORA, MARIA.

Hildegard von Bingen: imágenes de la sabiduría y tradición sapiencial.
Teología y vida, no. 47, 2006.

GONZÁLEZ, LUIS.

El oficio de historiar. El Colegio de Michoacán, 1999.

GUERRA, MANUEL.

El Laicado masculino y femenino. Universidad de Navarra, 1987a.

–*El sacerdocio femenino*. Adecoa, 1987b.

LAGUNAS, CECILIA.

Historia y género: algunas consideraciones sobre la historiografía
feminista. *La Aljaba*, no. 1, 1996.

LE GOFF, JACQUES.

¿Nació Europa en la Edad Media? Crítica, 2003.

–*Hacer la historia*. Laia, 1985.

–*Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós, 2005.

LERTORA, CELINA.

Hildegarda de Bingen, la tensión cuerpo alma y la personalidad
humana. *Revista Española de Filosofía Medieval*, no. 13, 2006.

LÓPEZ, ABEL.

Mujeres y familia en la Edad Media: estudio bibliográfico. *Historia Crítica*,
no. 16, 1998.

MARSTRAND-JØRGENSEN, ANNE.

Hildegarda. Lumen, 2021.

MAZENOD, LUCIENNE., & SCHOELLER, GHISLAINE.

Diccionario de mujeres célebres. Anaya, 1996.

MITRE, EMILIO.

Historia de la Edad Media en Occidente. Cátedra, 2008.

NADALES, JESUS.

La sexualidad femenina en la Edad Media. *Comunicaciones del XI Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres*, no. 11, 2019.

OFFENSTADT, NICOLAS.

Las palabras del historiador. Universidad Alberto Hurtado, 2014.

PELÁEZ, PALMIRA.

Mujeres con poder en la Edad Media: las órdenes militares. *Cuadernos de Estudios Manchegos*, no. 34.

PERNOUD, REGINE.

Hildegard de Bingen: una conciencia inspirada del siglo XII. Paidós, 1998.

PERROT, MICHELLE.

Mi historia de las mujeres. Fondo de Cultura Económica, 2009.

POZZI, PABLO.

Haciendo historia: herramientas para la investigación histórica. Clacso, 2020.

RAMOS, CARMEN.

Historiografía, apuntes para una definición en femenino. *Debate Feminista*, no. 10, 1999.

RUCQUOI, ADELINE.

La mujer medieval. *Cuadernos de Historia* 16, no. 12, 1995.

RUIZ DE LA PEÑA, JUAN.

Introducción al estudio de la Edad Media. Siglo XXI, 1987.

SOLÉ, GLORIA.

La mujer en la Edad Media, una aproximación historiográfica. *Anuario Filosófico*, no. 26, 1993.

TOJAL, AXEL.

La mujer en la Edad media: religiosidad y cultura [Tesis de licenciatura]. Universidad del País Vasco, 2016.

VÁZQUEZ, MARÍA.

Historia y teoría de la Historia de las Mujeres. *Boletín GEC-UN Cuyo Reflexiones sobre género*, no. 1, 2014.

VENTURA, CONCHA.

Las lides amorosas. *Cuadernos de Historia* 16, no. 2, 1985.

VERDON, JEAN.

Sombras y luces de la Edad Media. El Ateneo, 2006.

BREVE PANORAMA DE LA POESÍA EN EL AL-ÁNDALUS MEDIEVAL: ESPLENDOR, DERROTA Y NOSTALGIA

ANDRÉS RAMÍREZ ¹
ENSAYO

1 MÁSTER EN LITERATURA POR LA FACULTAD DE COMUNICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, FILÓSOFO Y DOCENTE DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA Y DE SEDUCA. MIEMBRO Y COLABORADOR DEL CESCLAM - CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS Y MEDIEVALES - GONZALO SOTO POSADA, DEL CEFC- CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS Y CULTURALES, DEL GELCIL - GRUPO DE ESTUDIOS EN LITERATURA Y CULTURA INTELECTUAL LATINOAMERICANA, Y DE OTRAS ORGANIZACIONES ACADÉMICAS Y CULTURALES.

BREVE PANORAMA DE LA POESÍA EN EL AL-ÁNDALUS MEDIEVAL: ESPLENDOR, DERROTA Y NOSTALGIA²

Brief overview of poetry in medieval al-Andalus:
Splendor, fall and nostalgia

Andrés Ramírez
andresfr.julius@gmail.com



Resumen

ESTE ARTÍCULO PRESENTA UN BREVE PANORAMA DE LA POESÍA EN EL AL-ÁNDALUS DE LA TARDÍA EDAD MEDIA, CENTRÁNDOSE ESPECIALMENTE EN LA POÉTICA DEL ESPLENDOR, LA DERROTA Y LA NOSTALGIA MUSULMANA DESARROLLADA ENTRE LOS S. VIII Y XIV. AQUÍ, TOMANDO COMO REFERENCIA LAS INVESTIGACIONES DEL PROFESOR ALEXANDER E. ELINSON Y OTROS DOCUMENTOS DE CONTEXTO, SE PERFILAN LAS FIGURAS MÁS REPRESENTATIVAS DE LA POESÍA DE ESE PERIODO MUSULMÁN IBÉRICO, ASÍ COMO SUS EXPERIENCIAS ESCRITURALES Y LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE SU EJERCICIO LITERARIO.

PALABRAS CLAVE:

AL-ÁNDALUS, POESÍA MEDIEVAL, PENSAMIENTO MUSULMÁN, ESTÉTICA IBERO-MUSULMÁN

Abstract

THIS ARTICLE SHOWS A BRIEF OVERVIEW OF POETRY IN AL-ÁNDALUS OF THE LATE MIDDLE AGES, FOCUSING ESPECIALLY ON THE POETICS OF SPLENDOR, FALL AND MUSLIM NOSTALGIA DEVELOPED BETWEEN THE S. VIII AND XIV. HERE, TAKING AS REFERENCE THE INVESTIGATIONS OF PROFESSOR ALEXANDER E. ELINSON AND OTHER CONTEXT DOCUMENTS, THE MOST REPRESENTATIVE FIGURES OF THE POETRY OF THAT IBERIAN MUSLIM PERIOD ARE OUTLINED, AS WELL AS THEIR WRITING EXPERIENCES AND THE CONDITIONS OF POSSIBILITY OF THEIR LITERARY EXERCISE.

KEY WORDS:

AL-ANDALUS, MEDIEVAL POETRY, MUSLIM PHILOSOPHY, IBERO-MUSLIM AESTHETICS

² Recibido: 06 de sept. 2023. Aceptado: 25 de sept 2023.

En la actualidad es difícil el intentar captar integralmente el esplendor de la cultura del al-Ándalus medieval, sobre todo debido a la distancia idiomática y a las variaciones históricas que le rodean. No obstante, apelando a la universalidad poética, es válido explorar esa bella ensoñación hispano-arabesca. En efecto, el dominio musulmán que se extendió desde Bagdad y Damasco hasta la península ibérica en Granada o Sevilla hacia el Alto Medioevo tuvo un momento de magnificencia en la identidad cultural andalusí.

Esto es evidente desde la adhesión del sur ibérico al Califato Omeya tras la Guerra de Guadalete en el 711 d. C. y la huida del rey visigodo Rodrigo al norte. La consolidación del Emirato independiente de Córdoba en 756 d. C. dio paso a una hegemonía árabe musulmana cuyo florecimiento es notorio ya desde Abderramán II, sibarita, esteta y mecenas. No obstante, es con las reformas de Abderramán III que fue posible la declaración del Califato Omeya de Córdoba (929-1031) cuyo auge duró hasta la caída de Almanzor hacia 1009 d. C.

La gloria del al-Ándalus y el posterior declive árabe musulmán español ante la reconquista de los reyes católicos como Vicente Ferrer o Fernando, es asumida poéticamente por diferentes autores como Abderramán, Ibn Al-Abbār, Ibn Jafaya, Ibn Zamrak o Ibn Yabir, por mencionar algunos; a lo cual se suman poetas y artistas contemporáneos como Radwa Ashour, Tariq Ali, y Youssef Chahine que manifiestan también, a su modo, una nostalgia por el esplendor del pasado, antes de que las alianzas de los reinos hispanos retomarían la península, culminando con la expulsión definitiva de los moros en 1492, simultáneamente con la conquista de América en el reinado de Isabel y Fernando.

El legado estético andalusí es amplio y expresa la depuración y la magnificación de las formas arabescas, por ello la poética andalusí entraña también el aprendizaje del desierto y el mensaje doctrinal de Mahoma y del Islam. Peculiarmente, en el ámbito poético, el mundo

andaluz permitió una relevante participación de las mujeres, tal como sucedió con Aisha, Wallada bint al-Mustakfi o Maria Alphaizuli, entre otras que contribuyeron con sus obras. En fin, en su devenir, el mundo árabe hizo fluir hasta la península ibérica la esencia de lo que será en adelante la cultura del Magreb; empero es la musicalidad andalusí lo que da lugar a esta sociedad y a este tipo particular de escritura tanto lingüísticamente como estilísticamente.

A modo de precisión metodológica es importante advertir que la presencia judía en el al-Ándalus fue de consideración, no obstante, por cuestiones de investigación, el análisis se centra en el mundo musulmán y su poética. Es tema a tratar en otro estudio el asunto hebreo-ibérico, de momento es suficiente con presentar un panorama del espíritu poético de la época de los califas en España, si bien se deja de lado la etapa sefardí.

Existe un gran número de estudios que intentan aproximarse al mundo del al-Ándalus; entre ellos a destacar la importante investigación de Henri Péres, *La poésie andalouse en árabe classique au XI siècle*, publicado en París en 1937 y traducido al español por García Arenal con el título: *El esplendor de al-Ándalus*, Madrid, 1983. Así como Teresa Garulo con *La literatura árabe de al-Ándalus durante el siglo XI* (1998). Además, para el estudio biográfico de todos los poetas de este periodo es imprescindible acudir a la *Enciclopedia de la Cultura andalusí. Biblioteca de al-Ándalus* (2004-2012).

La poética andalusí ha sido reconocida por sus hermosas imágenes de amor que presentan los idilios y fervores del erotismo árabe. A diferencia del amor cortés lírico medieval que idealiza una mujer inmaculada emulando a la Virgen María, la poesía árabe de la península ibérica elogia a la mujer en su feminidad misma e incluso se plantea la posibilidad del idilio homosexual. El amor va de la sensualidad arabesca hispana a la idealización udrí. Se le atribuye así el poder de lo más placentero al amor, pero también de lo más sufrido; se leen apasionados versos como los de Ibn Hazm que recoge

en la antología *Lirismo andalusí de la España musulmana* (2017)
Leopoldo de Trazegnies:

El beso

*A la que posee mi corazón
le di un día un beso por sorpresa.
Por muchos años que viva, siempre
pensaré que sólo he existido en ese instante.*
(de Trazegnies, 2017, p. 19)

Y en la misma antología, exclama con desconsuelo Ibn Suhayd
(Córdoba, 992 -1035):

*He sido tan cruelmente herido por el amor
que si mi fin llegase
no hallaría ningún dolor en la muerte.*
(de Trazegnies, 2017, p. 18)

También la transgresión de los amantes furtivos es un tópico poético
recurrente en el al-Ándalus; escribe Wallada su bello poema
compilado antológicamente:

La noche

*Cuando caiga la noche
espera mi visita: la oscuridad
la mejor encubridora de nuestros secretos.
Si lo que siento por ti
coincidiera con los astros
el sol no brillaría,
opacaría a la luna
y las estrellas no atravesarían el universo.*
(de Trazegnies, 2017, p. 25)

O como entona el rey taifa de Sevilla Al-Mutamid en traducción del
compilador:

El perfume

*Tres cosas le han impedido venir a verme
 por miedo a quien nos vigila (raqib - "Guardia de las mujeres")
 y al celoso que se ahoga de despecho:
 la luz de su frente,
 el tintineo de sus joyas
 y el perfume oloroso
 de su cuerpo bajo el manto.
 Ella puede taparse la frente
 y despojarse de sus joyas pero no puede suprimir
 el aroma de su cuerpo.
 (de Trazegnies, 2017, p. 27-28)*

Poéticamente, el al-Ándalus se manifiesta bajo muchas formas pero responde siempre a la retórica panegírica, a la idealización arquitectónica y a la aventura del amor; llaman la atención temas licenciosos para la doctrina musulmana tales como el erotismo femenino, el romance idílico, la homosexualidad, las apuestas, las drogas y el vino. Sobre este último dice una intérprete:

El tema del vino está presente en la mayoría de los poetas. A pesar de la prohibición coránica, el vino ha estado presente en la cultura árabe, oriental, magrebí o andalusí en todas las épocas. Al-Ándalus, por sus características climáticas y por la tradición anterior como productora de viñedos y elaboración de vinos, desde época de los romanos, supuso un aliciente para los árabes (Del Moral, 2013, p. 120)

Esta poesía vinícola que se denominó *jimriyya* y la poesía romántica o *gazel* recibieron alto trato por los más depurados escritores y, sin embargo, ciertas imágenes poéticas son recurrentes. A manera de elipsis previa, se puede asumir que la poesía árabe medieval en la península ibérica se desarrolló como literatura de corte oriental de los reinos taifas; pues amparados por reyes sibaritas, los artistas ensamblaron la simbología necesaria para sobresalir y probaron un vasto despliegue de formas estéticas entre ellas la música, el teatro, la danza o la arquitectura.

En este sentido, la búsqueda de la belleza (*jamaal*) se convierte en pilar poético, pues en lo bello (*jamil*) se plasma el esplendor entero de la vida, escribe el poeta de Valencia al-Zaqqaq recopilado por el experto:

Luna nueva

*Observando nacer la luna nueva
giraban por el cielo las estrellas.
Como ojos de hurí, de pronto la vi
en la flor de la edad ¡resplandeciente!
Embriagadora luna, más que el vino
¡te buscaba creciente en el espacio
y te hallo en plenilunio por la calle!
(de Trazegnies, 2017, p. 30)*

Fue Abd al-Malik quien narró en verso épico la conquista árabe de la península ibérica. Como apunta el autor de *Looking back at al-Andalus: The poetics of Loss and Nostalgia in mediaval Arabic and Hebrew literature* (Elinson, 2009):

As the story goes, when the deposed ruler of Granada, Muhammad XII (known as Boabdil) left the city with his entourage, he took a final look back at the Alhambra, and wept. This, the famous Moor's last sigh (el ultimo suspiro del Moro) has come to symbolize the loss not only of this arguably very formidable and beautiful palace complex and its lovely Granada setting, but of all of Muslim Spain (al-Andalus)—a land and culture that had taken on an almost mythical status in the eyes of Andalusīs and foreigners alike well before it was finally lost to the Christians in 1492. (p. 1)

[La historia va así, cuando el regidor depuesto de Granada, Muhmmad XII (conocido como Boabdil) dejó la ciudad con su séquito, dio una mirada final a la Alhambra, y silenció con nostalgia. Este el famoso último suspiro del moro que simboliza no solo la pérdida de su lujoso, formidable y bello palacio y su encantador entorno granadino, sino de toda la España musulmana (al-Ándalus) -una tierra y una cultura que ha adquirido un estatus casi mítico a los ojos de los andalusíes y a extranjeros por igual antes de la derrota final ante los cristianos en 1492]³

El legado estético andalusí tiene origen desértico, por ello la poética andalusí entraña el mensaje arenoso y doctrinal de Mahoma y del islam, como es el caso del sufí Ibn Arabi (Murcia, 1165-1240); quien como la mayoría de poetas también dedica a la par una escritura a la galantería erótica y la experiencia báquica. La época de oro data de los siglos X y XI en donde al-Ándalus se convirtió en un epicentro cultural y social del mediterráneo que se destacó por su desarrollo intelectual en ciencias numéricas, médicas y literarias, y por sus traducciones de textos griegos antiguos de médicos, artistas y filósofos para conservarlos e interpretarlos. En cuanto a poesía hay que mencionar las moaxajas y zéjeles escritos en árabe vulgar o castellano ordinario como cantos populares campesinos o de taberna, destacable Ibn Kuzman (Córdoba, 1086-1160) conocido como Quzmán poeta cordobés quien se rebeló con su laúd al régimen dogmático de los almorávides.

La poesía femenina andalusí fue una de sus glorias socio-culturales, ellas organizaron y presentaron compendios paralelos a la poesía masculina logrando igual circulación; algunas de ellas incluso declamaban sus versos en público mostrando la significación de la mujer en este periodo histórico y ubicación geográfica. Teresa Garulo, en el texto *Diwan de las poetisas de al-Andalus* (Madrid, 1986) da cuenta bien de ello.

Es de fácil identificación Wallada, que como recuerda Del Moral (2013), fue:

(...) la célebre princesa omeya, hija del califa al-Mustakfi, amante y amada de Ibn Zaydün, con quien mantiene una relación de amor y odio y que termina cuando, cansada de las infidelidades del poeta, se refugia en el visir Ibn Abdüs, dirigiendo a su antiguo amante sátiras obscenas. Todo ello provoca los celos y rabia de Ibn Zaydün que se dedica a satirizar a ambos y que terminará con sus huesos en la cárcel. También mantiene Wallada una relación entre la amistad, el amor y el

³Todas las citas tomadas de este libro son traducciones personales del inglés al español. Incluyendo varias versiones de los poemas que allí aparecen.

odio con otra poetisa de su época, Muhya bint al-Tayyani al-Qurtubiya, que tras una ruptura entre ambas le dirige algunas sátiras igualmente obscenas. (p. 125)

Se llegan a rescatar incluso algunos versos de esclavas educadas en la corte como al- Abbadiyya, educada en Denia y esclava de al-Mutadid; el rey quiso examinarla antes de comprarla y puso a prueba su habilidad, fue elegida después de persuadirlo con talento, lo cual es significativo ya que el examen lírico como tal se aplicaba únicamente a los poetas masculinos en las cortes de taifas.

La musicalidad andalusí da lugar a este tipo particular de escritura tanto lingüísticamente como estilísticamente. Ya desde el siglo VI aparecían los versos de Imru al-Qays (Arabia, 501-544) que podrían demarcar el rumbo de la poética musulmana. Dice el poeta rememorando la atmosfera desértica en su Mu'allaqa:

*Halt, my two friends, and we will weep over the memories of a beloved
And a campsite that was at the sand dune's rim, between al-Dakhūl
and Hawmal.*

*And Tūḍih and al-Miqrāt, whose traces have not been effaced
by the weaving of the north and south winds.*

(Elinson, 2009, p. 17)

*[Alto, mis dos amigos, suspiraremos en silencio sobre las memorias de
lo amado
y un campamento que estaba al borde de una duna de arena, entre al-
Dakhul y Hawmal*

*Y Tudih y al-Miqrat, cuyas trazas no han sido borradas
por los entrecruzados vientos del norte y del sur]*

Hay dos elementos que persisten poéticamente; a saber, primero que todo, el tono nostálgico de rememoración; y segundo, la idealización de espacios concretos, más que de personas o hazañas. Adicionalmente, el proceso de islamización que implicó el al-Ándalus, sin duda condicionó la representación icónica dándole una primacía

al arte literario pues las imágenes poéticas fueron plasmadas en las construcciones haciendo de la ornamentación una importante y reflexiva simbología de fe. El anhelo de identidad e inmortalidad cultural se adoptó en las maneras de una estética única que exploró todos los mecanismos artísticos posibles dentro de lo arabesco y un poco más.

La historia del último suspiro del moro no alude solo al peso individual de la riqueza perdida de Boabdil sino que es símbolo de la nostalgia por la caída de un imperio entero cuyas secuelas quedarían plasmadas en el arte y en las costumbres andalusíes por todo el sur de España y Portugal. El mundo árabe consolidado de razia en razia desde el Oriente Medio entre el siglo IX y XII hizo fluir hasta la península ibérica su esencia. Analiza Elinson (2009):

Just as Maurice Halbwachs convincingly argued that the biblical holy land and the topography of Jesus' life was actually defined centuries after his death in the Middle Ages according to the religious and literary imaginations of Christian pilgrims, the same could be said of an Andalus similarly defined through contemporary conventional literary expression and symbolism. (p. 3)

[Tal como Maurice Halbwachs convincentemente argumenta que los lugares bíblicos sagrados y la topografía de la vida de Jesús ha sido definida actualmente siglos después de su muerte, en la Edad Media concordando lo religioso y la imaginación literaria de los peregrinos cristianos, lo mismo podría decirse de Ándalus similarmente definido a través de convenciones contemporáneas de la expresión literaria y el simbolismo].

Aproximarse a la poética andalusí implica mirar hacia aquel paraíso perdido y experimentar el exilio. Hay, ciertamente, una leyenda sobre el al-Ándalus que le colma de glorias y maravillas pretéritas que se han vuelto punto de encuentro cultural de varios poetas importantes a lo largo del periodo andalusí y después de él. Se puede apreciar ya desde el siglo VIII una nostalgia andalusí en los escritos de

Abderramán I (731-788), cuando debió huir de los Abasidas quienes asumieron el califato alrededor de 750 cambiando la sede administrativa de Damasco a Bagdad, por lo cual se abre paso a través del norte de África hasta instalarse en el sur de la península ibérica.

De algún modo, la nostalgia del mirar atrás constituye y define la naturaleza misma del al-Ándalus, cuando Abderramán I ordenó construir la mezquita de Córdoba indicó ubicar el nicho de oración en dirección a Damasco y no al sureste donde debía apuntar. La mirada poética de nostalgia es apreciable claramente en su bello poema sobre el árbol de palma:

*A palm tree appeared to us in the middle of Rusafa.
In the west (al-gharb) it is far from the land of palms.
So I said: "You are just like me in exile (al-tagharrib), far away,
and in long separation from my people.
You have grown up in a land in which you are a stranger,
and I am like you, isolated and far from home.
The morning cloud waters you with rain
that pours forth, the heavens pouring down torrents from the clouds.
(Elinson, 2009, p. 4)*

*[Un árbol de palma aparece ante nosotros en la mitad del Rusafa.
En el oeste está a lo lejos la tierra de las palmas.
Entonces dije: "Eres como mi exilio, muy lejano,
Y en larga separación de mi gente.
Has crecido en una tierra la cual es extraña,
Y yo como tú, solo y lejos de casa.
La nube de la mañana te moja con lluvia
Que chorrea, el cielo se derrama a torrentes desde las nubes]*

En este poema late la nostalgia por aquel origen remoto de pertenencia y una primera manifestación estética de lo andalusí, pues es una especial asimilación de la forma de la *qasida* y el *nasib*

de la poesía pre-islámica, pero además de la paisajística oriental. Los versos del rey árabe enuncian la soledad esencial de quien está exiliado, y mencionan la conexión emotiva con un lugar específico y la memoria de algo lejano atado geográficamente, que con la imagen de la lluvia incontenible se envuelve en un ambiente de total desconuelo⁴; con fineza “el poeta combina una alta descripción de paisajes realistas con una expresión metafórica de la pérdida, la nostalgia, la lejanía y la desolación”⁵ (Elinson, 2009, p. 5)

La *qasida* es el punto de anclaje del estilo poético árabe y se incorporó hacia el siglo VII en la literatura islámica, siendo depurada en la compleja elaboración estilística de los poetas andalusíes. Pocos lugares tienen un peso simbólico tan grande como *Medina Alzahira* (“La ciudad floreciente”), asentamiento palatino en las afueras de Córdoba a orillas del Guadalquivir, que funcionó por varios años como un califato auto-suficiente y que se convirtió en una materialización de la prosperidad Omeya andalusí alrededor del siglo X.

Es reconocida la polémica en torno a la *Elegía de Valencia* de al-Waqqasi, poeta andalusí del primer milenio al que posiblemente se le pueda atribuir la autoría de parte del *Cantar de Mio Cid*, al menos así lo indica el artículo *Un siglo de contrastes en la poesía andalusí: esplendor en Sevilla y oscuridad en Granada* (Del Moral, 2013):

al-Waqqasi, oriundo de un pueblo de Toledo, se instala en Valencia y adquiere gran notoriedad, sobre todo a partir de la toma de la ciudad por Alfonso VI en 1085. Según las crónicas, fue nombrado representante de la ciudad para establecer las cláusulas de la rendición de Valencia, siendo nombrado por el Cid cadí de Valencia y administrador de sus bienes, actúa de intermediario entre la población musulmana y el Cid, y hasta cierto punto se convierte en poeta oficial

⁴Para una ampliación ver: Garulo, T. La Nostalgia de al-Andalus: Genesis de un Tema Literario, *Qurtuba* 3 (1998), 47-63.

⁵[the poet to combine highly descriptive realistic passages with metaphorical expressions of loss, nostalgia, longing, and desolation.] (Elinson, 2009, p. 5)

de la corte del Cid, dando pie a la tesis sostenida acerca de la autoría del Cantar de Mio Cid, poema que habría sido encargado por el Cid a este poeta emulando a los otros reyes de Taifas (p. 115)

En este mismo periodo surge Ibn Bayya, conocido Avempace (Zaragoza, 1085-1138) pionero al parecer del estilo hispanoárabe zéjel; pero también emergen figuras como Badis Ibn Habus, regidor de Granada que no apreciaba la poesía ni a los poetas por lo que eran perseguidos en su reino. En las diferentes taifas la poesía adquirió diversos valores simbólicos pues mientras este rey rechazaba y mataba poetas; otros los recibían generosamente y les daban regalos como es el caso de la corte abbasí de Al-Mutasim en Almería de 833 a 842. A este último, al-Shafar (1000-1067) le dedicó unos breves bellos versos, resguardados en la selección de Trazegnies Granda:

*Desde que tú gobiernas
no esgrime su puñal el asesino,
sólo vírgenes tiernas
la muerte dan con su mirar divino.*
(de Trazegnies, 2017, p. 21)

Lo importante hasta aquí es retener que se dio un florecimiento de la poesía en las cortes de los reyes árabes tras fundar o heredar hermosos jardines y fuentes en palacios opulentos. Allí, la compañía de los mejores artistitas y los intelectuales más sabios fue clave, aunque no se toleraba mucho la sátira o la mofa directa.

La comentarista Del Moral (2013) observa al respecto en su estudio que:

Al-Sumaysir, cuyo nombre era Abū l-Qasim Jalaf ibn Faray, fue un poeta satírico de Elvira que, indignado contra el poder que tenían los judíos en Granada, se dedicó a escribir sátiras contra Badís ibn Habus y los judíos, hizo numerosas copias y las repartía o arrojaba por las calles y los caminos. Fue perseguido y tuvo que abandonar Granada y refugiarse en la corte de Al-Mutasim de Almería donde continuó

escribiendo sátiras contra Abd Allah, una vez que sucedió a su abuelo Badis. Más tarde, también compuso sátiras contra el rey de Almería por lo que también tuvo que marchar de la ciudad y no se sabe a dónde fue. Murió a finales del siglo XI, después del año 1091. En sus versos nos habla de la oscuridad que reinaba en Granada debido a la ignorancia de los gobernantes bereberes a los que desprecia profundamente y no pierde ocasión de satirizar en sus versos. Profetizó en sus versos el fin de los reinos de Taifas y fue uno de los poetas más ingeniosos de su tiempo. (p. 118)

Por ejemplo, al-Haddad es un poeta curioso puesto que se encaminó en la peregrinación musulmana, y transitando por Egipto se detuvo en un monasterio donde asedió a una monja y compuso varios poemas de amor, en algunos de los cuales también se ve su aproximación al cristianismo. Rechazado definitivamente por la devota, el poeta regresa a al-Ándalus para refugiarse en la corte de Almería dedicado a cantar alabanzas para al-Mutasim. Fue expulsado de Almería y se tuvo que marchar a Murcia y más tarde a Zaragoza para volver a Almería donde permaneció hasta su muerte en 1087.

Hacia 1090 Abd Allah escribe sus memorias como último rey zirí de Granada, y sobre ellas advierte Del Moral (2013):

es un documento importantísimo para el estudio del siglo XI, especialmente sobre el reino zirí de Granada y sus relaciones y enfrentamientos con otros reyes y personajes de los reinos de taifas, como al-Mutamid, con quien mantuvo una enemistad irreconciliable, ya que ambos tenían ambiciones expansionistas y chocaban por tanto en su afán de conquistar territorios. El destino hizo que ambos terminaran sus días, pobres y desterrados, en el mismo lugar, Agmat, una pequeña población cerca de Marraquech, donde Abd Allah escribió sus *Memorias*. (p. 123)

En verdad, tras los ataques barbaros y el declino dinástico Omeya hacia el 1010, la ciudadela islámica se convirtió en ruinas y fue imposible recobrar su gloria. La transfiguración poética de esta ciudad recuerda ese esplendor, pero también señala la nueva

condición del musulmán en la península ibérica, a saber, la del expulsado, la del derrotado, la del marginado. Dice bellamente al-Sumaysir, poeta del siglo XI de origen granadino que fue testigo del establecimiento de las taifas:

*I stopped at al-Zahrā' weeping; considering it,
I lament its broken fragments.
And I said: "O Zahrā', no, come back."
And she answered: "Can someone return from the dead?"
I did not cease crying, crying there,
But, oh, how the tears were of no use, none at all.
They were like the traces of tears shed by professional
mourners of the dead.
(Elinson, 2009, p. 6-7)*

*[Me detuve ante Alzahira suspirando; contemplándola,
Lamenté estuviera rota en fragmentos.
Y dije: "Oh Alzahira, no, vuelve atrás."
Y ella respondió: "¿Puede alguien retornar desde la muerte?"
No cese de llorar, llorando ahí,
Pero, oh, cómo las lágrimas no sirvieron de nada en absoluto.
Eran como las huellas de las lágrimas derramadas
por un doliente profesional de la muerte].*

En este poema, el reconocido poeta satírico árabe plasma la melancolía que produce la decadencia irremediable de la ciudad, nadie puede regresar de la muerte y una ciudad caída en ruinas difícilmente será recuperada, por ello se derraman lágrimas vanas ante la imagen. La destrucción de la ciudadela marca el fin de la gloria del pasado árabe y abre a la percepción del esplendor mítico, germen de toda la estética andalusí.

Si bien en los albores del siglo XI, las taifas se establecieron como la ciudad estado árabe por antonomasia; otros pueblos permanecían en condición de bárbaros manteniendo la tensión cultural y territorial,

en especial las razias emprendidas desde África del norte por los Bereberes incidieron directamente en la transformación del califato como tal. Cuando dejan el poder los Almorávides y poco después se instaaura el imperio Almohade (1147 a 1269) la regla del arte andalusí cambia unificando las taifas en la pureza del islam y en la defensa conjunta ante los reinos cristianos que se organizaban al norte.

Ciertamente, con la caída de los Almorávides se impuso el dogma islámico como fundamento esencial y muchas de las prácticas liberales andalusíes se redujeron, dándose prioridad a las cuestiones militares y burocráticas, allí y a lo largo del Magreb. Arquitectónicamente, es evidente el cambio dinástico, pues mientras los Almohades levantaron recintos funcionales como la Torre de oro y la Giralda de Sevilla, se presentan en contraste los Almorávides levantando suntuosos aposentos como el palacio de la Aljafería en Zaragoza cuyo estilo mudéjar complejo es deslumbrante.

La reconstrucción imaginativa del lugar perdido del al-Ándalus se transfiere poéticamente mediante una musicalidad especial cercana al lamento a las formas escriturales; la tradición literaria y los datos históricos permiten experimentar en una mirada atrás la magnificencia de este enclave cultural e intelectual. La escritura andalusí adquiere así un matiz de remembranza, toda vez que elabora literariamente el recuerdo de un lugar y un tiempo pasado. Después de todo, en este caso, la sensibilidad poética no solo expresa la emotividad propia del individuo sino que manifiesta la experiencia generalizada de una época y de una comunidad entera.

Lo andalusí no es algo univoco, al contrario, tanto en su poesía como en su música o en su filosofía se encuentran múltiples vías, es decir, es un proceso cultural plural. En ese estado de abierto, sin embargo, logra sus determinaciones características y a partir de lo variado de sus formas y estilos se funda tradicionalmente. Empero, la elaboración enunciativa de la poesía andalusí se condensa en símbolos, objetos y lugares concretos que entrañan el espíritu mismo

del al-Ándalus, esa es la complementariedad entre materia y forma que aun pervive.

El espíritu poético andalusí se comprende en relación a la experiencia y el sentimiento colectivo de una secuencia de *nakabat* (desastres) o *nihayat* (finales) en su devenir histórico. La nostalgia como temple andalusí se expresa en toda su literatura cuya belleza y fluidez se traduce en imágenes literarias de una magnificencia ausente tras la insufrible derrota. Por ejemplo, la *Elegía (ritha') por la ciudad de Córdoba con el estilo áulico de Ibn Shuhayd* (Córdoba, 992-1035) pone en versos el sentimiento posterior al saqueo durante 1013 en la Fitna beréber, o así mismo, la *Elegía (ritha') por al-Ándalus de Salih ben Sharif al-Rundi* (Sevilla, 1204-1285) conocida por desarrollar el estilo *nuniyya*, en la cual no solo se lamentan por la pérdida de ciudades, sino que instaura desde la nostalgia un modo particular de decir lo andalusí.

Por otra parte también se encuentra la prosa lírica (*maqama*) bien lograda de al-Saraqusti (Zaragoza, f. 1143) en donde se funden la gloria del pasado y la inestabilidad del presente. Como afirma Elinson (2009): "Aunque al-Saraqusti usa literariamente temas e imaginarios comunes de la *ritha' al-mudun*, la elegía ahí ha sido trasladada de la poesía a la prosa"⁶ (p. 10). Esto dio al periodo Almorávides autenticidad en la tradición, pues redirigió el modo narrativo y lírico de lo propio del al-Ándalus. En Granada floreció una bella prosa poética producto del *adab* (conjunto de conocimientos de un hombre sabio), llevando las moralejas a metáforas esplendorosas, melancólicas y en muchos casos con tintes religiosos o éticos dando paso al *Speculum principorum* o "Espejo de príncipes", aquella legendaria seguidilla de consejos al sultán.

La influencia de la literatura árabe andalusí y sus imágenes poéticas llega incluso a ser importantes en la literatura judía tal como se aprecia en las *qasidas* de Moses ibn Ezra (Granada, f. 1138).

⁶[Although al-Saraqustī uses literary themes and imagery common in the *rithā'* al-mudun, the elegy here has been translated from poetry to prose.] (Elinson, 2009, p. 10)

La compleja mixtura árabe-judía logra su lugar debido a los movimientos de las diásporas pero también a una extensa herencia estética medio-oriental. Ello, de igual modo, es expuesto en las distintas *risala* (teatralidad árabe), en especial el *Elogio del Islam español (risala fi fadl al-Andalus)*, esta literatura *fadl* adopta múltiples formas como las exploradas por los escritores Ibn Hazm (f. 1064) y al-Shaqundi (f. 1231), quienes contribuyen a la representación de la identidad cultural del al-Ándalus. En este sentido considera el autor de *Looking back at al-Andalus* que:

Like the memorial book, these texts are testimonies to the greatness of al-Andalus at a certain time, and they strive to preserve that time, and place, in state. When the Andalusī writer composed works about al-Andalus, he was engaging in remembrances of a place that in real, political terms had begun to disappear in the early-eleventh century when the Umayyad Caliphate was destroyed as a result of the Berber *fitna*, evoking ruins of the present and of the past. These ruins were as old as the Arabic literary tradition itself. Through the writing of these texts, and through reading them, al-Andalus as a repository of past glories and present yearnings is preserved. (Elinson, 2009, p. 13)

[Como literatura memorial, estos textos son testimonio de la grandeza de al-Ándalus durante cierto tiempo, y ellos se esfuerzan en preservar ese tiempo y ese lugar así. Cuando el escritor andalusí compone obras acerca del al-Ándalus, se compromete con recuerdos de un lugar real, que en términos políticos ha empezado a desaparecer a finales del s. XI cuando fue destruido el Califato Omeya como resultado de la *fitna* beréber, evocando ruinas del presente y del pasado. Estas ruinas constituyen la tradición literaria árabe en sí misma. Por medio de la escritura de esos textos, y de su lectura, al-Ándalus tiene un repositorio de las glorias del pasado y son preservados los anhelos del presente].

El hecho de que muchos de los versos quedaran plasmados en las paredes y umbrales de las construcciones arquitectónicas por todo el al-Ándalus, como es el caso de la Alhambra en Granada o del palacio de Córdoba entre las más bellas, demuestra la intención arabesca de tener una memoria poética, pues su legado cultural recoge en todas las formas plásticas y narrativas la esencia andalusí. En específico, en

la Alhambra se trata de toda una lectura mural de carácter paisajístico y moral con imágenes poéticas alusivas al agua, a los jardines o a Dios, entre las cuales resaltan las de Ibn Zamrak (Granada, 1333-1393).

Es la musicalidad poética del al-Ándalus, su tono nostálgico y el sentimiento de lo perdido, sin duda, impregnada del ritual religioso musulmán y en su siseo cadente, lo que envuelve a la imaginación en el tiempo de la recitación o la meditación. A esto responde también, la memoria arquitectónica andalusí que registró la imagen poética sacra en donde el fiel pudiera percibirla para recordar el esplendor lírico y no la ruina tras la batalla.

Jorge Luis Borges, gran apólogo y divulgador, inmortaliza el espíritu andalusí en este poema:

Alhambra

*Grata la voz del agua
a quien abrumaron negras arenas,
grato a la mano cóncava
el mármol circular de la columna,
gratos los finos laberintos del agua
entre los limoneros,
grata la música del zéjel,
grato el amor y grata la plegaria
dirigida a un Dios que está solo,
grato el jazmín.
Vano el alfanje
ante las largas lanzas de los muchos,
vano ser el mejor.
Grato sentir o presentir, rey doliente,
que tus dulzuras son adioses,
que te será negada la llave,
que la cruz del infiel borrará la luna,
que la tarde que miras es la última.
Jorge Luis Borges (1977)*

REFERENCIAS:

ARABI, IBN.

Tratado del amor. Edicomunicación. Barcelona, 1988.

BORGES, JORGE LUIS.

“Alhambra” en *Historia de una noche*, Buenos Aires: Ed Emecé, 1977.

DE TRAZEGNIES GRANDA, LEOPOLDO.

Lirismo andalusí de la España musulmana, Sevilla: Ed. Bubok, 2017.

DEL MORAL, C.

“Un siglo de contraste en la poesía andalusí: Esplendor en Sevilla y oscuridad en Granada” en *El siglo de Al-Mutamid*, Universidad de Huelva: Huelva, 2013.

DUFOURCQ, CHARLES EMMANUEL.

La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval. Ediciones Temas de hoy. Madrid, 1993.

ELINSON, ALEXANDER E.

Looking Back at al-Andalus: Poetics of Loss and Nostalgia in Medieval Arabic and Hebrew Literature, vol. 34, Brill: Boston, 2009.

ENCICLOPEDIA DE LA CULTURA ANDALUSÍ (ECA),

Dir. J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 7 vols+apéndice, 2004-2012.

GARULO, TERESA.

“La Nostalgia de al-Andalus: Genesis de un Tema Literario”, *Qurtuba* 3, 47-63, Madrid, 1998.

–*Diwan de las poetisas de al-Andalus*, Madrid, 1986.

–“La literatura árabe de al-Andalus (durante el S. XI)”, *Hiperión*. Madrid, 1998.

–*La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*. Madrid, 1998.

GUERRERO, R.

Ibn al-Haddad (s. XI) y otros poetas árabes de Guadix, Granada, 1984.

PÉRES, HENRI.

La poésie andalouse en arabe classique au XI siècle, París, 1937 (Traducido al español por M. García Arenal con el título: *El esplendor de al-Andalus*, Madrid, 1983.)

REINA, MANUEL FRANCISCO.

Antología de la poesía andalusí, trads. Teresa Garulo, Miguel José Hagerty y Muhsin Al-Ramli, México: EDAF, 2007.

VERNET, JUAN.

Los musulmanes españoles. Ediciones Sayma, Barcelona, 1961.

LA REALIDAD, SU CARÁCTER DISCRETO Y LA EPIFANÍA DEL CONCEPTO, DE ACUERDO CON EL PENSAMIENTO DE PEDRO ABELARDO

PABLO ANDRÉS VILLEGAS GIRALDO¹
ENSAYO

1 MAGÍSTER Y LICENCIADO EN FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA. DOCENTE INVESTIGADOR DE ESTA MISMA UNIVERSIDAD Y DE EAFIT. DOCENTE DE EDUCACIÓN MEDIA ADSCRITO A LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN DE RISARALDA. PERTENECE AL GRUPO DE INVESTIGACIÓN FILOSOFÍA Y ESCEPTICISMO ES MIEMBRO DEL COMITÉ CENTRAL DE LA RED COLOMBIANA DE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN. PUBLICÓ UNA TRADUCCIÓN DEL MAESTRO PEDRO ABELARDO: TRATADO SOBRE LAS INTELECCIONES (2023, CASA DE ASTERIÓN EDICIONES), UN ENSAYO: EL ESCEPTICISMO Y LA FE. A PROPÓSITO DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA (2016, ALEMANIA, PUBLICIA) Y UNA ANTOLOGÍA: CAUTIVO DEL DESEO Y OTROS POEMAS ERÓTICOS (2018). TIENE OTRAS PUBLICACIONES EN REVISTAS CIENTÍFICAS Y DE DIVULGACIÓN, Y ALGUNOS CAPÍTULOS DE LIBRO, TODOS SON RESULTADO DE SUS INVESTIGACIONES.

LA REALIDAD, SU CARÁCTER DISCRETO Y LA EPIFANÍA DEL CONCEPTO, DE ACUERDO CON EL PENSAMIENTO DE PEDRO ABELARDO ²

Reality, its discrete character and the Epiphany of the Concept, according to the thought of Pedro Abelardo

Pablo Andrés Villegas Giraldo
pavillegas@utp.edu.co



Resumen

PEDRO ABELARDO, INTUYE QUE LA REALIDAD TIENE UN CARÁCTER DISCRETO Y RESERVADO. SU INTENTO POR REVELAR LO QUE LA REALIDAD ES LO LLEVA A DEMOSTRAR QUE NO EXISTEN ENTES UNIVERSALES REPRESENTADOS EN LAS PALABRAS. ESTE DESCUBRIMIENTO IMPLICA UNA PROFUNDA REVELACIÓN RESPECTO A LA SINGULARIDAD DE LA REALIDAD. A PARTIR DE ALLÍ FORMULA UNA NOCIÓN FUNDAMENTAL PARA SU ONTOLOGÍA, A SABER: EL ESTADO DE LAS COSAS O STATUS, DE LA CUAL OBTIENE LA IDEA DE CONCEPTO. EL CONCEPTO LE PERMITE A ABELARDO LEGITIMAR EL UNIVERSAL EN SU SIGNIFICACIÓN SIN CONFERIRLE UNA REALIDAD ONTOLÓGICA.

PALABRAS CLAVE:

ABELARDO, REALIDAD, UNIVERSAL, STATUS, CONCEPTO.

Abstract

PEDRO ABELARDO, INTUITS THAT REALITY HAS A DISCREET AND RESERVED CHARACTER. HIS ATTEMPT TO REVEAL WHAT REALITY IS, LEADS HIM TO DEMONSTRATE THAT THERE ARE NO UNIVERSAL ENTITIES REPRESENTED IN WORDS. THIS DISCOVERY IMPLIES A PROFOUND REVELATION REGARDING THE SINGULARITY OF REALITY. FROM THERE HE FORMULATES A FUNDAMENTAL NOTION FOR HIS ONTOLOGY, NAMELY: THE STATE OF THINGS OR STATUS, FROM WHICH HE OBTAINS THE IDEA OF CONCEPT. THE CONCEPT ALLOWS ABELARD TO LEGITIMIZE THE UNIVERSAL IN ITS SIGNIFICANCE WITHOUT CONFERRING ON IT AN ONTOLOGICAL REALITY.

KEY WORDS:

ABELARDO, REALITY, UNIVERSAL, STATUS, CONCEPT.

² Recibido: 15 de dic. 2023. Aceptado: 16 de dic. 2023.

Pedro Abelardo, en su *Tractatus De Intellectibus* hace honor a una de sus sentencias más famosas: “Por la duda, llegamos a inquirir y, mediante la inquisición, alcanzamos la verdad” (2014, 28). Distinguir los afectos de las intelecciones es precisamente emprender el camino de la inquisición para descubrir los laberintos secretos del pensamiento humano. Al revisar la bibliografía del maestro de Pallet nos enteramos de todos los conflictos que le trajo proponer la duda como un camino hacia el descubrimiento de la verdad, en una época donde dudar era considerado herético. Sin embargo, su obra, a partir de esta sentencia, se va a enfocar, por ejemplo, en “aclarar” la fe a través de la Dialéctica e iluminar la Lógica desde sus argumentos únicos: resolviendo, en cierto modo, el problema de los universales desde su original conceptualismo; además, partiendo de su espíritu crítico supera en mucho la filosofía de su tiempo, sobre todo en la moral, que para sus días estaba traspasada por la ontología del mal (esto es, la idea de un Demonio culpable que empuja al hombre hacia el pecado), asunto que eximía al sujeto de responsabilidades, pues siempre la culpa recae sobre el Tentador; en cambio, el maestro palatino propone en su lugar la idea de intención, lo que obliga al hombre a tener mayor conciencia de sus actos, un camino por los senderos de la psicología hacia un tipo de moral más transparente en la que el acto (bueno o malo) es subordinado a las intenciones.

Lo que hace Abelardo es un ejercicio sin igual en el que por primera vez se intenta sistematizar los difíciles procesos de la mente humana; más allá del psicologismo que plantea Lucia Ulivi Urbani (1994), lo que realiza es un trabajo lógico, muchas veces semántico, y nos arriesgamos a decir que conceptual, en el que recurre a la diferenciación precisa de los hechos lógicos, así como la clasificación lingüística y gramatical. No es extraño encontrar dedicados

* Algunos apartados de este texto fueron publicados en el prólogo de mi traducción Tratado sobre las intelecciones. Pedro Abelardo (2023). Edición bilingüe. Casa de Asterión Ediciones.

argumentos en la obra abelardiana puesto que el lenguaje del maestro palatino sigue siendo laberíntico y oscuro para el lector moderno. Pedro Abelardo, desde sus primeros trabajos, buscó una especie de conceptualismo, adelantándose en mucho a su época. Por eso creemos que el *Tractatus de Intellectibvs* pertenece al primer período del pensamiento de Abelardo que se perdió con su Gramática. Esto se puede determinar en la medida en que en este *Tratado* no hay ninguna referencia a los asuntos teológicos, ni morales que desarrollará en los estudios posteriores.

En medio de innumerables términos centrales ya sea por su significado dentro de la filosofía abelardiana como dentro del contexto medieval, aparecen ante nosotros los conceptos de alma, ser, sustancia, razón, ciencia, entre otros; no obstante, hay uno sobre el que vale la pena detenernos, a saber: *existimatio*. Este es uno de los términos más complejos en la filosofía abelardiana. Jean Jolivet (1982) le dedicó sendas páginas interpretativas debido a su fuerte relación con la teología y la fe. El término resulta complejo para nosotros debido a que ya no vemos tan evidente la relación entre religión y filosofía, ni es tan clara la cercanía entre fe y razón. Sin embargo, para Abelardo, dicha relación más que evidente es necesaria puesto que su mayor pretensión académica —y esto es bien sabido— de tender un puente entre lo humano y lo divino, a través del discurso, le resultó una persecución tenaz por parte del alto clero de la Iglesia Católica.

Abelardo, se juega aquí un concepto interesante, porque afirma entre líneas que la opinión es una forma de fe, cuando dice: “Sed profecto aliud est intelligere seu credere, aliud agnoscere seu manifestari. Fides quippe dicitur existimatio rerum non apparentium, cognition uero ipsarum rerum experientia per ipsam earum præsentiam”³ (1969, 49.). Es decir que está emparentada con la credulidad, con el

³“Pero en verdad, una cosa es concebir o creer, otra en cambio conocer o tener la certeza. Puesto que, se denomina fe a la opinión (*existimatio*) acerca de las cosas no evidentes; por otro lado, se llama conocimiento, a la experiencia de las cosas mismas a través de su propia presencia”. Traducción propia.

sentido con el que afirmamos: “yo creo que Dios existe”; sin embargo, lejos de establecer una certeza como sería afirmar realmente que Dios existe con toda seguridad y argumentar sobre su existencia, parece apuntar simplemente a una opinión (*existimatio*) sobre la existencia de Dios, con un valor claramente limitado respecto a la comprensión de la existencia misma de Dios. En la *existimatio* no hay una certeza, sino una valoración de la opinión. Este término, como es evidente, expresa, antes que un saber demostrado, una simple opinión sobre algo muy distante al acto del intelecto que representa un verdadero ejercicio intelectual del alma, como veremos más adelante.

Pedro Abelardo, intuye que la realidad tiene un carácter discreto y reservado. Entiende que la realidad es experta en el arte de la seducción, que con gracia nos enseña sus formas, pero no nos deja ver su esencia. Desde Platón, o incluso antes, los pensadores han buscado la manera de relatar lo que la realidad es; no obstante, aunque nos fuera posible su total comprensión, el lenguaje se vuelve insuficiente para describirla porque lo que la realidad esconde de sí misma es inefable. Por ello, Abelardo, emprende un camino para comprender aquello con lo que algunos filósofos quisieron significarla, esas voces universales que tal parece se corresponden con un objeto determinado o con varios de ellos. Lo primero que demuestra es que en sentido estricto no existen entes universales representados en dichas voces (trataré de aclarar esto en lo que sigue). Este descubrimiento implica una profunda revelación respecto a la singularidad, y al carácter discreto y reservado de la realidad. Esta contradicción se mantiene desde Aristóteles, con una cierta tendencia sucesiva en dirección al realismo, es decir, a identificar el universal con cierto tipo de entidad, más allá de un nombre particular.

El maestro palatino escapa de este absurdo al revisar el problema desde una perspectiva gnoseológica, alejándose de este modo de la ontología que implica pensar el universal a la luz de la *Isaôge* de

Porfirio, esto es, de la idea de que los géneros y las especies se pueden pensar en tanto que existan por sí mismos o tal vez residan en simples pensamientos; de tal manera que su existencia se evidencie en que son corpóreos o incorpóreos; o bien, que siendo corpóreos sean asimismo o no sensibles, o relativos a las cosas sensibles. El monje francés, y en este punto se conecta nuestro discurso con el *Tratado sobre las intelecciones*, entiende que las intelecciones son facultades del alma y que estas se presentan como potencias del alma misma, distinguiéndose de las afecciones o pasiones, las cuales, como se indica, afectan al alma.; de suerte que, si aquellas son potencias del alma, su acto es el fruto de su ejercicio, a saber: la intelección. En la *Logica Ingredientibus*, Pedro Abelardo, consigue demostrar que en efecto el intelecto es el agente y que la intelección es el acto; sucesivamente (podríamos decir), en el *Tractatus de Intellectibus*, distingue acto y agente de las pasiones o afecciones del alma.

De lo anterior, se entiende que la sensación y el intelecto son facultades del alma, por las cuales se generan en ella tanto percepciones como intelecciones, respectivamente. Las percepciones nacen en el cuerpo, pues son captadas a través de los órganos sensoriales, de allí que resulten al mismo tiempo afecciones para el alma; mientras que la intelección no demanda la participación de ningún órgano para representar en el alma una imagen, puesto que el intelecto se basta a sí mismo como agente de la intelección y como potencia del alma, siendo la intelección un acto puro. De esto se sigue que, para el intelecto, no es necesario que el cuerpo, que es representado por una imagen en el alma, permanezca “a la vista”. Y en esto Abelardo sigue a Agustín (Cfr. *Confesiones*; Lib. X, § 15.), en que según afirman ambos, la rosa puede no ser roja o la rosa roja puede haber dejado de existir o no haber existido jamás y pueden haber desaparecido todas las rosas, sin embargo, el alma sigue conservando su imagen y su color. El maestro palatino utiliza, para demostrar esta idea, a los “seres fantásticos”, es decir, seres que en absoluto pueden ser reales, pero que aun así son puestos delante del

alma, como las quimeras, los pegasos o los centauros (§5 del *Tractatus de Intellectibus*).

No obstante, con esto no queda superado todo el problema ya que los nombres universales siguen siendo por definición predicados de muchos, son entonces una cierta imagen que se queda en el alma y que es común a varios elementos, y que siendo de este modo no es en absoluto propio de ninguno. Por lo tanto, en el otro sentido que no hemos revisado, el universal podría ser simplemente un *flatus vocis*, es decir, una voz que el viento lleva, una palabra proferida, pero que carece de todo fundamento; me explico, que su imagen no tiene una representación en el mundo real, siendo solo un concepto abstracto que nos permite comprender ciertos discursos; esto es, un nominalismo extremo que defiende el maestro Roscellino, pero del que también termina huyendo Pedro Abelardo.

La salida que propone el maestro Abelardo es el concepto, palabra que algunos traductores igualan equivocadamente con intelección, que en sentido estricto es una cierta imagen común con muchos elementos, una representación que se queda en el alma; en sentido amplio, el concepto es algo que se puede predicar de muchos, es una especie de universal. Con ese germinal conceptualismo, Abelardo resuelve el asunto de la sustancialidad del universal, puesto que de ser como propone Rosellino, el universal no sería más que un *vox cassis*, una voz insustancial, evidentemente vacía de contenido; mientras que el concepto es un *sermo*, un vocablo con significado que no requiere de la existencia de la imagen que lo represente, sino que existe por sí mismo (véase el §31 del *Tractatus de Intellectibus*).

Existe una noción fundamental en la ontología de Abelardo que nos permite salir de este problema de la determinación de los entes frente a los universales, me refiero a lo que él llama: *status*. Como dijimos, es inverosímil que el universal sea un ente real en el que convengan diversos elementos, y no se trata solo de evadir el problema desde la gnoseología o la lógica con sofisticados

argumentos retóricos, sino que se debe enfrentar el problema desde la ontología misma. De allí que el monje francés se fije en que existen ciertas semejanzas en los modos de ser de los entes y que, no obstante, su naturaleza sigue siendo diferente, es decir, que los entes se presentan en estados similares. Por ejemplo, es evidente que al decir los nombres Carlos y José estoy pensando en dos hombres diferentes, que seguramente no tengan nada en común salvo que son hombres, y en esto precisamente es en lo que fija su atención el maestro de Palé, a saber: en que hay un cierto status que comparten Carlos y José, un estado propio o natural de las cosas (ver §63 del *Tractatus de Intellectibus*), una especie de conveniencia en las propiedades del ser, lo que es en esencia un concepto como dijimos en los dos párrafos anteriores. Ese *estado de las cosas* es el que el alma aprehende, con el que precisamente entiende, del que en efecto extrae sus intelecciones el intelecto.

El valor agregado que ofrece la introducción que realiza Abelardo del campo gnoseológico al estudio de los universales se hace más evidente en el proceso de abstracción que realiza el alma. Ya que esta, como es bien sabido, se centra en unas u otras propiedades del ser de los entes, es decir en su status; selecciona entre estas propiedades las que le resultan claras y evidentes a la razón y, de este modo, crea los conceptos. Por tanto, es una propiedad del intelecto nombrar y establecer las categorías de los entes, a través de —dice el *magister palatinus*— la simplificación de la diversidad de sus propiedades en un ejercicio intelectual del que extrae sus características comunes. Por ello, afirmamos con él que los conceptos son representaciones parciales de la realidad y no simples invenciones humanas.

En este punto, algunos autores interpretan el estudio que realiza Pedro Abelardo como simple psicologismo ya que indirectamente concluyen que los principios del universal son naturales, pero dada la incapacidad humana para entender las infinitas propiedades del ser de las cosas, recurre a simplificar o generalizar en el alma lo que a la razón le resulta diverso y complejo. Sin embargo, esta conclusión es

evidentemente gnoseológica, más que psicológica, pues nos habla de un proceso intelectual superior y no solamente de un *modus operandi* anímico.

La comprensión de todo este ejercicio que realiza Pedro Abelardo resulta difícil, no tanto por el laberíntico lenguaje de la lógica medieval, ni por la estructura oscura de la lengua latina alejada de nosotros por el tiempo y las traducciones; sino, sin duda, por el carácter discreto de la realidad.

El concepto viene a ser una interesante revelación en la filosofía abelardiana, cuyo valor se mantiene hasta nuestros días. Nosotros cada vez más inexpertos para comprender el mundo que nos rodea, nos llenamos de signos y nos alejamos de los significados y los significantes por su complejidad. En la actualidad, los *nuevos realistas* como Markus Gabriel (1980), Maurizio Ferraris (1956), Graham Harman (1968), Ray Brassier (1965) y Quentin Meillassoux (1967), entre otros, buscan insaciables ese *status rei* que Abelardo le atribuía al concepto. Esta corriente quiere poner el acento en lo común, en lo compartido, en la idea de que la realidad y la ética son conceptos complejos, pero, a su vez, obvios para todos los humanos (Padilla, 2023). Pero nada es sencillo. Tal parece que la noción de realidad no resulta para nada clara. Por ejemplo, Graham Harman, considera que la realidad resulta inefable ante cualquier intento de comprenderla, conocerla o representarla. Ante nuestro esfuerzo, se abren dos bifurcaciones: la que se da entre la realidad y nuestra capacidad para percibirla o describirla, cuestión a la que apunta Abelardo con la *existimatio*, y la que existe entre un objeto y sus diversas cualidades, lo que a propósito del conceptualismo sería el *status rei*. En consecuencia, el concepto entendido dentro de la filosofía de Pedro Abelardo se nos presenta como una profunda Epifanía.

REFERENCIAS:

ABELARDO, PEDRO.

Theologia Scholarium, Bélgica: Brepols, 1969.

–*Cartas de Abelardo y Heloísa. Historia Calamitatum*. Barcelona: Hesperius, 1989.

–*Logica Ingredientibus* (selección), trad. A. J. Cappelletti, Buenos Aires: Ceal, 1993.

–*Conócete a ti mismo*. Barcelona, Altaya, 1994.

–*De l'unité et de la trinité divines*, Introduction, traduction et notes de J. Jolivet. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2001.

–*Sí y No*. Argentina: Universidad Nacional del Mar del Plata, 2014.

AGUSTÍN, SAN.

Confesiones. Madrid: Gredos, 2010.

–*Obras de San Agustín*. Tomo I, España: B.A.C, 1952.

ARISTÓTELES.

Tratados de Lógica I. Órganon, España: Gredos, 1982.

BERTELLONI, FRANCISCO.

“Pars destruens. Las críticas de Abelardo al realismo en la 1a. parte de la Logica "Ingredientibus". *Patristica Et Mediaevalia*, 1986. 49-64.

–“Pars construens. La solución de Abelardo al problema del universal en la primera parte de la Logica Ingredientibus. *Patristica et Mediaevalia*, 1987. 39-60.

–“Status... quod non est res: Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo”. *Mediaevalia. Textos e estudos*, 1995. 153-175.

BOECIO.

La consolación de la filosofía. España: Ediciones Perdidas, 2005.

Carre, Meyrick Heath. *Realists and nominalists (Abelard)*, Great Britain: Oxford University Press, 1946.

CESCLAMP-GSP.

(Centro de Estudios clásicos y medievales – Gonzalo Soto Posada).
El Medioevo Revisitado, Colombia: Fallidos Editores, 2020.

COUSIN, VÍCTOR.

Oeuvres Inédits d'Abélard. Francia: Hachette Livre, 1836.

–*Petri Abelardi Opera*. Tomo II, París: Durand, 1859.

DOS SANTOS DÍAS, CLÉBER EDUARDO.

“O problema da universalização em alguns textos lógicos de Pedro Abelardo”. Disponible en el repositorio de la *Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur*, 2002.

HORACIO.

Sátiras, Epístolas, Arte Poética. España: Editorial Gredos, 2008.

JOLIVET, JEAN.

Arts du langage et théologie chez Abélard. París: Vrin, 1982.

–*Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*.
París: Librairie Philosophique Vrin, 1987.

KING, PETER.

“The Metaphysics of Peter Abelard”. *The Cambridge Companion to Peter Abelard*, 65–125, 2005.

MORIN, PATRICK.

Traité Des Intellections. París: Vrin, 1994.

SOTO POSADA, GONZALO.

Filosofía Medieval, Colombia: San Pablo, 2007.

ULIVI URBANI, LUCIA.

La psicologia di Abelardo e il “Tractatus de intellectibus”. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1976.

LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN LA EDAD MEDIA: TRES MOMENTOS FUNDAMENTALES

JOSÉ DE JESÚS HERRERA OSPINA¹
ENSAYO

DOCTOR EN FILOSOFÍA POR LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA. DOCENTE INVESTIGADOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS BÁSICAS, SOCIALES Y HUMANAS DEL POLITÉCNICO COLOMBIANO JAIME ISAZA CADAVID. CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, MEDELLÍN (COLOMBIA).

LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN LA EDAD MEDIA: TRES MOMENTOS FUNDAMENTALES²

Church-State Relations in the Middle Ages: Three Fundamental Moments³

José de Jesús Herrera Ospina
jjherrerao@elpoli.edu.co



Resumen

A PARTIR DEL CONOCIDO TEXTO DE SAN PABLO A LOS ROMANOS, SOBRE LA AUTORIDAD DIVINA Y SU RANGO DE AUTORIDAD INCUESTIONABLE⁴, ES POSIBLE ANALIZAR LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO EN LA EDAD MEDIA. EN TAL SENTIDO, ESTE TEXTO PRETENDE MOSTRAR UNA MIRADA GENERAL, DESDE EL PUNTO DE VISTA HISTÓRICO Y FILOSÓFICO, DE ESTAS RELACIONES HACIENDO HINCAPIÉ EN TRES MOMENTOS HISTÓRICOS: I) EL EMPERADOR CONSTANTINO (EL GRANDE): IMAGEN DEL REY Y SALVADOR. II) CARLOMAGNO: FOMENTO A LA CULTURA Y ARMONÍA ENTRE EL PONTIFICADO Y EL IMPERIO. III) LAS CRUZADAS: RELACIÓN POLÍTICA/RELIGIÓN Y ESTADO/IGLESIA EN LA EDAD MEDIA.

PALABRAS CLAVE:

ESTADO Y TEOCRACIA, IGLESIA, DIOS, POLÍTICA, RELIGIÓN.

² Recibido: 29 de sept. 2023. Aceptado: 06 de octubre 2023.

³ El siguiente texto se desprende de la ponencia: “Las relaciones entre Iglesia y Estado en la Edad Media”, presentada en el *IV Simposio Internacional de Estudios Medievales*, realizado en la Universidad Gabriela Mistral, los días 27, 28 y 29 de octubre de 2015 en Santiago de Chile, Chile.

⁴ “Cada uno en esta vida debe someterse a las autoridades. Pues, no hay autoridad que no venga de Dios, y los cargos públicos existen por voluntad de Dios. Por lo tanto, el que se opone a la autoridad se rebela contra un decreto de Dios, y tendrá que responder por esa rebeldía.” (Romanos XIII, 1-2).

Abstract

FROM THE WELL-KNOWN TEXT OF ST. PAUL TO THE ROMANS, ON DIVINE AUTHORITY AND ITS UNQUESTIONABLE AUTHORITY⁵, IT IS POSSIBLE TO ANALYZE THE RELATIONSHIP BETWEEN CHURCH AND STATE IN THE MIDDLE AGES. IN THAT SENSE, THIS TEXT INTENDS TO SHOW A GENERAL VIEW, FROM THE HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL POINT OF VIEW, OF THESE RELATIONS, EMPHASIZING THREE HISTORICAL MOMENTS: I) THE EMPEROR CONSTANTINE (THE GREAT): IMAGE OF THE KING AND SAVIOR. II) CHARLEMAGNE: PROMOTION OF CULTURE AND HARMONY BETWEEN THE PONTIFICATE AND THE EMPIRE. III) THE CRUSADES: RELATIONSHIP BETWEEN POLITICS/RELIGION AND STATE/CHURCH IN THE MIDDLE AGES.

KEY WORDS:

STATE AND THEOCRACY, CHURCH, GOD, POLITICS, RELIGION.

⁵“Everyone in this life must submit to the authorities. For, there is no authority that does not come from God, and public offices exist by the will of God. Therefore, he who opposes authority rebels against a decree of God, and the will have to answer for that rebellion.” (Romans XIII, 1-2).

INTRODUCCIÓN

La teocracia es un asunto que no sólo atañe al mundo cristiano sino que, también, se encuentra en otras religiones y culturas. Por ejemplo, el emperador Hirohito, en Japón (1926-1989), ha sido la imagen paradigmática, más conocida, que tenemos de las relaciones entre Estado y religión; en este caso, en el Lejano Oriente. Esto tiene todo un trasfondo social pues es un asunto de carácter ancestral y que aún hoy se mantiene vigente ya que el emperador fue considerado por sus congéneres como un verdadero dios y, por lo tanto, se le debió rendir culto y pleitesía. El Estado y la religión en Japón, en este caso, eran una y la misma cosa: Hirohito era el supremo sacerdote de la religión sintoísta y, a la vez, el jefe de estado. También, la China, el gran país milenario y religioso, relacionó la figura de sus dioses con la de sus emperadores debido a que se consideraba que estos eran hijos de los dioses.

El antiguo Egipto fue, quizás, la cultura más emblemática en este aspecto. Por ejemplo, Ramsés (Hijo de Ra) y Moisés (Hijo o Niño), que en hebreo (*Moshé*) significa “salvado de las aguas”, son dos claras alusiones a la simbiosis religión/estado en cuanto que ambos se convertirían en prominentes líderes político-religiosos para sus respectivos pueblos.

Sin embargo, para el caso que nos interesa, en la tradición judeocristiana este fenómeno relacional implica una suerte de mediación textual expresada, precisamente, a través de su nexo connotativo. Citemos un texto clave del judaísmo que nos ayudará a aproximarnos a este contexto que se singularizará, particularmente, para el contexto medieval:

Yo soy Israel tu Dios, que te saqué de tierra de Egipto, de casa de servidumbre y te di de comer toda tu vida. No tendrás dioses ajenos delante de mí. No harás para ti escultura, ni imagen alguna de cosa que está arriba en los cielos, ni abajo en la tierra, ni en las aguas

debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas ni las servirás; porque yo soy Yahveh tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen, y que hago misericordia a millares, a los que me aman y guardan mis mandamientos. No tomarás el nombre de Yahveh tu Dios en vano; porque Yahveh no dará por inocente al que tome su nombre en vano. Guardarás el día de reposo para santificarlo, como Yahveh tu Dios te ha mandado. Seis días trabajarás, y harás toda tu obra; más el séptimo día es reposo a Yahveh tu Dios; ninguna obra harás tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ningún animal tuyo, ni el extranjero que está dentro de tus puertas, para que descanse tu siervo y tu sierva como tú. Acuérdate que fuiste siervo en tierra de Egipto, y que Yahveh tu Dios te sacó de allá con mano fuerte y brazo extendido; por lo cual Yahveh tu Dios te ha mandado que guardes el día de reposo. Honra a tu padre y a tu madre, como Yahvé tu Dios te ha mandado, para que sean prolongados tus días, y para que te vaya bien sobre la tierra que Yahveh tu Dios te da. No matarás. No cometerás adulterio. No hurtarás. No dirás falso testimonio contra tu prójimo. No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni desearás la casa de tu prójimo, ni su tierra, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo. (Deuteronomio V, 6-21).

A través de este texto se alcanza a entrever la perfecta expresión relacional que se presenta entre la esfera humana y la divina; es decir, entre el Estado y la religión. Moisés, es el encargado de sacar al pueblo de Egipto y conducirlo por el desierto hasta la tierra prometida. Pero Moisés no es el protagonista principal de la historia, sino el Dios de Israel, el único que, con mano fuerte, ha sacado al pueblo de la esclavitud y ha demostrado su poder al faraón. Esa presencia histórica de Yahvé o Jehová es la que dará sentido a la comunidad social de Israel; se trata, entonces, de la comunidad política guiada por la misma mano de Dios.

Este tipo de visión histórica, llamada lineal, tiene un principio y un fin. Su esquema teleológico comienza con Alef (Alfa) y termina con Tau (Omega). Visión que se tendrá también en el cristianismo y en el Islam; por ello, serán las grandes religiones proféticas (Moisés, Jesús,

Mahoma) y del libro (Torah-Tanak, Biblia, Corán) que, siguiendo vectores relacionales semejantes, en cuanto a su sentido organizacional y de autoridad en virtud del trasunto religioso, construirán no solo los paraísos o edenes sino las “teocracias” como visiones universalistas de la historia como las que, aun hoy, acompañan a un buen número de países en el mundo.

Al respecto, quizá su rasgo más diferenciador por su alcance relacional entre la creencia (*fides*) y el poder (*cratus*) se logre dimensionar a través del imponente periodo medieval. Un periodo en el que el famoso texto paulino será capital para entender su contexto relacional, como enseguida veremos.

I. EL EMPERADOR CONSTANTINO (EL GRANDE): IMAGEN DEL REY Y SALVADOR

La famosa obra del teólogo suizo Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e Historia* (1997), es la que nos servirá de marco para intentar la aproximación relacional sobre esta figura. Veamos:

La tolerancia y el reconocimiento fueron preparados por un edicto del emperador Galerio antes de su muerte en el 311. Las llevó a cabo el nuevo Augusto, llamado Constantino, que –sin ser cristiano y sí un duro hombre de poder– atribuyó, no sin la superstición propia de finales de la Edad Antigua, su victoria sobre el usurpador Majencio en el puente Milvio de Roma al Dios de los cristianos y al signo de la cruz. Al año siguiente (313) proclamó él en Milán –junto con Licinio, corregente oriental– una constitución que concedía libertad religiosa ilimitada para todo el imperio. En esto Constantino no actuó como un cristiano piadoso ni como un hipócrita. Era él, más bien, un hombre de Estado no libre de la superstición de su tiempo que incluyó con toda frialdad el cristianismo en su política de poder. En su campamento militar llevó siempre consigo, en adelante, un estandarte precioso con el monograma de Cristo (una reproducción de él en cada división del ejército). Pronto comenzó a favorecer de diversas maneras al cristianismo. Así, en el 315 se abole el castigo de la crucifixión (tan desfavorable para los cristianos); en el 321 se introduce el domingo como día festivo legal, y se autoriza a la Iglesia a aceptar testamentos;

en el 324, victoria sobre el co-emperador Licinio, más inclinada al paganismo; en el 325 Constantino es ya soberano único. Y esto significaba en la práctica que, con él, el cristianismo podía desplegarse en todo el imperio, si bien Constantino, como político realista, siguió siempre la prudente táctica de tolerar los cultos restantes. (Küng, 191)

Con Constantino, aquí aparecen dos asuntos que serán cruciales para el posterior interés político-religioso del mundo medieval, a saber: primero, su triunfo sobre Majencio, uno de los tantos emperadores que venían dominando sobre Roma en el llamado “Exarcado de Augustos”⁶, el cual se constituirá como el triunfo de Dios sobre el demonio o del cristianismo sobre el paganismo⁷. Y, segundo, que con la “libertad religiosa ilimitada”, que destaca Küng, se indica, para efectos políticos, la constitución y el avance de una política del reconocimiento de la otredad en el Imperio Romano en términos religiosos y de poder, lo cual asegurará, de cierta manera, un gobierno compartido con las demás religiones, junto con todas las problemáticas que esto conllevará como, por ejemplo, sucedió a raíz de la caída del Imperio Romano de Occidente, en el 410 d.C., comandada por el bárbaro Alarico; hecho ante el cual responderá la famosa *Civitate Dei* de Agustín de Hipona (413-426 d.C.).

En este sentido, al encuadrar a Constantino como la imagen del Rey-Salvador, se reitera, de manera traspuesta en virtud de su textualidad sacra, lo acaecido en la historia del pueblo de Israel porque el dominio de los persas sobre los babilonios, encabezados por el emperador Ciro, permitió el retorno de los judíos a Tierra Santa. De acuerdo con Charpentier y Burnet:

[...] es el año 538 y un edicto emanado del Emperador Ciro el Grande permite a los judíos volver a la tierra de los antepasados y reconstruir el templo... Es algo muy en consonancia con el espíritu de tolerancia de

⁶En la búsqueda del poder imperial se disputaban el trono real los siguientes personajes, principalmente: Licinio, Maximino, Majencio y Constantino.

⁷A propósito, es significativo que Constantino llevara un estandarte (o lábaro) con el signo de la Cruz, mientras que Majencio lo hiciera con el símbolo del dios Sol.

Ciro, pero también con su plan político: era preciso mantener fiel a Jerusalén, última atalaya del imperio ante Egipto. (1990, 97)

Si nos fijamos por un momento en esta cita, encontraremos que hay una estrategia política-religiosa de Ciro muy similar a la que acontecerá en los inicios del Medioevo con Constantino, el Grande. Así, al permitir la libertad de cultos, Constantino pudo llegar con más tranquilidad a las puertas del Medio Oriente y fundar la ciudad de Constantinopla, que representó un símil de Jerusalén en la época de Ciro.

De esta manera, Ciro y los emperadores siguientes al trono: Darío, Jerjes y Artajerjes, trataron de mantener una relación pacífica con el pueblo judío para controlar políticamente el imperio que, de todos modos, verían fenecer cuando los griegos dominaran a los persas a partir de la expansión de la nueva potencia: Macedonia, pero esta vez a través de la figura fundamental de Alejandro Magno, hacia el año 336 a.C. El relato bíblico de Esdras así lo atestigua:

El año primero de Ciro, rey de Persia, el Señor, para cumplir lo que había anunciado por boca de Jeremías, movió a Ciro de Persia a promulgar de palabra y por escrito en todo su reino: «Ciro, Rey de Persia, decreta: El señor, Dios del cielo, me ha entregado todos los reinos de la tierra y me ha encargado construirle un templo en Jerusalén de Judá. Los que entre vosotros pertenezcan a ese pueblo, que su Dios los acompañe y suban a Jerusalén de Judá, para reconstruir el templo del Señor, Dios de Israel, el Dios que habita en Jerusalén. Y a todos los supervivientes, dondequiera que residan, la gente del lugar les proporcionará plata, oro, hacienda y ganado, además de las ofrendas voluntarias para el templo del Dios de Jerusalén». (Esdras I, 1-4).

Cabe aclarar que Constantino, el Grande, realizaría algo parecido a lo que hizo Ciro en Jerusalén: terminar de construir la gran Basílica de Majencio iniciada alrededor de los años 307 y 313 d.C. La importancia de esto radica en que, con la construcción de la basílica y lo que está detrás de ella, se inauguraba un nuevo periodo en la historia del

cristianismo y de la humanidad. Para Küng, es el inicio de una nueva época para la cristiandad, pues:

Enormes fueron el alivio y el gozo por el vuelco histórico –universal en la cristiandad perseguida y oprimida hasta poco tiempo antes...Pero a la vez algo lamentable...: cuando ¡por fin!, estaba garantizada la ansiada libertad religiosa, asomaron con claridad a la luz del día, también las tensiones religiosas existentes ya desde hacía tiempo en la cristiandad: tensiones que derivaban, sobre todo, de la cristología helenista, y no en último lugar, de la doctrina origenista de las tres hipóstasis. (Küng, 192).

Precisamente, este claroscuro de la cristiandad medieval, es el que aún hoy, muchos sectores de la iglesia –y otras iglesias distintas al catolicismo– critican, porque la religión cristiana pasó de ser perseguida a convertirse en persecutora; de libre de toda atadura terrenal a una religión que depende del poder imperial para su supervivencia; de mensajera de un evangelio de vida a un sistema de imposición de dogmas y constituciones. Al respecto, el famoso teólogo de la liberación, Leonardo Boff, afirma: “Lamentablemente, el poder marginalizó (si no ahogó) al carisma, aunque sin conseguirlo nunca totalmente, volviendo rígido el mensaje de Jesús hasta el punto de perder su carácter libertario y su fascinación” (150).

II. CARLOMAGNO: FOMENTO A LA CULTURA Y ARMONÍA ENTRE EL PONTIFICADO Y EL IMPERIO

De acuerdo con la obra del sacerdote jesuita Rafael Granados, en el tomo dedicado a la Edad Media de su *Historia Universal*:

El gobierno de Carlomagno representa en el siglo IX un progreso extraordinario respecto del de los merovingios. Robusteció la autoridad real y reorganizó el gobierno. Multiplicó el número de duques y condes encargados de dispensar justicia. Cuatro veces al año enviaba a las provincias hombres investidos de su confianza y poderes para que oyeran los reclamos del pueblo, juzgaran los procesos importantes e inspeccionaran la administración pública; estos eran los *missi*

dominici, el uno el conde y el otro obispo. Con su consejo preparaba de antemano las asambleas. En otoño reunía el *Placitum generale* o asamblea de los señores principales y eclesiásticos, y en primavera la Dieta a que podían concurrir todos los vasallos. Sus resoluciones, que constituían el Derecho imperial, se escribían en capítulos; por eso se llamaron capitulares. Carlomagno protegió a los débiles contra la violencia de los grandes. (1965, 87)

Es decir, el jesuita Granados nos está informando que, en cierta medida y de acuerdo al momento para la época, Carlomagno fue un gran gobernante, justo y cristiano. Se cuenta, por ejemplo, que el papa León III, quien lo invistió como emperador, lo hizo arrodillado, mostrando con este gesto una gran humildad frente al nuevo monarca de la cristiandad; gesto que él devolvió con la protección total al imperio cristiano. De ahí parte la justificación que permitiría la larga armonía en las relaciones entre la iglesia y el Estado; es decir, desde un punto de vista del creyente, se podría firmar que la fe unió las dos fuerzas: la de la espada del imperio y la de la cruz del papado, muy a pesar de sus mutuas diferencias. Según esto, Alessandro Barbero concluye que: “La dualidad del reino franco, compuesto por un importante elemento germánico y por otro más numeroso de galorromanos, podría haber sido un factor de desunión, mas la religión sirvió para cohesionar estos dos pueblos” (14).

En este sentido, la aceptación del catolicismo por parte de los franceses fue un factor determinante; sin embargo, llegar a esto no fue nada fácil ya que, desde que ascendieron al poder los dos hijos de Pipino el Breve: Carlos y Carlomagno, siempre sucedieron algunas contrariedades que fueron dirimidas por la madre de ambos, Bertha. La muerte de Carlomagno, a edad temprana, influyó para que Carlos buscara obtener el poder absoluto. Todo estuvo mediado por una campaña político-militar que tuvo como objetivo llegar a Italia, algo inusual debido a las condiciones geográficas, sobre todo, por el paso de los Alpes sumado a la tarea, aún más difícil, de vencer a los lombardos. Efectivamente, esto se logró. A raíz de esto, se ha dicho que este triunfo de Carlomagno fue una proeza similar a la de Aníbal,

el general cartaginés, en el siglo II a.C. Al pasar con éxito las montañas de los Alpes, también logró vencer al enemigo:

No es casual que la empresa se haya mantenido viva hasta hoy día en la memoria colectiva, tanto, que todavía hay gente que se afana por descubrir la ruta exacta seguida por los francos. Un hecho que resulta cierto es que las fortificaciones lombardas, sino que, de algún modo fueron rodeadas. Cogidos por sorpresa, los lombardos se replegaron en desbanda hasta Pavía, donde el rey Desiderio se refugió con gran parte de los soldados que le restaban, mientras su mujer y su hijo Adalgis retrocedían hasta Verona. (Barbero, 2000, 18).

El poder de Carlomagno fue sin límites, cosa que lo llevó también a una actitud beligerante y sangrienta contra sus enemigos. Su famosa “armonía de poder” tuvo una sombra que lo opacó: la crueldad. Así lo describe Barbero:

Durante los años siguientes, Carlos condujo una guerra con una crueldad sin igual, invernando, por primera vez, en tierra enemiga y devastando metódicamente el país para hacer pasar hambre a los rebeldes. En este mismo período fue publicada la más dura de todas las leyes dictadas en la vida de Carlos, el llamado *Capitulare de partibus Saxonie*, por el que se imponía la pena de muerte a cualquiera que, de la forma que fuera, ofendiera la religión católica o sus sacerdotes, lo que significa un manifiesto para la conversión forzada de los sajones. Un procedimiento que suscitó críticas dentro del mismo círculo de Carlos, particularmente por parte de su más apreciado consejero espiritual, Alcuino. (23)

Así, tal como lo anotábamos en el capítulo anterior con Constantino, de la persecución de la que antes era víctima el cristianismo, ahora se convertía en la espada del poder imperial con el fin de llevar a la fuerza la verdad de Cristo. Y aunque se trata, lógicamente, de juicios de valor, nos sirven para entender los hechos desde un horizonte histórico determinado. A modo de ejemplo, así como los conquistadores españoles vinieron a América y por la fuerza cristianizaron nuestro continente, o como los actuales grupos radicales islámicos quieren convertir al Islam a Occidente, así en esta

época se actuó con un propósito político-religioso; esto, independientemente de que los mismos hayan sido buenos o malos; lo cual, sin duda, sería un asunto que daría para un debate mucho más amplio que aquí por razones de espacio no nos es posible abordar.

Para terminar este apartado, y respecto de lo que en el subtítulo llamamos “el fomento a la cultura”, este lo encontramos en las reformas monacales que estableció Carlomagno, particularmente, con la llegada de Alcuino de York, quien implantó en las escuelas monacales el estudio de las siete artes liberales (*Trivium et Quatrivium*). Recordemos que las artes del *trivium* son la gramática, la retórica y la diálectica; y las del *quatrivium* son la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Cabe aclarar que gracias al estudio de éstas se convirtió su enseñanza en un asunto fundamental durante todo el Medioevo; sólo basta recordar las formas de la enseñanza de los Escolásticos, desde Escoto Eriúgena hasta Occam e incluso más allá, en los albores de la modernidad (me atrevería a decir, incluso hasta hoy), lo cual nos permite avizorar cómo la enseñanza de estas artes o ciencias están en el fundamento de otros estudios y de las principales disciplinas académicas contemporáneas. Al respecto, Saranyana nos informa que: “Carlomagno ordenó la apertura de escuelas en todos los obispados (él mismo dio ejemplo estableciendo una escuela en la corte, con el nombre de Academia palatina, con referencias constantes a la Academia ateniense de Platón)” (118). Es decir, con la implantación de este estilo de formación clásica, siglos más tarde se convertiría en un férreo precedente cultural de gran importancia para el mundo cristiano occidental y para la cultura universal en general, pero en virtud de un hombre que, paradójicamente, ni siquiera sabía leer ni escribir.

III. LAS CRUZADAS: RELACIÓN POLÍTICA/RELIGIÓN Y ESTADO/IGLESIA EN EL MEDIOEVO

Nos acompañan de nuevo aquí Rafael Granados y Hans Küng. El primero, nos relata históricamente el hecho; el segundo, nos propone reflexionar sobre la significación de la guerra como hecho político-religioso. Según Granados:

Las cruzadas fueron las expediciones militares verificadas por los pueblos cristianos de Europa en los siglos XI, XII y XIII con el fin de rescatar los Santos Lugares del poder de los infieles...Los expedicionarios fueron llamados cruzados por la cruz de tela roja que sobre sus vestidos ostentaba como divisa. Causas generales de las Cruzadas fueron: el espíritu religioso y caballeresco de la Edad Media y el serio temor de que los turcos invadieran a Europa. Como motivos secundarios se podrían añadir los deseos de expiación en algunos; en otros, la codicia de la riqueza y ambición de dominios, la sed de aventuras y la pasión por la guerra. (1965, 95).

Resaltamos lo siguiente: *Rescate de los santos lugares*, pero se debería entender mejor en cuanto “saqueo de los santos lugares”: la riqueza de los templos y el dominio sobre el pueblo musulmán y judío. *Espíritu religioso y caballeresco*, es verdad que eran muchos los jóvenes medievales que quisieron ser cruzados, pero creyendo en el espíritu religioso de la guerra; no obstante, declinaron de esos propósitos y, a su regreso, consagraron sus vidas realmente a los asuntos místicos. Dos jóvenes del siglo XIII son protagonistas de esta hazaña: Francisco de Asís y Antonio de Padua. Ahora bien, llamar infieles, es también un término ambiguo, ya que debemos entenderlo en la actualidad en una doble vía. Hoy también para el Islam, los cristianos serían infieles con respecto a su creencia.

Pero volvamos a la situación política-religiosa de las cruzadas. Esta es bien conocida: Primera cruzada, 1095 y ss., destrucción total de Jerusalén y los famosos ríos de sangre de los que más de un experto en estos temas, ha estudiado con detenimiento⁸. El papa Urbano II,

⁸A propósito, el estudio de Thomas Madden, *Rivers of Blood: a new analysis of the Conquest of Jerusalem by the First Crusade in 1099*, pone en cuestionamiento que tal acontecimiento haya realmente sucedido. Para Madden, es una exageración que algunos cronistas medievales hayan afirmado que en la toma de Jerusalén por parte de los cruzados,

el personaje principal cristiano quien afirmó en su momento: “Armaos, amados hermanos... ceñíos vuestras espadas, armaos y sed hijos del omnipotente. Es mejor morir en la pelea que ver padecer a nuestro pueblo y a los santos”. Su predicador fue Pedro el Ermitaño. Tuvieron dos expediciones que terminaron con el resultado de la toma de la ciudad santa, fundando en ella un reino cristiano y estableciendo el principado de Antioquía y los condados de Edesa y Trípoli. (Iglesia y Estado juntos).

Segunda cruzada, 1142 y ss.; contraria a la anterior, los vencedores no fueron los cristianos sino los llamados “infieles”. Predicada por San Bernardo de Claraval, desde Velezay (Francia), la expedición que estaba a la cabeza de Luis VII de Francia y Conrado III de Alemania, fue un total fracaso, ya que estuvieron desunidos los cabecillas desde el primer momento. Los turcos se apoderaron de Jerusalén y el ganador absoluto fue el rey musulmán Saladino. A propósito de la predicación de San Bernardo, en uno de sus sermones afirma: “Volved, pues, violadores de la ley a entrar en vuestro corazón; buscad con todo el corazón al Señor, y aborreced lo malo; haciendo penitencia, no sólo con las palabras y la lengua, sino con espíritu y verdad” (San Bernardo, 1987, p. 544).

Tercera cruzada, 1174 y ss.; tres reyes cristianos son los protagonistas: Ricardo Corazón de León (Inglaterra), Felipe Augusto (Francia) y Federico I Barbarroja (Alemania) quienes alcanzaron la fabulosa cifra de 500.000 hombres para la guerra. Aunque en un primer momento el triunfo fue cristiano, posteriormente, una división entre los príncipes hizo que fracasara la empresa y que tuvieran que concertar un pacto, una especie de concordato con Saladino. Cuarta cruzada, 1199 y ss.; convocada por Inocencio III, fue dirigida por Balduino de Flandes y Bonifacio de Montferrato; sitiando a Constantinopla y fundando el imperio Bizancio-latino que existió

hubieran realizado tal masacre. Que las calles se hubieran llenado de sangre como si fueran ríos, es una verdadera exageración. Si bien hubo un genocidio enorme, no por ello, deja de ser una descripción fantástica e irreal, los famosos “ríos de sangre”.

por más de cincuenta años, allí los cruzados proclamaron emperador a Balduino. Cercana a esta cuarta cruzada, se encuentra la llamada Cruzada de los niños (1212 y ss.), llamada una cruzada menor, pero que realmente no lo fue en *sensus* estricto en cuanto que fue liderada por Estefanillo con el fin de rescatar el santo sepulcro por medio de los niños cristianos, con la idea de que solo los seres puros podrían acometer tal empresa. Lo más complejo de esta cruzada fue el comercio que se hizo con los infantes llegándoselos a vender como mercancía en Egipto, mientras que otros fueron llevados en barcos hacia el Medio Oriente, muriendo ahogados muchos de ellos.

La Quinta cruzada, 1213 y ss., también fue convocada por Inocencio III y auspiciada por el emperador Honorio III, junto con Andrés II de Hungría. Fue un total fracaso para los cristianos ya que fueron traicionados por palestinos cristianos, y por las pestes y la falta de auxilios económicos.

La Sexta cruzada, 1228 y ss.; el principal líder fue el rey Federico II de Suabia, quien al ser excomulgado por el Papa y sin tropas, trató de negociar con los enemigos y logró una cierta paz ficticia, logrando recuperar Jerusalén mediante un acuerdo diplomático (un precedente de concordato).

La Séptima cruzada, 1244 y ss., fue emprendida por Luis IX, Rey de Francia (santo), se dirigió a Egipto, baluarte del poderío musulmán, pero sus ejércitos perdieron la lucha contra los musulmanes, además de ser atacados por la peste. Y finalmente, la octava cruzada, 1269 y ss., que fue dirigida también por San Luis, pero esta vez para conquistar Túnez. Sólo encontró la muerte por la peste contraída. Si bien, otros Papas quisieron predicar nuevas cruzadas, y de hecho se realizaron algunas en los siglos venideros, estas ocho fueron las más importantes y donde encontramos elementos a destacar para el propósito de presentar la relación Iglesia-Estado.

Hans Küng, en la obra citada, nos dice que estas guerras muestran la romanización y militarización de una iglesia que predica “guerras santas”, en el sentido de que:

Romanización significa militarización. Y también aquí fue, sin duda, Gregorio VII el primero en dedicar atención intensa al plan de una gran campaña militar en Oriente –para conseguir por la fuerza la obediencia de Bizancio y para conquistar Jerusalén– veinte años antes de la primera cruzada. Bajo su guía personal como papa y general pretende imponer también en Bizancio el primado romano y poner fin al cisma. (Küng, 407).

Según esto, el papado se convirtió en un factor decisivo respecto a las cuestiones políticas del Medioevo; esto, con miras a alcanzar el poder político sobre las regiones no cristianas. No obstante, las cruzadas trajeron cuestiones relevantes tanto para Occidente como para Oriente. Citemos dos fundamentales:

I. El comercio que se instauró en la Edad Media fue enorme, fueron muchos los que se enriquecieron y lograron fortunas antes impensadas. Verbi gratia, el padre de Francisco de Asís, Bernardone, amasó una gran fortuna con base en la guerra. El finado historiador J. Le Goff nos dice, con relación al intercambio comercial entre Oriente y Occidente, que: “La plata europea era una mercancía y una fuente de financiación para los establecimientos del tipo de los *fonduks* establecidos por los orientales en Venecia, Acre y Alejandría. A principios del siglo XIII, las principales monedas exportadas a Oriente eran la esterlina inglesa, el denario tornés (de Tours) francés y el gros veneciano” (67).

II. La creación de nuevas órdenes religiosas que fueron decisivas en el ámbito cultural y político de la Edad Media, a saber: los templarios, los hospitalarios, la orden de los caballeros teutones. Detengámonos un momento sólo en los templarios. Según G. Soto, estos fueron fundamentales para entender el contexto de las cruzadas, en cuanto que: “Los templarios son la nueva caballería de Dios para luchar

contra la caballería de Satán, visible en la carne de los hombres y sus tentaciones y en los mahometanos infieles del Oriente, donde nació Jesucristo, Sol de oriente, que ha dado al cristianismo esta nueva milicia para expulsarlos de los lugares santos.” (Soto, 205).

IV. CONCLUSIÓN

El desarrollo de la relación política-religión en Occidente, y que se va a mantener vigente hasta nuestros días, aunque con más fuerza en el Medio Oriente, parte de estas consideraciones históricas que, aunque abordadas de una manera muy superficial, bien se pueden estudiar desde diferentes ópticas. Es así que, en nuestro breve estudio, hemos querido hacer énfasis en la cuestión histórica pero desde la perspectiva occidental; esto, para observar que por medio de estos tres momentos, aquí escuetamente señalados, es posible avizorar su capital importancia para la construcción de nuestra sociedad occidental en el ámbito de lo social y político. Constantino, al respecto, nos recuerda la cristianización del mundo romano, del cual hemos heredado elementos de gran importancia en nuestra cultura, particularmente en el ámbito católico. Carlomagno, a su vez, nos imbuye en la imagen del emperador reformador quien, a pesar de sus ardidés políticas, también instaaura un nuevo orden en lo educativo y social. Y, finalmente, las cruzadas nos recuerdan las guerras santas, las que aún hoy, en nombre de Dios, son gestoras de un nuevo (y trágico) orden mundial.

REFERENCIAS:

BARBERO, ALESSANDRO.

“Carlomagno y el Imperio. Un imperio para Occidente”. *El Mundo Medieval* 6 (2000): 5-36. Impreso.

BIBLIA DEL PEREGRINO:

Creer Creando. Ed. Luis Alonso Schokel. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1995. Impreso.

BOFF, LEONARDO.

Cristianismo: el mínimo del mínimo. Trad. María José Gavito
Milano. México: Dabar, 2012. Impreso.

CHARPENTIER, ETIENNE, & RÉGIS, BURNET.

Para leer el Nuevo Testamento. Navarra: Verbo Divino, 1990. Impreso.

GRANADOS, RAFAEL.

Historia Universal. Edad Antigua y Media. Bogotá: Voluntad, 1965. Impreso.

KÜNG, HANS.

El Cristianismo. Esencia e Historia. Trad. Víctor Abelardo Martínez
de Lapera. Madrid: Trotta, 1997. Impreso.

LE GOFF, JACQUES.

La Edad Media y el Dinero. Ensayo de Antropología histórica. Trad.
María Asunción Serrano. Madrid: Akal, 2012. Impreso.

MADDEN, THOMAS.

“Rivers of Blood: a new analysis of the Conquest of Jerusalem by the
First Crusade in 1099”. *Revista de Estudios Medievales* 1 Enero-Julio (2012):
48-87. Impreso.

SAN BERNARDO.

Obras Completas. Edición bilingüe (Introducción: De la Torre, J. M.;
Trad. Aranguren, I.). Promovida por la Conferencia Regional Española de
Abades Cistercienses, T. V, Madrid: BAC, 1987. Impreso.

SARANYANA, JOSEP IGNASI.

La filosofía medieval. Desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca. Pamplona: EUNSA, 2007. Impreso.

REINA, MANUEL FRANCISCO.

Antología de la poesía andalusí, trads. Teresa Garulo, Miguel José Hagerty y Muhsin Al-Ramli, México: EDAF, 2007.

SOTO POSADA, GONZALO.

Filosofía Medieval. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional - Editorial San Pablo, 2007. Impreso.

EL “OLVIDO DE SÍ” COMO FORMA DEL MAL EN LA CONSOLATIO PHILOSOPHIAE DE BOECIO

ADÁN NÚÑEZ LUNA¹
ENSAYO

1 ESTUDIANTE DEL PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA DE LA UNAM, CON ORIENTACIÓN EN EL ÁREA DE METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA. EN LA MISMA INSTITUCIÓN OBTUVO LOS GRADOS DE LICENCIADO Y MAESTRO EN FILOSOFÍA. ASIMISMO, ES EGRESADO DE LA LICENCIATURA EN LETRAS CLÁSICAS (FFyL-UNAM), PARA CUYA OBTENCIÓN DEL GRADO ESTÁ REALIZANDO UNA INVESTIGACIÓN SOBRE BOECIO. HA PUBLICADO EN LA REVISTA CUADERNOS DE PESIMISMO EL ARTÍCULO “SOBRE LA NECESIDAD DE UNA ORIENTACIÓN FILOSÓFICA DIFERENTE EN TORNO A LA CONTROVERSIA OPTIMISMO-PESIMISMO” (2022), ASÍ COMO UNA TRADUCCIÓN DEL FRANCÉS DE UN ARTÍCULO DE J.-A HILD TITULADO “EL PESIMISMO MORAL Y RELIGIOSO EN HOMERO Y HESÍODO” (2023).

EL “OLVIDO DE SÍ” COMO FORMA DEL MAL EN LA CONSOLATIO PHILOSOPHIAE DE BOECIO²

The “Self-Forgetfulness” as a Form of Evil in Boethius’ Consolatio philosophiae

Adán Núñez Luna
adanluna_fyf@hotmail.com



Resumen

EN ESTE TRABAJO REFLEXIONO EN TORNO AL SENTIDO VINCULADO CON LA IDEA DEL “OLVIDO DE SÍ” (OBLIVIO SUI) EN EL CONTEXTO DE LA CONSOLATIO PHILOSOPHIAE DE BOECIO, ESPECIALMENTE TAL Y COMO ES REPRESENTADA A LO LARGO DEL LIBRO I, EN DONDE EL FILÓSOFO ROMANO SE REPRESENTA A SÍ MISMO COMO UN HOMO FLEBILIS. MI PROPÓSITO CONSISTE EN EXPLICAR LA RELACIÓN ENTRE EL OLVIDO Y EL MAL, POR LO MENOS MEDIANTE LA POSIBILIDAD, LEGITIMADA POR EL TEXTO, DE QUE PUEDE CONSIDERARSE AL “OLVIDO DE SÍ” COMO UNA ENFERMEDAD.

PALABRAS CLAVE:

IDENTIDAD, HOMBRE, AFLICCIÓN, LITERATURA, ENFERMEDAD.

Abstract

IN THIS PAPER I REFLECT ABOUT THE SENSE RELATED TO THE IDEA OF “SELF-FORGETFULNESS” (OBLIVIO SUI) IN THE CONTEXT OF BOETHIUS’ CONSOLATIO PHILOSOPHIAE, ESPECIALLY AS IT IS CHARACTERIZED ALONG THE BOOK I, IN WHICH THE ROMAN PHILOSOPHER DEPICTS HIMSELF AS A HOMO FLEBILIS. MY PURPOSE IS TO EXPLAIN THE RELATIONSHIP BETWEEN FORGETFULNESS AND EVIL, AT LEAST ACCORDING TO THE POSSIBILITY LEGITIMIZED BY THE TEXT THAT IT CAN CONSIDERER THE “SELF-FORGETFULNESS” AS AN ILLNESS.

KEY WORDS:

IDENTITY, MAN, AFFLICTION, LITERATURE, ILLNESS.

² Recibido: 30 de sept. 2023. Aceptado: 06 de oct. 2023.

I. INTRODUCCIÓN: BOECIO, UN FILÓSOFO DE CARA AL INFORTUNIO

Nacido en 480, el filósofo romano, Anitius Manlius Severinus Boethius, consiguió escalar muy pronto a las más altas magistraturas del Imperio romano de Occidente. Su desempeño parece haber sido óptimo en todas las tareas que se le encomendaron durante su servicio. Sin embargo, la buena fortuna que hasta entonces le había sonreído acabó dándole la espalda, cayendo finalmente en desgracia durante el año 524. ¿La causa? Su aparente complicidad con algunos miembros del senado romano quienes presuntamente estaban involucrados en una suerte de quehaceres conspirativos en contra del gobierno que Teodorico el Grande había establecido en la península apenínica desde los últimos años del siglo V. Independientemente de cuál haya sido el grado de involucramiento de Boecio en el susodicho movimiento, lo cierto es que al notable *philosophus*, quien hasta poco tiempo antes de su acusación había desempeñado el cargo de *magister officiorum* en la corte teodoriciano, se le encontró culpable y, en consecuencia con ello, se le privó de su libertad y de sus bienes materiales, además de que se resolvió condenarlo a muerte, misma que parece haberse efectuado alrededor del 525 en una forma no del todo precisa. Tales circunstancias, sumadas a los testimonios que hablan de Boecio como un personaje de excelente cultura y entereza, han servido para que su figura haya sido retratada en la historia bajo diferentes vestiduras (Courcelle, 7-14): ora como un mártir, ora como un justo sufriente, ora como un filósofo ajusticiado por un poder despótico y bárbaro, con lo cual su vida termina vinculándose al imaginario que rodea a otros insignes personajes de la Antigüedad que se enfrentaron a contratiempos parecidos; Sócrates y Séneca, por ejemplo.

Testimonio de su malaventuranza y de la desesperación espiritual que lo invadió a causa de la misma es la *Consolatio philosophiae*, su última obra escrita y aquella por la que quizás es más recordado

* Todas las traducciones son más a menos que se indique lo contrario.

actualmente, aunque no la única destacable, puesto que el gran *corpus* conservado de sus trabajos contiene sus comentarios a las obras lógicas de Aristóteles, un tratado sobre la música y hasta los opúsculos teológicos donde reflexiona acerca de las problemáticas cristológicas y trinitarias que fueron muy discutidas durante el siglo V.

Si, desde el punto de vista de su contenido, la *Consolatiophilosophiae* posee una innegable gravedad existencial, desde el punto de vista de su género literario revela también unas particularidades muy interesantes. Se trata, en primer lugar, de una obra que recuerda la estructura del *σωκρατικὸς λόγος*³ por la forma justamente dialogada que lo articula, ya que la trama se refiere básicamente a una luenga discusión entre *Boethius y Philosophia*⁴. Sin embargo, si uno atiende a sus contenidos ficcionales y estilísticos, se advertirá que la obra está también emparentada con el género de la sátira menipea, el cual es difícil de precisar dado que se caracteriza por el extremo repertorio de atributos que lo conforman. Resumiendo sintéticamente algunas de las puntuales observaciones de Bajtín (2017 228-237) a este respecto, algunos de los rasgos característicos de la sátira menipea que podrían destacarse son los siguientes: (1) a diferencia del diálogo socrático, la menipea “aumenta el elemento de la risa”; (2) está liberada de “las limitaciones historiográficas y de las del género de memorias”; (3) tiende a “crear situaciones excepcionales para crear y poner a prueba la idea filosófica”; (4) posee una “combinación orgánica de la libre fantasía, del simbolismo y a veces de un elemento místico-religioso con un naturalismo de bajos fondos extremado y grosero”; (5) se presenta como “el género de las “últimas cuestiones” donde “se ponen a prueba las últimas posiciones filosóficas”, etcétera.

³“Diálogo socrático”.

⁴ En virtud de que Boecio se personifica a sí mismo en su obra, se distinguirá a lo largo del presente trabajo al autor del personaje, para cuyo efecto se seguirá la metodología utilizada por Donato (2013), la cual consiste en restringir la palabra “Boecio” para referirse al autor y la palabra “*Boethius*” para referirse al personaje.

Así pues, y debido a su naturaleza literaria tan dinámica, el propósito del presente escrito no es, evidentemente, referir a todos y cada uno de los matices y aspectos que adquiere la idea del mal en la *Consolatio philosophiae*, entre los cuales se incluyen tanto aspectos vinculados al vocabulario —mismos que confeccionan una retórica de la miseria— como las sofisticadas explicaciones que se arguyen en los últimos libros para dar cuenta del mal en un mundo supuestamente gobernado por una divinidad buena y justa. Más bien lo que aquí se busca es atender a un episodio en el que se representa una de las posibles formas de entender el mal desde el punto de vista de la configuración narrativa y ficcional, la cual se refiere a un par de escenas del Libro I, donde *Philosophia*, después de escuchar las quejas y lamentaciones del filósofo romano, emite un diagnóstico general sobre el malestar que afecta a Boecio, diciendo de él que “*sui paulisper oblitus est*” (*Cons.* 1, pr. 2, 5), es decir, que se “olvidó de sí por un momento”. De este modo, se intentará presentar la idea del “olvido de sí” (*oblivio sui*) como una posible figuración del mal dentro de la narrativa de la *Consolatio*, en el entendido de que es justamente ése el “malestar” que *Philosophia* detecta en Boecio y que impide la consumación de su autognosis, única que podría brindarle la consolación que necesita. Evidentemente, se trata de una forma *sui generis* de tematizar mal, pues su aceptación implicaría extender la significación del mal tal y como es explícitamente desarrollado en los últimos libros de la obra que tienen la tesitura de las intelecciones teodiceicas, para poder ampliar su sentido a todos los ámbitos que permiten las herramientas metafóricas y alegóricas de la literatura.

Dicho esto, lo primero que se ofrecerá será una explicación de la polisemia del mal y de cómo ésta puede ser tratada en la literatura, después se expondrán algunos elementos acerca de la representación del “Boecio miserable” (*Boethius flebilis*) y, finalmente, se ahondará en la idea del “olvido de sí”, la cual cobrará mayor sentido por el camino que se irá trazando.

II. SOBRE LA IDEA DEL MAL Y SU REPRESENTACIÓN EN LA LITERATURA

Uno de los más inmediatos y complejos contratiempos que aparecen a la hora de hablar sobre el *mal* es el referente a su sentido. ¿A partir de qué criterios debe uno comenzar a pensar dicho concepto? ¿Qué clase de realidades se quieren señalar exactamente cuando se habla de él? ¿Puede llegarse a un acuerdo acerca de su significado y, una vez establecido eso, también acerca de sus alcances? No se trata de preguntas fáciles de responder; en primer lugar, porque parece haber tantas posibles ideas de mal como culturas, épocas o individuos hay sobre la tierra. ¿O es que existe un mismo sentido del mal para un niño que va al kínder que para un veterano de guerra, para un londinense que para un esquimal, para un judío que para un agnóstico...? Ricœur —así como otros antes y después de él— ha señalado que el primer contratiempo al que nos enfrenta el tema del mal es precisamente al de su inevitable polisemia.

Ce qui fait tout l'énigme du mal —escribe el hermeneuta francés—, *ce que nous plaçons sous un même terme, du moins dans la tradition de l'Occident judéo-chrétienne, des phénomènes aussi disparates, en première approximation, que le péché, la souffrance et la mort.* (Ricœur 2006, p. 212)⁵

Ahora bien, no está de más añadir que no se trata únicamente de una problemática limitada a las sociedades de formación judeocristiana, como fácilmente podría uno advertir. Otra cosa que debe meditarse con detenimiento es la observación de que “bajo un mismo término” (*sous une même terme*) se engloban realidades diferentes. Esto es más que claro si se atiende a los ejemplos que Ricœur ofrece, pero podrían multiplicarse *ad infinitum*: la injusticia, el crimen, la desgracia, la violencia, etcétera, son también fenómenos vinculados con la realidad del mal. Inclusive, en el hecho mismo de llamar a algo

⁵ “Lo que constituye todo el enigma del mal es que nosotros entendemos bajo un mismo término, por lo menos en la tradición del Occidente judeocristiano, fenómenos tan diferentes, en una primera aproximación, como el pecado, el sufrimiento y a muerte”.

“malo” (una mala calificación, un mal gesto, una mala costumbre) parece traslucirse, aunque de manera ciertamente desteñida, ese *no sé qué* que tiene el mal y que nos lo presenta siempre como algo que *no debería ser*. Por todo ello, las problemáticas referentes a la comprensión del mal terminan involucrándose directamente con la amplitud y espesura de los usos del lenguaje⁶.

A pesar de los diferentes sentidos que anidan en la noción de mal, quizás se dé un acuerdo más o menos aceptable acerca de aquello a lo que uno quiere referirse cuando habla de él. Ese punto de convergencia podría explicarse diciendo que por muy variadas que sean las realidades consideradas como malas (pecado, sufrimiento, muerte, etcétera), lo que las emparenta es su *potencia damnificadora*. Esto quiere decir que todo aquello que es malo hace daño, lastima. Ante lo que produce daño, el hombre es capaz de sentir un innumerable abanico de matices emocionales. De allí que las vivencias que se dan cuando alguien comparece ante un hecho o circunstancia donde se manifiesta la “maldad” en alguna de sus formas —considérense aquí, no los ejemplos evidentes, sino otros más susceptibles de pasar desapercibidos, como la experiencia del niño que sufre *bullying* o la del hombre que se escandaliza por ver cómo maltratan a un caballo— estén acompañadas de un *síndrome afectivo* donde confluyen dinámicamente diversos sentimientos, como el miedo, la desesperación, la ira, la tristeza, la indignación, etcétera.

⁶ Con respecto a esto, es interesante notar que varias lenguas utilizan un mismo significante para referirse a muchos significados del mal. Así, por ejemplo, el griego de tiempos anteriores a Cristo atribuía a su τὸ κακὸν varios sentidos, y de igual manera el romano hacía lo mismo con su concepto *malum*. En cuanto a lo que sucede con algunas de las lenguas modernas, destaca el hecho de que aun el idioma inglés, que tiene la ventaja de poder diferenciar entre *evil* y *bad*, o el alemán, que distingue *das Böse* de *das Übel*, si bien poseen un radio mayor de diferenciación semántica gracias al auxilio que les prestan sus respectivos vocablos, no por eso consiguen evitar del todo los problemas derivados de la polisemia del mal.

Una vez dicho esto, podemos partir ahora de la suposición según la cual la experiencia del mal, si bien pluridimensional, tiene como atributo esencial su carácter damnificador. Y a fin de ir orientando ya las reflexiones aquí ensayadas hacia el asunto que tratamos, debe abordarse ahora el problema de las formas a través de las cuales esa experiencia del mal puede ser representada en la literatura.

Como se sabe, hablar de literatura implica tener consciencia de la ramificación concerniente a los llamados géneros literarios (épica, tragedia, sátira, novela, cuento, etcétera). Aristóteles, que fue uno de los primeros pensadores en reflexionar sistemáticamente sobre el arte poético, señalaba ya que los modos de representación que utiliza un género no son equiparables a los de otro; debido a ello es que podemos distinguir una obra trágica de una cómica, dado que hay en ellas una serie de elementos que van confeccionando el temple que las caracteriza. Cada género posee, además de sus propias estructuras formales, también su peculiar forma de representar imitativamente tanto a los personajes como a las acciones que ellos desempeñan. Así, el artista es capaz de representar hombres cuyas acciones pueden caracterizarse por ser peores, o mejores, o bien ser iguales a las del espectador. Siguiendo esa idea, al referirse a los dos géneros más contrastantes en la cultura griega, la tragedia y la comedia, el Estagirita escribe que “Ἐν δὲ τῇ αὐτῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγωδία πρὸς τὴν κωμωδίαν διέστηκεν· ἡ μὲν γὰρ χείρους ἢ δὲ βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν”. (Poet., 1448a, 15)⁷

Al decir Aristóteles que la tragedia representa acciones superiores a las del hombre promedio, o que la comedia lo hace recurriendo a la reproducción de acciones más viles, lo que en el fondo está enunciando es que la literatura es un vasto campo que permite la plasmación de diversos valores, tanto estéticos como morales. Sin duda, en la literatura griega a la que se refiere Aristóteles, o en la romana que imita los cánones de los helenos, encontramos muchos

⁷ “Por esta diferencia la tragedia se distancia de la comedia: mientras que una elige imitar a los hombres mejor que los de hoy, la otra decide imitarlos peor”.

exempla a través de los cuales es viable intuir alguna forma del mal tal y como los hombres de la Antigüedad lo concibieron, imaginaron y denunciaron. Un caso ejemplar sería Medea, cuyo acto infanticida y cuyo imaginario brujesco que la acompaña le otorgan un aura por demás oscura. Pero incluso una obra como la *Aulularia*, del comediógrafo latino Plauto, donde se caricaturiza la costumbre del hombre avaro en el personaje de Euclión, sería susceptible de un estudio sobre el mal, dado que el género cómico y satírico se caracteriza, en términos generales, por denunciar *vicios y malas* costumbres recurriendo a la mofa que se hace de ellos.

Ahora bien, de la Antigüedad a nuestros días la historia de las letras se ha diversificado demasiado; es natural entonces que la vinculación entre literatura y mal haya adquirido nuevas formas y valores. Y no solo eso: también las teorías interpretativas, nutridas por el estructuralismo, la hermenéutica, el psicoanálisis, el marxismo y otras corrientes igual de influyentes, han abierto muchas vías para el estudio del mal en la literatura. A este respecto, el libro de Bataille, titulado precisamente *La littérature et le mal*, en donde el autor analiza la obra de escritores tan distintos como Sade, Baudelaire y Kafka, entre algunos otros, es una muestra perfecta de la versatilidad del tema. Pero también lo son, por ejemplo, los análisis semiológicos del relato, hechos por Claude Brémont en su artículo “*La logique des possibles narratifs*” (1966, 60-76), donde describe en el ciclo narrativo numerosos factores y procesos, como la función del “adversario” o la “agresión”, que vertebran continuamente la trama de las obras literarias y que son la ocasión para que se presenten los motivos malignos. Y podría añadirse que, inclusive, se han consolidado ya géneros enteros donde las preocupaciones por la realidad del mal son el eje directriz de los mismos. Así, por ejemplo, lo hallamos en la llamada novela negra, que gusta de la confección de personajes villanescos y psicópatas, o en las narraciones fantásticas tendientes al género de terror, a la manera de Poe o Lovecraft, donde se atestigua una renovación del imaginario de lo monstruoso, ya presente en la propia mitología antigua. En suma, al día de hoy puede leerse

cualquier obra literaria y encontrar en ella elementos de sobra para estudiar allí las notas que dan vida a alguna de las posibles manifestaciones del mal.

También la *Consolatio philosophiae* es, al final de cuentas, una obra literaria que trata del mal, dado que habla sobre las congojas de un hombre injustamente condenado a muerte. Es más que comprensible que en ella estén presentes elementos que dan cabida a una interpretación del mal en diferentes niveles que van desde la caracterización del filósofo caído en infortunio hasta sus inquietudes metafísicas sobre la existencia del mal en un mundo supuestamente gobernado por un dios bueno. ¿Esto no es algo que recuerda al Libro de Job? Por supuesto, pero también a muchos de los tópicos tradicionales del género grecolatino conocido precisamente como *consolación* (παράμυθητικός λόγος, *consolatio*), un género cuya historia es compleja (Scourfield 1-36) y cuyas ideas poseen sin duda mucha gravedad filosófica (Fœssel 47-76).

Finalmente, y antes de entrar ya al análisis de la obra, es menester recordar que quien se enfrenta a la *Consolatio philosophiae* se está habiendo con un texto de dos perfiles. Por un lado, se trata de una obra que alude a un acontecimiento realmente acaecido en el *tiempo histórico* y que se refiere al proceso judicial al que se enfrentó el hombre de “carne y hueso” llamado Boecio. En ese sentido, y teniendo en cuenta también que el autor es quien se representa a sí mismo como protagonista de su obra, hay en ella evidentes elementos autobiográficos y autorreferenciales. Por otro lado, se trata de una ficción que se articula dentro de las legalidades del *tiempo narrativo* y que dramatiza un diálogo imaginario entre *Boethius* y *Philosophia*, personificada esta última como una venerable dama que a veces parece tener una estatura que limita con el cielo. Vemos así que historia y ficción se entretajan en el relato. Y esto es muy importante tenerlo en cuenta porque las ideas en torno al mal que se gestan allí brindan la oportunidad de pensar el mal desde la ficción, pero también desde la perspectiva de la realidad. En lo que sigue, nos

limitaremos a reflexionar acerca de algunos rasgos acerca de la parte ficcional. Para ello, explicaremos ahora la imagen de “Boecio miserable” (*Boethius flebilis*) con que empieza el texto.

III. LA REPRESENTACIÓN DEL *BOETHIUS FLEBILIS*

Para llegar a entender el problema del “olvido de sí” es importante cobrar consciencia de cómo es que Boecio se retrata a sí mismo al comienzo de la *Consolatio philosophiae*, pues es justamente en los primeros apartados donde se va articulando la figura del filósofo romano con base en una serie de conceptos que buscan describir gráficamente su aflicción. Así pues, ha de analizarse primero el poema con que inicia la pieza. Por economía, nos limitaremos a citar los primeros cuatro versos, que son suficientes para lo que explicaremos adelante. Ellos dicen lo siguiente:

*Carmina qui quondam studio florente peregi
flebilis heu maestos cogor inire modos.
Ecce mihi lacerae dictant scribenda Camenae
et veris elegi fletibus ora rigant.* (Cons. I, m. 1, 1-4)⁸

Antes que nada, ha de especificarse que la métrica del *carmen* se ajusta a la del dístico elegíaco. Por sí mismo, esto es algo importante de destacar. En primer lugar, porque nos da la ocasión de decir algo que no hemos anunciado todavía, a saber, que la *Consolatio philosophiae* es un *prosimetrum*, es decir, una composición en la que se alternan poemas versificados en una gran variedad de metros con otros pasajes escritos en prosa (Curtius 163). En segundo lugar, y esto viene a completar la observación anterior, es digno de notar que sea una elegía la primera pieza de la obra, dado que esa estructura en la literatura latina suele asociarse con temas aflictivos, tal como los

⁸ “¡Ay, los cantos que en otro tiempo, con floreciente afán, realicé, / ahora, siendo miserable, soy forzado a ponerlos en tristes tonos! / He aquí que las Camenas laceradas me dictan lo que tengo que escribir / y las elegías riegan mi rostro con lágrimas sinceras”.

grandes poetas elegíacos de Roma hicieron al expresar sus sentimientos de tristeza o nostalgia por el amor o la patria perdidos. Siguiendo esa tradición, se ve entonces que las herramientas poéticas elegidas en el texto boeciano buscan desde el inicio modelar una atmósfera de pesadumbre.

En cuanto a las ideas que se desprenden del vocabulario y las metáforas empleadas, destáquese primero la expresión *flebilis heu* —a la que también cabría traducir como “ay, miserable de mí”—, que se sirve de un adjetivo etimológicamente familiarizado con el verbo latino *flere*, llorar. Con esa sola expresión, el autor delinea ya el temple anímico necesario para poder presentarse bajo la forma del *hombre sufriente*. Además de ello, resalta también el sentido de pasividad que esos versos configuran. Pues, en efecto, cuando *Boethius*, recordando los cantos que en otro tiempo hizo, dictamina que en el tiempo presente es “obligado” a traducirlos a “tristes tonos” (*maestos modos*), el verbo que utiliza para expresar esa necesidad está en voz pasiva (*coğor*), lo que refuerza el sentido de que no es exactamente él quien, por iniciativa propia, ha decidido componer sus nuevos *carmina*, sino que, al contrario, es el infortunio el que lo ha *forzado* a ello. Comienza a dibujarse, por tanto, una situación en la que *Boethius* va poco a poco apareciendo como un hombre que no es del todo dueño de lo que hace.

Esta misma idea se vuelve a encontrar en el verso tercero, cuando el poeta confiesa que las Camenas laceradas le dictan lo que escribe. ¿Quiénes son estas Camenas? El equivalente romano de las Musas griegas. Y son *laceradas* porque la inspiración que infunden es de dolor, pudiendo por tanto también entenderlas —e incluso traducir así el adjetivo— como *lacerantes*. Si las Camenas son quienes le dictan lo que debe escribir, eso quiere decir que *Boethius* no participa enteramente como agente, sino como paciente, puesto que a pesar de que él es quien redacta, hay “algo” más que se lo ordena. Pareciese que el filósofo fuese solamente un maniquí, con el terrible

inconveniente de sentir su sufrimiento, al cual lo mueven factores externos a sí mismo.

Aquí podemos ver si duda elementos fundamentales para la configuración de una imagen de la experiencia del mal. En primer lugar, la presencia de términos predicativos como *flebilis*, o la interjección *heu*, o el objeto directo *maestos modos*, contribuyen cada uno para ir formando una *retórica de la miseria*, que se irá haciendo cada vez más amplia y consistente a medida que avance la obra. En segundo lugar, y esto tiene que ver directamente con la concepción que los hombres de la Antigüedad grecolatina tenían de su propia naturaleza, se entrevé que en los versos aludidos está presente una intuición según la cual las pasiones —en este caso, la tristeza o sufrimiento— atentan contra el dominio que el ser humano tiene de sí mismo. Alguien que se deja vencer por la tristeza es alguien que de alguna u otra manera deja de ser el protagonista de sus propias acciones, así como *Boethius*, que no entona cantos, sino que es “forzado” a hacerlo por el poder que sobre él imponen las Camenas/laceradas/lacerantes.

Conservando estas indicaciones en la memoria, podemos pasar ahora a la idea del “olvido de sí” que se conecta narrativa y temáticamente con lo que se ha descrito hasta ahora, pero añadiendo a la retórica de la miseria el imaginario de asuntos como la enfermedad y el desconocimiento de sí.

IV. EL PROBLEMA DEL “OLVIDO DE SÍ” EN LA *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*

Sobre el tema del “olvido de sí”, lo primero que es necesario explicar es la expresión en cuanto tal. Si la quisiéramos redactar en latín tendríamos que recurrir a la forma básica de sustantivo con su correspondiente complemento adnominal en caso genitivo, para que nos quedara la locución *oblivio sui*. Ahora bien, ella no aparece, así tal cual, en el texto de Boecio, aunque

encontramos sintagmas muy parecidos, como el que aparece casi al final del Libro I: *tui oblivione* (*Cons.* I, pr. 6, 18). Pero que no aparezca literalmente la expresión no quiere decir que no esté presente el pensamiento que ella sugiere, ya sea mediante otras formas sintácticas, o mediante el planteamiento y desarrollo de la idea que conlleva.

Efectivamente, es en el Libro I de la *Consolatio* donde podemos constatar dos pasajes reveladores acerca de cómo Boecio construye la idea del “olvido de sí”. El primero de ellos se presenta en la prosa segunda, cuando, una vez que *Philosophia* ha escuchado las quejas y los lamentos emitidos por *Boethius* desde el comienzo de la narración, ella toma la palabra para explicar su primer diagnóstico acerca del mal que lo acongoja, diciendo lo siguiente: “*Nihil [...] periculi est, lethargum patitur, communem illusarum mentium morbum. Sui paulisper oblitus est. Recordabitur facile, si quidem nos ante cognoverit; quod ut possit, paulisper lumina eius mortalium rerum nube caligantia tergamus*”. (*Cons.*, I, pr.2, 5-6)⁹

En dicho pasaje *Philosophia* declara que el malestar de Boecio es el “letargo” (*lethargum*), un vocablo cuya etimología está familiarizada con el verbo griego “ocultar” (λανθάνω), del cual procese, a su vez, el sustantivo “olvido” (λήθη). Ahora bien, al establecer que esa es la “enfermedad” (*morbum*) que lo aqueja, se opera una aproximación metafórica que integra el concepto de *olvido* al dominio de la *nosología*. Al considerar ese fenómeno como una enfermedad, se dictamina, de manera inversa, que la *memoria* —en tanto que opuesta al olvido— representaría un estado de salud ideal. Por otra parte, lo decisivo es que el olvido del que habla *Philosophia* no es un olvido cualesquiera. Si, para utilizar una expresión habitual de la fenomenología, todo olvido es un olvido *de* algo, y si ese “algo” que ha

⁹ “No hay peligro alguno, solo padece de letargo, esa enfermedad común de las mentes confundidas. Se olvidó de sí por un momento. Sin duda, recordará fácilmente si antes me reconoce. Para que ello sea posible, secaré durante un momento sus ojos obnubilados por la oscuridad de los asuntos humanos”.

olvidado *Boethius* es el objeto al que señala el pronombre *sui*, entonces el que sufre el pensador romano es un olvido muy peculiar dado que *quien olvida* y lo *olvidado* terminan coincidiendo.

El segundo pasaje que se refiere al tema del “olvido de sí” se encuentra ya casi al final del Libro I, en la prosa sexta. *Philosophia* le pregunta a su interlocutor si puede cuestionarle sobre algunas materias para poder, con base en las contestaciones que él le brinde, indagar más el estado de su alma; el filósofo acepta. Entonces ella le cuestiona si conoce qué es lo que rige el mundo. *Boethius* le responde que dios, y que esa es una verdad de la que no se ha olvidado. Acto seguido, le dirige otras preguntas concernientes a la finalidad de las cosas, así como al origen de las mismas, todas las cuales van siendo contestadas por parte de su interlocutor. Finalmente, sobreviene la interrogación en la que se le pregunta a *Boethius* si sabe qué cosa sea el hombre; él afirma que se trata de un “*rationale animal atque mortale*” (Cons., I, pr. 15)¹⁰. Después de escuchar esto último, *Philosophia* vuelve a tomar la palabra para expresar que, gracias a esta última respuesta, ha podido entender todavía mejor y más detalladamente el malestar de su paciente: “*Iam scio [...] morbi tui aliam vel maximam causam; quid ipsi sis nosse desisti. Quare plenissime vel aegritunidis tuae rationem vel aditum reconciliandae sospitatis invenī*” (Cons., I, pr.6, 17)¹¹.

Nuevamente, advertimos que en este segundo pasaje se subraya la relación del olvido con la de la enfermedad. Sin embargo, aquí se habla de otro matiz del malestar. Podemos notarlo por el hecho de que se habla de una “más grande causa” (*maximam causam*) de la enfermedad. ¿En qué sentido podría ser entendido esto? Para comprenderlo, ha de notarse que, en el primer ejemplo que se mencionó, el correspondiente a la prosa segunda, el diagnóstico que

¹⁰“Animal racional y mortal”.

¹¹“Ya comprendo la otra y más grande causa de tu enfermedad; dejaste de saber qué eres tú mismo. Así pues, he descubierto plenamente tanto la fuente de tu congoja como el medio para restituirte la salud”.

emite *Philosophia* con la expresión *sui paulisper oblitus est* se refiere específicamente al “olvido de sí” que *Boethius* padece en relación a su propia persona: se ha olvidado de *quién* es él. A diferencia de esta perspectiva personal, el pasaje segundo que ahora tratamos, aunque también tiene que ver con la idea del “olvido de sí”, lo expone en un sentido menos personal y más *genérico*, y por eso mismo más decisivo desde un punto de vista metafísico —por lo menos dentro del contexto de la obra que, en esto, parece seguir de cerca las ideas habituales de filosofías como el neoplatonismo y el estoicismo—, puesto que se refiere al olvido que padece *Boethius* respecto del conocimiento acerca de *qué* es él, es decir, *qué* es en tanto que ente perteneciente al género *homo*. Su respuesta según la cual un hombre es un “animal racional y mortal” está desprovista de profundidad metafísica (Fugikawa 83-84); se adecúa, sin duda, a la definición aristotélica del ser humano, pero desatiende una idea capital de inspiración neoplatónica y cristiana y que es probable que juega un papel importante en la *Consolatio philosophiae*, a saber, la condición inmortal del alma y su participación en la vida eterna, una cosmovisión que evidentemente se opone a la explicación del hombre en tanto que “animal mortal”.

La cuestión del “olvido de sí” puede entenderse entonces en dos sentidos por lo menos. Ambos dependerían de la comprensión que uno tenga del “sí mismo”. Éste puede interpretarse como lo referente a uno en cuanto *individuo* o como lo referente a uno en cuanto *especie*. Lo primero respondería a la pregunta que interroga por el *quién*, mientras que lo segundo se referiría a la pregunta acerca del *qué*. Evidentemente, estas conjeturas conducen irremediablemente a todos los complejos problemas que se desprenden de instancias como el yo, la identidad, la psique, etcétera. La *Consolatio philosophiae* nos muestra una visión del yo boeciano como partida en dos: una parte la representaría el Boecio íntegro anterior a su desgracia, mientras que la otra estaría vinculada al *Boethius flebilis*, que por culpa de la perturbación de su alma ya no sabe quién ni qué es en realidad. Así pues, es el infortunio lo que ha provocado que el

filósofo romano sea víctima de sus pasiones tristes, convirtiéndose en esclavo de las mismas y dejando de ser el dueño de sí mismo. Por supuesto, estas imágenes dependen de la visión de la filosofía antigua que separaba tajantemente la *razón* de la *pasión*, atribuyéndole a la primera una preeminencia ontológica, sobre la cual fue construida la imagen del hombre.

V. CONCLUSIONES

Hemos podido ver a lo largo de las páginas anteriores que en la *Consolatio philosophiae* la idea del “olvido de sí” se integra dentro de las metáforas del discurso médico y nosológico, puesto que se presenta como un *morbum* en virtud del cual se fractura la unidad psíquica de Boecio en tanto que hombre dueño de sí mismo. En ese sentido, cabe la posibilidad de ver en ello una forma del *mal*, pues si se acepta que con dicho concepto quiere aludirse a toda realidad damnificadora, y si se toma en cuenta también que el olvido —en el doble aspecto que consideramos, es decir, personal y genérico— imposibilita que Boecio afronte su desgracia con entereza, pues lo hunde en la desesperación y la agonía, entonces hay varias razones para ver en la idea del “olvido de sí” un figura ficcional del mal.

Por otra parte, si bien la idea del “olvido de sí” tal y como se plasma en la narración de la *Consolatio philosophiae* posee una gran originalidad, sobre todo por la trama que se desarrolla en torno a la figura del justo sufriente, debe notarse que la idea del olvido, considerado como algo que atenta contra la individualidad plena de una persona, se remonta a una tradición antiquísima. El ejemplo más inmediato y simbólico a este respecto es, sin duda, el correspondiente al imaginario del río Leteo, cuyas aguas, como se sabe, tenían la capacidad de hacer que quien las bebiera se olvidase de su pasado, con lo cual de alguna forma tenía la capacidad para destruir las identidades.

En discursos más atingentes con el pensamiento filosófico, la idea del “olvido de sí” puede rastrearse, en primerísimo lugar, en diálogos platónicos como el *Menón* y el *Fedro*, en cuyas páginas están los elementos para estudiar la llamada teoría de la reminiscencia (ἀνάμνησις). Asimismo, otro pensador que tematiza el problema del olvido es San Agustín; aunque desde el comienzo de las *Confessiones* él se asombra acerca del olvido que tiene de sí mismo si piensa en su niñez y, todavía más, si piensa en quién o qué era él antes de nacer (*Conf.* I, 7-9), es el Libro IX donde sus meditaciones sobre el olvido y la memoria adquieren una suspicacia memorable.

Finalmente, y ya para ir concluyendo el presente escrito, debe reconocerse que de entre la serie de tópicos susceptibles de conectarse con la idea del olvido de sí, el que más destaca por su vigencia es quizás el de la *identidad personal*. Los últimos tiempos han sido un caldo de cultivo para el surgimiento de inquietudes sobre temas que confluyen con aquel, tales como el de la “*herméneutique du soi*” (Ricœur 2015: 15-17) o el del “*être soi*” (Romano 47-54), por mencionar solo un par de ejemplo. Seguramente con el auxilio de estas nuevas reflexiones podrá seguir actualizándose la venerable enseñanza que Boecio nos dejó en su *Consolatio Philosophiae*.

REFERENCIAS:

SAINT'AGOSTINO.

Le confessioni. Cura e traduzione di Dag Tessoro, introduzione di Vittorino Grossi, edizione integrale con testo latino a fronte. Roma: New Compton, 2015.

ARISTÓTELES.

Poética. Introducción, versión y notas de Juan David García Bacca. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

BAJTÍN, MIJAÍL M.

Problemas de la poética de Dostoievski. Traducción de Tatiana Bubnova. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

BATAILLE, GEORGES.

La littérature et le mal. Paris: Gallimard, 1999.

BOETHIUS, ANICIUS MANLIUS SEVERINUS.

De consolazione philosophiae. Opuscula theologica. Claudio Moreschini. Leipzig: De Gruyter, 2005.

BRÉMOND, CLAUDE.

“La logique des possibles narratifs”. *Communications*.
Reserches semiologiques: l'analyse structurale du récit 8 (1966): 60-76.

COURCELLE, PIERRE.

La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce. Paris: Études Augustiniennes, 1967.

CURTIUS, ERNST ROBERT.

Literatura europea y Edad Media latina, 2 vols. Traducción de Margit Frenk y Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 2022.

DONATO, ANTONIO.

Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity. London, New York: Bloomsbury, 2013.

FÆSSEL, MICHAËL.

Le temps de la consolation. Paris: Seuil, 2015.

FUGIKAWA, JASON.

“The Self-Recovery of Boethius: Human Perfection in The Consolation of Philosophy”. *Carmina Philosophiae* vol. 17 (2008): 81-95.

RICŒUR, PAUL.

“Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie”. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 2006.

–*Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 2015.

ROMANO, CLAUDE.

–*Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard, 2019.

SCOURFIELD, J. H. D.

“Towards a Genre of Consolation”. *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, edited by Han Baltussen. Wales: The Classical Press of Wales, 2013, 1-36.

NÚMEROS ANTERIORES

Vol. IV No. 1 Estudios Humanidades

EL FILÓSOFO COMO CONSTRUCTOR DE SOCIEDADES DEL CONOCIMIENTO

Héctor Leonardo Neusa Romero & Eimy Carolina Ceballos Andrade

ANÁLISIS LITERARIO DE LA OBRA “VIENTO SECO” DE DANIEL CAICEDO: ENTRE EL BIPARTIDISMO, LA ANACRONÍA Y LA REALIDAD COLOMBIANA

Jorge Alberto López-Guzmán

LA AMBIGÜEDAD DEL LENGUAJE: PENSANDO A LEV VYGOTSKY A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA

Ernesto Borges & Edson Cáceres Zambrano

EL SIMBOLISMO DEL JUEVES Y VIERNES SANTO

Santiago Agustín Pereyra Nouveliere

Vol. III No. 1 Dossier en Filosofía Japonesa

¿YO SOY AUTÉNTICO? LA BÚSQUEDA DE AUTENTICIDAD EN NISHITANI KEIJI

Amanda Sayonara Fernandes Prazeres

TRANSPERSONALIDAD COMO CLAVE PARA UN PENSAMIENTO ECOLÓGICO Y COMUNITARIO

Rebeca Maldonado

FILOSOFÍA JAPONESA: EL GIRO KAMAKURA

Carlos Barbosa Cepeda

LA PALABRA VERDADERA SEGÚN KŪKAI: SOBRE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA EN LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA JAPONESA

Raquel Bouso

EL PROBLEMA DE LAS HUMANIDADES: REVISIÓN DE ASPECTOS NOCIVOS PARA EL CULTIVO HUMANISTA

Nicolás Orozco M.

UNA MEDITACIÓN SOBRE EL PODER DE LA PALABRA

Carlos German Juliao-Vargas

Vol. II No. 2 Dossier en Filosofía de la Religión

LA HISTORIA DEL PUEBLO DE ISRAEL Y LA BIBLIA HEBREA

Adriano Moreno Weinstein

DIALETHEISMO Y EXPERIENCIA MÍSTICA

Susana Gómez Gutiérrez

ESBOZO FENOMENOLÓGICO: DIFICULTADES DE LA APROXIMACIÓN SIMBÓLICA A LA DESCRIPCIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Sebastián Osorio Cardona

DE CRISTO, LA MORAL Y LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PURA

Laura María Murillo Villa

**LAS RELIGIONES OCULTAS: EL CASO DE LAS RELIQUIAS
DE LA MUERTE**

Alejandro Medina

**EL UNIVERSO LITERARIO COMO RECURSO DE LA
CREACIÓN NARRATIVA**

Nicolás Orozco M.

**EL DISPOSITIVO PENITENCIARIO EN LA MODELO DE BOGOTÁ A
PARTIR DE TRES HISTORIAS DE VIDA**

Fabián Andrey Zarta Rojas

Vol. II No. 1 Dossier en Filosofía Feminista

**THE RENAISSANCE OF WOMEN PHILOSOPHERS: TOWARDS AN
INCLUSIVE HISTORY OF PHILOSOPHY**

Sarah Hutton

**EL RENACIMIENTO DE LAS MUJERES FILÓSOFAS: HACIA UNA
HISTORIA INCLUSIVA DE LA FILOSOFÍA. TD. NICOLÁS OROZCO.**

Sarah Hutton

**LA REPRESENTACIÓN DE LA MUJER EN EL ARTE: UNA
APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y FILOSÓFICA**

Nicolás Orozco M.

**REFLEXIONES SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA DE LA
MODERNIDAD TEMPRANA**

Viridiana Platas Benítez

¿CÓMO SE CONSTRUYE SABER Y CÓMO SE FORMAN SUJETOS EN LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES?

Carlos Germán Juliao Vargas & Fabián Andrey Zarta Rojas

“PERDER” EL MUNDO PARA REENCONTRARLO MEJOR: TRES APORTES DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA

M. Eva Mangieri

Vol. I No. 1 Estudios Humanidades

LAS HUMANIDADES, LA CIENCIA Y LA EDUCACIÓN EN EL SIGLO XXI

Rafael Félix Mora Ramírez

INGENUIDAD E INDIFERENCIA EN LA PRÉDICA DE MEISTER ECKHART

Iván Mauricio Lombana Villalba

EL LENGUAJE INCLUSIVO EN CLAVE NO SEXISTA

*Laura Katherin Jiménez Cuadros, Jenny Carolina Martínez Wagner, Jimmy
Esteban Moreno Rojas & Ángela Patricia Sánchez Castro.*

MICROPOLÍTICA DEL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA: PERSPECTIVA PEDAGÓGICA

Fabian Andrey Zarta Rojas & Carlos German Juliao Vargas

LA VIOLENCIA Y SUS MONSTRUOS

Brayan D. Solarte

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE
HORIZONTES DE PENSAMIENTOS
VOL. IV No. 2



HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S
"PIENSA LIBRE, SÉ INDEPENDIENTE"

ISSN: 2711-4848

WWW.HORIZONTEINDEPENDIENTE.COM