

Susana B. Violante

Aristóteles en la tradición dialéctica del siglo XI

Durante muchos siglos se adjudicó la incredulidad sobre los principios básicos del cristianismo a la lectura de Aristóteles (siglo IV a. JC.) y a sus seguidores en la dialéctica. Una incredulidad que se incrementa durante el siglo XI y genera dudas sobre las prohibiciones hacia ese tipo de lecturas. Buscando el *por qué* y basándose en la necesaria argumentación para sostener un principio de verdad, y no permanecer en el sólo asentimiento por la fe amparado en el principio de autoridad, encontramos al monje benedictino Otloh de San Emeramo, nacido en Ratisbona en el siglo XI.

El problema se centra en los efectos de la aplicación de la dialéctica a la lectura de los textos sagrados. Los ataques se cruzan de uno a otro grupo, dialécticos y antidialécticos, y los choques superan el ámbito monacal. Esta separación, entre dialécticos y antidialécticos, tiene como sostén a autores muy anteriores como el caso de Tertuliano (siglo II-III) que estuvo inmerso en contradicciones, cambió de sectas y generó una propia y, a pesar de todo esto, tuvo una profunda influencia en gran parte del pensamiento cristiano. Posiblemente porque consideraba que todas las herejías tenían su origen en Aristóteles:

«Es el miserable Aristóteles el que les ha instruido en la dialéctica, que es el arte de construir y destruir, de convicciones mudables, de conjeturas firmes, de argumentos duros, artífice de disputas, enojosa hasta a sí misma, siempre dispuesta a reexaminarlo todo, porque jamás admite que algo esté suficientemente examinado.[...] Quédese para Atenas esta sabiduría humana manipuladora y adulteradora de la verdad, por donde anda la múltiple diversidad de sectas contradictorias entre sí con sus diversas herejías. Pero, ¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué relación hay entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué tienen que ver los herejes y los cristianos? Nuestra escuela es la del pórtico de Salomón, que enseñó que había que buscar al Señor con simplicidad de corazón. Allá ellos los que han salido con un cristianismo estoico, platónico o dialéctico. No tenemos necesidad de curiosear, una vez que vino Jesucristo, ni hemos de investigar después del Evangelio. Creemos, y no deseamos nada más allá de la fe: porque lo

primero que creemos es que no hay nada que debamos creer más allá del objeto de la fe».¹

Un tipo de discurso que también se intenta introducir desde la regla de San Benito (siglo V), en la que se exhorta a escuchar las palabras de un padre. El propio Benito indicará la forma de acceder a Dios:

«Para que, por tu obediencia laboriosa retournes a Dios del que te habías alejado por tu indolente desobediencia... ya que te has decidido a renunciar a tus propias voluntades... para servir al verdadero rey, Cristo el Señor» (Prólogo, 1-3).

El último capítulo de la regla de san Benito, LXXIII, termina diciendo que:

«Hemos esbozado esta regla para que, observándola en los monasterios, demos pruebas, al menos, de alguna honestidad de costumbres o de un principio de vida monástica... Pero si alguien quiere llegar antes a esa perfección puede seguir las enseñanzas de los Santos Padres o del Antiguo o Nuevo Testamento que llevan al hombre a la perfección porque ellos son «normas de vida», ahí están sus vidas y sus consejos para alcanzar la virtud, mas para nosotros, que somos perezosos, relajados y negligentes, son un motivo de vergüenza y confusión... amén».

Esta costumbre de necesidad de purificación viene desde muy antiguo. Dentro de la tradición de los padres Capadocios encontramos en Clemente de Alejandría (siglo II), una postura obviamente más flexible por ser él griego, nacido en Atenas y educado en este medio; leemos la preeminencia que le otorga al uso de la razón:

«Afirmamos que es necesario *purificar* preventivamente las almas de las opiniones viciosas y nocivas mediante la recta razón, y sólo después dirigirse a los principales capítulos de la fe. Incluso antes de la iniciación a los misterios hay que aplicar ciertos *ritos de purificación* a quienes se inician, con la convicción de que sólo tras despojarse de los pensamientos impíos alguien podrá disponerse a recibir la tradición de la verdad».²

Estas formas de pensar que hemos seleccionado como ejemplos de lo que antecede al siglo XI, nos permiten comprender la aparición de las contradicciones en muchos monjes. Los sermones de Pedro Damiano (siglo XI) y de sus seguidores, por ejemplo, tuvieron como causa el aparente quebrantamiento de la fe por la aplicación de la dialéctica que hacía desbordar las argumentaciones. En cambio Otloh, distingue los ámbitos de aplicación de la dialéctica para que ésta no destruya el dominio de la fe sino el área de su aplicación imparcial. Otloh tiene en su pasado a ambos: los doctos que defendieron el uso de la dialéctica y los que trataron de destruirla. Él se ubica en un espacio que hemos considerado intermedio, dado que niega el uso de la ciencia

¹ Tertuliano, *De Praescriptione*, 7, 1.

² Clemente de Alejandría: *Stromata* VIII, 4, 27. 6.

cuando va en contra del dogma, y cuando los impíos la utilizan en la defensa de actividades ilícitas como la simonía. Otloh, acepta su uso como herramienta para escudriñar por sí mismo las Escrituras. Sus propias y traumáticas experiencias sobre la negación absoluta de la existencia de Dios y, por lo tanto, la negación de la verdad de las Sagradas Escrituras, han de ser las que, por momentos, le impulsan a adoptar una posición muy estricta como se lee en su obra temprana *De doctrina spirituali*, escrita apenas superada la crisis. En ella hasta se siente incómodo de haberla redactado en forma poética, un gusto derivado de sus lecturas de los poetas romanos que le hacen preferirlo a la prosa. Otloh establece una posición tajante, un criterio de demarcación entre la sabiduría pagana y la cristiana:

«Evita los libros que ofrecen los conocimientos carnales para que puedas sentir las palabras de los libros sagrados».³

En este entorno de crítica al mal uso de la dialéctica, resulta dificultoso tratarlo de antidialéctico, porque se educa en estas artes, porque lee a Lucano (siglo I), Virgilio (siglo I a JC), Horacio (siglo I a JC), Terencio, Juvenal, Fedro, Marciano Capella (siglo III)... lecturas que le otorgan la capacidad de elaborar argumentos conflictivos en la época y aceptar la duda como algo humano, de la que nadie puede escapar. En cuanto al tipo de influencia recibida, sin dudas no fue la de una lectura directa de Sócrates, Platón y Aristóteles, sino a través de las traducciones y comentarios de Boecio, o los florilegios que se encontraban en las Bibliotecas de los monasterios por los que había transitado.⁴ De esta manera se comprende la cita en la que él pregunta ¿quiénes son Sócrates, Platón, Aristóteles y el propio Cicerón? tan alejados por cultura, tiempo y pensamiento, a quienes había considerado maestros y que por valerse de la lectura que otros habían hecho de ellos, le llevaron a padecer tan terribles visiones.⁵ Esta cita tiene para nosotros una doble lectura, por un lado desconoce su autoridad ante la autoridad de los escritores cristianos; y, por el otro, su propio desconocimiento de ellos, teniendo en cuenta que recién a finales del siglo XI se comienzan a traducir y a reproducir las obras del estagirita. Así y todo, sus lecturas nos permiten afirmar que la cultura cristiana viene de la mano de los poetas y pensadores romanos paganos y éstos de la cultura griega. La crisis sufrida por el emeramiense le lleva a sostener que muchos monjes al aplicar la ciencia eran:

³ *De doctrina spirituali*, 270A.

⁴ Lecturas que realiza porque estas obras se encontraban en la biblioteca del monasterio de San Emeramo. Información que nos proporciona la *Monumenta Germaniae Historica*, ss, t. XVII, pp. 567-568 que reproduce el Catálogo del año 1000. Menciona, además de los libros de san Agustín, las vidas de los Padres; los misales; a Rábano Mauro; a Marciano Capella; Sedulio; Eutoquio; Cicerón; Prudencio; Boecio; Prisciano; Donato; Catón; Aviano; Juvenal; Séneca, la Gesta Karoli; Alcuino... y muchos títulos más. Consideramos que esta enumeración nos ofrece una idea de lo rica que era esta biblioteca en autores paganos, además de los religiosos.

⁵ *De doctrina spirituali*, 279B-C.

«Dialécticos tan ingenuos que estimaban que todos los dichos de la Sagrada Escritura debían ser sostenidos de acuerdo con la autoridad de la dialéctica, y en muchas sentencias le creían a Boecio⁶ más que a los santos escritores».⁷

Él también lo sigue. En *De doctrina spirituali* Otloh menciona a menudo la necesidad de alejarse de dichos escritos al señalar, por ejemplo, que: «la lectura de Lucano es un adulterio de la ley divina»⁸ y que los poetas son instrumentos de Satanás. La pronunciada reiteración a Lucano pone al poeta en la mira de la responsabilidad de mostrarle a Otloh una lectura diferente, que decide no quererla porque le adjudica todos sus sufrimientos. Una profunda influencia del poeta romano que nos permite afirmar lo mucho que le debe por lo que le provocó pensar este «genio maligno».

Pero el *Venerabilis Otlohnus* al leer a los poetas y filósofos se encuentra siguiendo a Aristóteles a través de Boecio.⁹ Tanto así que en el diálogo *De tribus quaestionibus* se muestra sumamente enfadado a raíz de una crítica que le hiciera un dialéctico boeciano. Otloh muestra su influencia aristotélico/boeciana al entender la *dialéctica* como disputa, posibilidad y herramienta para la distinción entre lo verdadero y lo falso; para interpretar un texto, dudar y comprender una realidad para darle sentido; para discriminar entre tantos argumentos contradictorios que contiene la Escritura y su conveniencia. Otloh utiliza la dialéctica como parte de la filosofía y como herramienta aplicable al discurso sagrado. En *De suis tentationibus* muestra cómo llega él a descubrir el camino a seguir. Aristóteles le ayuda porque había puesto en un mismo plano discursivo, el discurso polémico, el probable y el dialéctico, y por afirmar que no dan un conocimiento fundamentado y que su resultado no es ciencia ni certeza sino, simplemente, verosimilitud. Esta similitud en el planteo parece tenerlo muy en claro el emeramiense, porque no habla de un discurso único sino que, para él «verdaderos» serían todos aquellos que nutrieran a la persona en la perfección espiritual, al igual que los discursos diferentes de la Biblia. Otloh expresa la aceptación y recepción de los conocimientos paganos por la comunidad cristiana con una comparación:

«Así como los hijos de Israel, al dejar Egipto hace mucho tiempo, despojaron a los egipcios de oro, plata y prendas valiosas y, llevando a éstos con ellos, los emplearon para honrar a Dios, así también cada uno de nosotros, convertidos de la vanidad del mundo a la pureza de la vida espiritual, debería hacer igual. Tomar el conocimiento de

⁶ Boecio, filósofo romano del siglo V que leía griego, había estudiado los textos de Platón y Aristóteles. Los tradujo para presentar ambos *corpora* en latín y mostrar que eran pensamientos compatibles. Los dos textos que tradujo de Aristóteles fueron los que se conocieron durante todo el período medieval hasta finales del siglo XII: *Categorías* y *Perì Hermeneias*, junto a la traducción que hizo de la *Isagogé* de Porfirio que había sido escrita como una introducción a las *Categorías* de Aristóteles. Del texto de Porfirio, Boecio hizo un primer y segundo comentario. A todo este grupo de textos se los conoce como *Logica Vetus*.

⁷ *De tribus quaestionibus*, 60B.

⁸ *De doctrina spirituali*, 270C y 279C.

⁹ Lo cita, por ejemplo, en *De suis tentationibus* y en *De tribus quaestionibus*.

los textos seculares (de cuando estaba en el mundo), elegir las cosas más valiosas entre ellos, esto es tomar las palabras que acuerden con la vida espiritual, y trasladar estas cosas al elogio de Dios... Como leíamos que hicieron muchos padres venerables y santos... ».¹⁰

Y defiende su uso ante la contradicción de poseer una actividad de pensamiento inútil:

«¿No es que para esto a cada uno Dios le ha concedido el ingenio y la ciencia liberal, para que se esfuerce en inducir a la virtud a otros?».¹¹

Los llamados *dialectici* son reconocidos por su filosofía considerada *mundana o carnal*, porque sostienen que el ejercicio de la razón es el que hace al hombre semejante a Dios. Los opositores, al considerar a este ejercicio verdadero, temen que con la dialéctica se alcance una equiparación con el Supremo al utilizar la forma lógica tradicional aristotélica. Ambos grupos, *dialécticos* y *antidialécticos*, parten del pensamiento de Aristóteles y del de Agustín de Hipona y su *fides quaerens intellectum*.¹²

Por este común punto de partida encontramos que el pensamiento lógico en sus inicios, está íntimamente articulado con aspectos ontológicos relacionados con la noción de *logos*. Una elaboración intelectual que nos remite a un «decir» capaz de describir «la esencia de...», anulando toda posible diferencia entre el pensamiento y la realidad en el campo ontológico. Parménides utiliza la dialéctica para establecer una barrera infranqueable entre «lo que es y lo que no es». Pues, si cambiara el ser en no ser, el ser no sería lo que es. En cambio, si nos detenemos en algunos enunciados sofísticos encontraremos un uso del lenguaje replegado sobre sí mismo más que abierto a la realidad, con lo cual lo que es en el pensamiento no tiene por qué ser idéntico a la realidad sino producto de una, tal vez, inexplicable mediación. Es en esta distinción donde radican las dos posturas enfrentadas de los *dialécticos* y de los *anti-dialécticos*.

En este intento por inteligir un enunciado, la dialéctica lo desmigaja, desarma su complejidad hasta mostrar su núcleo originario y permite discriminar las proposiciones entre sí sin que se confundan. Por lo tanto la *διαλεκτική τέχνη* tiene una importante relación con el *diálogo*. El *logos* como el medio a través del cual las posturas se argumentan, se contraponen, se enfrentan. La argumentación dialéctica permite mostrar que, aunque se niegue lo que supuestamente es verdadero, no por ello se contradice lo que se pretende afirmar sino que, aquello que se pretende señalar es que tiene varias interpretaciones posibles y que pueden ser aceptadas más de una, o bien

¹⁰ *Sermo de eo quod legitur in psalmis*, PL 93, 1116B.

¹¹ *De suis tentationibus*, 34D.

¹² Del primero utilizaron el conocimiento vertido en el *Organon*, llamado *Logica Vetus*. De Agustín las obras más referidas fueron: *De Doctrina Christiana*, *De trinitate*, *Confessiones*, *De civitate Dei*.

ninguna, una acción que flexibiliza las posturas.¹³ Este tipo de ejercicio le permite al monje de San Emeramo, admitir varias formas comprensivas de la verdad aceptada por las autoridades religiosas, sin considerar a ninguna absoluta, sino mostrando las razones de su conveniente aprobación. El posicionamiento dispar le lleva a elaborar argumentaciones que especifican las posturas contrapuestas. Este ejercicio lo realiza Otloh en *De suis tentationibus*, *De doctrina spirituali* y en *De tribus quaestionibus*.

Otloh sostiene, sobre todo en el diálogo *De tribus quaestionibus*, que lo que *es* se dice, como pretendía Aristóteles en sus *Categorías*, de muchas maneras y que no todas ellas son verdaderas, de aquí derivamos la importancia que le otorga al estudio en general y a las artes en particular. Pero siempre defendiendo que la variedad discursiva no entorpezca el desarrollo espiritual para distinguir la vía apropiada.

Aristóteles a través de Boecio

A Otloh lo reprendieron quienes decían seguir a Boecio, pretendiendo que modificara su conocimiento dialéctico porque utiliza el término *persona* aplicado no a «alguien» singular sino al universal «sustancia racional». La concepción de Boecio sobre la aplicación del término «persona» la extraemos de su tratado contra Eutiques y Nestorio¹⁴ en relación con el tema cristológico. Boecio escribe este tratado compaginándolo con la redacción del primer y segundo comentario al *Peri Hermeneias* de Aristóteles y escribiendo su *De syllogismo hipotético*. Define el término «persona»:

«Si la persona se refiere solamente a las sustancias y concretamente a las racionales, y si toda sustancia es una naturaleza que no se desarrolla en los entes universales sino en los individuales, entonces hemos encontrado la definición de persona: “La persona es una sustancia individual de naturaleza racional”. Con esta definición hemos delimitado aquello que los griegos denominan *hypóstasis*».¹⁵

Ahora analizamos lo que Boecio comprende sobre la definición de Aristóteles del término *sustancia*; si son puras palabras o son realidades ya que el filósofo romano dice de la interpretación de Porfirio. Este último en su *Árbol*, ilustra la clasificación de Aristóteles diciendo que para el estagirita los conceptos van de lo universal a lo particular estudiando las cinco formas en que se puede predicar un sujeto: género, especie, diferencia específica, propiedad y accidente, por este motivo a su *Isago-*

¹³ Remitimos a Aristóteles, *De interpretatione*.

¹⁴ Eutiques y Nestorio fueron dos monjes considerados herejes en relación con su postura cristológica. Eutiques, un monje griego nacido hacia 378, sostenía que Jesucristo estaba formado de dos naturalezas pero negaba que permaneciera en las dos y su consubstancialidad con el hombre, dejando a Cristo con una sola naturaleza: la divina. Su postura surge, en cierta medida contra el nestorianismo. Nestorio, un cristiano griego nacido en 386, fue patriarca de Constantinopla y su herejía radicaba en afirmar que en Cristo había dos naturalezas la divina y la humana pero unidas sólo moralmente y que la divinidad de Cristo vivía en la humanidad de Jesús como en un templo.

¹⁵ Boecio, *Liber de persona...*, caput III, 1343D.

gé también se la llama: *Tratado de las cinco voces*. Para Porfirio, la realidad de los universales es descendente y existe *ante rem* hasta llegar al accidente como última escala del universal, de las «cinco voces». En cuanto a los géneros y a las especies, Porfirio se cuestiona si son entidades existentes por sí o si son simples concepciones de la mente y, si admite que son entidades existentes por sí, si son corpóreas o incorpóreas, y finalmente si existen separadamente o en las cosas sensibles o en dependencia de ellas. Esta pregunta por el estado ontológico de los universales, Porfirio la responde tomándolos como reales incorpóreos o sea, que un universal es subsistente *subsistunt, separata, ante rem*; incorpóreos *incorporalia, y separata, no in sensibilibus*. Esta postura de Porfirio es excluyente porque no considera que el universal pueda estar *in intellectus*, si está en el intelecto no puede estar, a la vez, en la realidad, *aut... aut*. Para Boecio, en cambio, y desde el punto de vista *lógico*, el universal se da por distinción del *intellectum* en el pensamiento, es «una sustancia *in re*» en el sentido que lo toma del individuo, a esa sustancia se llega por un camino de ascenso, inverso al propuesto por Porfirio, desde el singular al universal. Para Boecio a cada distinción del pensamiento le corresponde algo en la realidad. Se podría formular la pregunta acerca de: ¿en dónde hay más realidad ontológica?, ¿en la sustancia o en el sensible que conduce a la sustancia llamada universal? La realidad ontológica no se conoce, sólo se conocen singulares con lo cual para Boecio esta pregunta no tiene sentido. Por lo tanto Boecio, a diferencia de Porfirio, tiene una postura *inclusiva* del universal porque no sólo subsiste sino que también es una formación en el pensamiento, *in intellectus*. Porfirio había descartado esta posibilidad porque, según Boecio, no puede aceptar que si el universal es uno pueda estar en varios. Es una incongruencia para el humano pensamiento pensar un «uno-múltiple», porque para estar simultáneamente presente en muchos tendría que multiplicarse o fracturarse con lo cual dejaría de ser lo que se pretende que es: «una unidad» *ante rem*. La pregunta ontológica de Boecio sería entonces ¿cómo lo uno puede ser muchos? Una crítica del vínculo ontológico que surge de esta paradoja entre *universal* y *singular*, *simplicidad* y *multiplicidad*, una distinción ontológica y gnoseológica entre *sustancia* y *universal*. Por lo tanto ha de ser uno u otro, *universal* o *sustancia*, si es sustancia es particular, lo que hace a un individuo ser lo que es, y no puede ser universal, por eso a mayor sustancia se dará menos *universal*, mayor especificidad y viceversa. Para Boecio el universal subsiste y es conocido intelectivamente. No hay un conocimiento ontológico del universal, es un conocimiento a partir del sensible que se concibe con la inteligencia porque Boecio está, como dijimos, en un camino de ascenso del singular sensible al «universal» inteligible por medio de una actividad intelectual. Entonces, las «cosas» para Boecio tienen un modo de ser conocidas *in re*, existe universal siempre y cuando existan individuos singulares. Boecio trata de mostrar que el universal es una formación del pensamiento en la medida en que es conocido.

De haber tenido acceso al *Libro Z* de la *Metafísica* de Aristóteles, posiblemente Boecio se habría evitado algunas discusiones, porque en él, el estagirita, dice que el «universal» nunca puede ser sustancia y en los *Analíticos segundos*, afirma que el hombre tiene la percepción del singular, pero la aprehensión intelectual del universal,

por lo tanto la interpretación de Boecio del universal está en concordancia con Aristóteles y no con Porfirio.

Ahora bien, ese elemento común, totalizador, que permite distinguir géneros y especies, fue dado, según se entiende en el medioevo, por Dios. Fue Él quien determinó géneros y especies y quien tiene su sentido por excelencia. Con lo cual alcanzar a Dios es alcanzar el sentido absoluto de toda la creación. Dios es el universal que está a la base de todo ser, proceder y devenir. Entonces, la reprensión que el gramático le hizo a Otloh habría sido, desde todo punto de vista, injusta y por este motivo, Otloh, le increpa a que modifique, censure y enmiende otros nombres y palabras que se hallan en sus escritos que estén usados de modo diferente a como la dialéctica enseña, si es que puede encontrarle errores.¹⁶

Tal vez sí se pueda debatir la interpretación de Otloh sobre la tercera persona *él, ella, aquel, aquella*. Desde su pensamiento el término «persona» –en terminología de Boecio y, por lo tanto de Aristóteles– es aplicable a todo tipo de realidad, porque dice que lo emplea para «nombrar o mostrar no importa qué cosa». Con esta aplicación, Otloh está transitando tres órdenes: el físico, el metafísico y el del lenguaje, porque la mente humana organiza el conjunto de datos que puede observar en la realidad, piensa sus características, les otorga un significado, un nombre y una clasificación que puede expresar a través de categorías lingüísticas y esto es lo que eleva a universal. Pero esta formación del «universal» acarrea un problema gnoseológico porque será necesario determinar si ese término «universal» porta consigo, en la aplicación a un ente particular, conocimiento o no. O sea, Otloh quiere saber si al decir «persona» se le está dando un contenido gnoseológico a aquello a qué o a quién se le aplica. Si al decir «persona» la palabra ya tiene en sí el significado o es una mera palabra vacía que adquiere significado cuando se adjudica a determinada realidad. Para Otloh, este universal adquiere su significado al término de su construcción y se aplica a entes en los que se ha observado esta cualidad, por eso «persona» es «aquella» fuente, agua... o mirada, en cuanto centro al que se le puede atribuir una acción.

«Cuando al pronombre gramatical y al verbo le atribuyen tres personas, como: Yo, tú, él, y leo, lees, lee, de éstas, la primera y la segunda persona propiamente convienen a la sustancia racional, porque nadie puede decir: Yo; nadie puede entender: Tú, si no es racional. Pero la tercera persona, que se dice: él, ella, ello, puede decirse respecto a cualquier criatura irracional e insensible, como: aquella fuente, aquella agua, aquel río fluye».¹⁷

Por lo tanto las sustancias que el intelecto encuentra presentes en los universales, se albergan en la sustancia de los particulares. Asimismo Otloh analiza que el término «persona», en cuanto concepto universal, se aplica a varios individuos con características diferentes, ya sean racionales, irracionales o divinas. Otloh hace la distinción acerca de que el término «persona» se puede decir como denominación o

¹⁶ *De tribus quaestionibus*, 60C-61A.

¹⁷ *De tribus quaestionibus*, 62 B.

demostración de cualquier cosa, cuando no se realiza la distinción entre la primera y la segunda persona «yo/tu» y se considera a la tercera «él/ella/ello/aquella/aquello» como si también fueran sustancias racionales. Por eso dice que nadie puede decir «yo» o «tu» si no es racional. Pero la tercera persona se le puede aplicar a cualquiera. En este sentido podemos decir que sigue a Boecio, exponiendo la diferencia de aplicación para las tres personas.

Otloh utiliza un nombre, una palabra, en este caso «persona» para designar a quién se refiere el predicado. Con lo cual habría en él un sentido móvil del universal porque puede decir que al *sujeto* «Pedro» le cabe el universal «ser viviente» y también le cabe al *sujeto* «árbol», y también al *sujeto* «Cristo», pero no al *sujeto* piedra. Con lo cual expresa que los universales pueden ser aplicados a varios individuos de diversa especie y que, un «universal», no es sólo una distinción lógica aplicada a un ente, sino gnoseológica y ontológica, porque necesitamos saber qué es en este caso «ser viviente» para poder ser aplicada a otros individuos o «personas» como los llama Otloh. Esta distinción es establecida por una especie de vínculo ontológico entre la realidad individual, cualquiera que sea, y la realidad ontológica, en este caso, siguiendo con el ejemplo: «ser viviente». Otloh tuvo razón y siguió a Boecio en cuanto a que un término al ser «universal» sólo designa los elementos de un individuo singular que posee en común con otros individuos particulares, y que ese término que designa las características comunes a varios individuos, puede ser, por lo tanto, aplicado a varios *sujetos*, que es como entendemos que Otloh utiliza esta palabra *sujeto* para referir el sustrato que contiene los *accidentes* (dicho en terminología aristotélica). No es un universal *ante rem* sino *in re* porque hay una realidad a la que le corresponde determinada distinción de pensamiento. Aristóteles decía que nada del universal expresa una sustancia, porque el universal no lo es. Aristóteles, en el capítulo 2 de su *Perì Hermeneias*, afirma que «el nombre es un sonido vocal significativo por convención», «porque ningún nombre lo es por naturaleza, sino cuando se convierte en símbolo». Συμβόλαιον indica tanto señalar, presagiar, como interpretar, significar, conjeturar, sospechar. Por lo tanto, al utilizar un nombre aparece junto a él, el sentido de mediación, de señalamiento.

Aquí emerge la incógnita, la «duda» acerca de lo que el hombre hace cuando nombra, enuncia, afirma, etc. Como expone Aristóteles en el capítulo 3 de su *Perì Hermeneias*: «Pues ni siquiera “ser” o “no ser” es un signo de la cosa real, ni aún si dices meramente “lo que es”; pues por sí mismo no es nada; pero significa, señala cierta composición que no puede pensarse sin los componentes». En consecuencia, el «vocablo», «nombre», «palabra», está ligado al sentido, a su significación que es una convención, una interpretación generalmente aceptada, las «palabras no designan por sí mismas», son un *enigma*, algo para descifrar, *hermeneia*. Quienes sostienen que designan la esencia de la cosa elaboran «formalismos», una consideración estática de su uso basada en la «abstracción» en lugar de basarse en la «designación». Se mantiene así la incógnita sobre el sujeto –creado e iluminado por Dios en su posibilidad cognoscitiva–, en su relación con la cosa. Una conjetura como leemos en el Génesis sobre el acontecimiento de la creación. Dios creó el mundo con todos sus habitantes y el hombre Adán los nombró en una mediación comprensiva de la acción divina

semantizada conjeturalmente por el hombre. La conjetura es una función simbólica que realiza el sujeto cuando intenta comprender para dar sentido a su entorno y a sí mismo. Esta significación conjetural reconocida por Otloh, le aporta un conflicto más porque el deseado sentido unívoco se escabulle al no poder especificar lo que el «nombre Dios» señala, el desconocimiento es total porque se trata de atrapar el sentido en el momento de su expresión teofánica lo que también es imposible; con lo cual Otloh se queda sin verdad absoluta y con una verdad resultado de un análisis exegético amparado en una cierta confianza en las Escrituras sustentada en su accionar dialéctico.

Entonces, la reacción de Otloh hacia el dialéctico, deriva en un ataque a la filosofía y nos redirige a una realidad física, sensible, que nos distancia de la realidad de Dios. La dialéctica *destruye para construir*. Al final del texto, nuestro *amator dubitationis totius*, vuelve a justificarse con marcada ironía porque en la disculpa incorpora la crítica a los escritores eclesiásticos que cultivaron poco la dialéctica:

«Aunque no puedo distinguir según la sutileza del arte dialéctico, pues no he merecido tener conocimiento del mismo, [...] pido que no se desprecie por causa de la rusticidad de mi palabra, porque se sabe que muchos escritores eclesiásticos cultivaron poco la dialéctica, si bien la conocían. Así pues prefirieron revelar los temas espirituales mediante un discurso llano más que por uno oscuro [...] San Jerónimo dice: *Dios busca más bien el sentido que las palabras*. No obstante, por eso deduje de esto que si alguien tal vez me acusa de que sólo puse *cosa* en vez de accidentes, más de uno pone *cosa* en vez, ya sea de sustancia, ya sea de accidentes, reconozca que yo quiero exponer la simplicidad del sentido más que la sutileza de las palabras, y a la vez sepa que en algunos autores así se encuentra como ha sido dicho por mí».¹⁸

O sea, Boecio. Pero Boecio no es Aristóteles sino su traductor y comentarista, por lo tanto el trabajo de Boecio también intenta explicar aquello que desconocía del estagirita.

Nombrar el mundo no conlleva la dificultad que conlleva nombrar a Dios. Por lo tanto, no sólo Aristóteles le inspiró al monje de San Emeramo, sino también algunos neoplatónicos como Dionisio a través de Escoto Eriúgena.

Metáfora, hermenéutica y teofanía

Si bien Dionisio es neoplatónico, utiliza las categorías aristotélicas para señalar la imposibilidad de decir algo de Dios que se pueda aseverar. Para Dionisio al Uno no podía agregársele ningún otro predicado porque hacerlo significaba introducir en él la multiplicidad. Ante la necesidad de calificarlo, se trataría sólo de describir sus manifestaciones, su *teofanía*, porque el Uno está más allá del «ser» y del «pensamiento». De esta manera lo remitimos al «no-ser», aquí surge el problema ¿cómo

¹⁸ *De tribus quaestionibus*, 103A-B.

nombrarlo?, porque todos los nombres implican multiplicidad y anulan otros nombres. Por eso es mejor no decir nada de Él a decir algo porque sería determinarlo. Ninguna de las Categorías del ser explicadas por Aristóteles podrían aplicársele, por eso, la *teología* es *negativa* porque no se puede afirmar nada del ser de Dios y esta imposibilidad, para Dionisio, es la única verdadera. Entonces, si tanto afirmar a Dios como negarlo son válidos, no porque se demostrara una u otra hipótesis, sino, precisamente, porque no se puede demostrar ninguna de las dos porque la ciencia y el lenguaje humanos son insuficientes y Dios no encaja en ninguna de las categorías aristotélicas, por lo tanto, sería una «metáfora» decir que Dios es verdad o no lo es.¹⁹

Si logramos reconocer que estamos ante una «metáfora», necesitaremos del método alegórico como ejercicio hermenéutico. Un ejercicio que permite reconocer que hay un sentido oculto más profundo que no aparece en la primera aproximación. El reconocimiento de ese sentido oculto no conviene a todos los clérigos o monjes dedicados a ejecutar acciones consideradas «crímenes». Era necesario restaurar la pureza de los órdenes monacales y para ello la dialéctica también podía colaborar denunciando las prácticas deshonestas a través del análisis de las falacias de sus discursos, como defensa de las mismas, y llevarlos a la evidencia de sus ímprobables acciones.

El pensamiento de Otloh está irrigado del valioso aporte del irlandés del siglo IX al afirmar que a la investigación racional no se le puede negar el aporte indispensable que brinda a la vida religiosa, entonces, si esa investigación racional tiene por nombre Filosofía, y es imprescindible para la religión, no habría motivos para condenarla. Eriúgena afirma que: «Nadie entrará en el cielo a no ser por medio de la filosofía».²⁰ Y concibe la dialéctica como arte del diálogo y la discusión,²¹ no la entiende sólo como un método fundamentador del pensamiento y el discurso humanos, sino que le permite la estructuración de la misma naturaleza y su vida.

La dialéctica sigue siendo el ámbito en el cual se espera hallar la verdad de Dios. En este sentido, no todos pudieron ver en ella la mejor herramienta para que la verdad religiosa fructificara porque, en el mismo momento que el pensamiento dirigido y reflexivo ordena el mundo por el buen razonamiento y afianza la fe, lo desordena al mostrar su intrínseca complejidad. De esta manera la dialéctica aparece como una ciencia normativa del proceso mental para alcanzar la verdad a través de la *hermeneia* que, como sostiene Aristóteles, es la interpretación de la frase. Por lo tanto, la palabra/frase es un «enigma», algo para descifrar.

Durante mucho tiempo sobrevino la confusión acerca de si la dialéctica correspondía a un arte, una ciencia o una disciplina. Posiblemente desde su uso y contenido pudo satisfacer a las tres denominaciones. Fue el arte de conducir bien el razonamiento, de elaborar fructuosas y adecuadas relaciones. Fue una ciencia porque pro-

¹⁹ *Periphyseon* I, 14, 461 B-C.

²⁰ Eriúgena: «Nemo intrat in coelum nisi per philosophiam», en *Annotationes in Marcianum Capellam*, 57, 15; pp. 64-23.

²¹ *Periphyseon*, V, 4, 869A.

porcionó un método por el cual la razón podía distinguir la verdad de la mentira²². Y también pudo entenderse como una disciplina por cuanto poseía un ámbito de conocimientos específicos. Si se la tomaba como una ciencia con un método por el cual la razón pudiera descubrir la verdad absoluta, la dialéctica –como adelantamos– amenazaría a otros saberes pudiendo establecer un estándar de verdad independiente de las Escrituras y de la divina revelación, desafiando las enseñanzas tradicionales de la fe. Este sería el sostén para muchos de opinión antidialéctica. Como esta ciencia no puede alcanzar ese estándar de verdad, porque Dios es inefable, algunos pensadores cristianos como Otloh, la critican, precisamente, cuando quienes la aplican no reconocen los distintos niveles de significación en el texto sagrado y buscan sólo uno.

Quienes aceptan la dialéctica en conjunción con la revelación, denotarían un larvado reconocimiento de equidad gnoseológica. Sin embargo, se busca la unidad de criterio en una disciplina para que cumpla los requisitos de ser considerada «perfecta».

No obstante, en ese periodo posiblemente haya sido cuando más el cristianismo, sin quererlo en algunos casos, defendió a la razón. Porque, aunque parezca contradictorio, es dentro mismo de la tradición eclesiástica donde deliberadamente se va ejerciendo un análisis de los testimonios y argumentos para alcanzar a conocerlos con la mayor profundidad posible, ya sea para rechazarlos o para que perduren. Para este ejercicio de refutación de testimonios, cuando se quiere hacer sin aplicar la autoridad como verdad, es necesario argumentar aplicando razonamientos que permitan mostrar su ineptitud y es importante saber cómo hacerlo, porque el error en su aplicación puede conducir al resultado contrario. Este es el reconocimiento de una razón que Otloh permite y enseña su uso a los monjes. En el *Libro de los proverbios*, que fue escrito como un manual para la formación de los jóvenes monjes, escribe que no hay nada más excelente en el mundo, porque les permite distinguir la verdad de la mentira. Afianza esta aprobación al decir que los monjes ignorantes en estas artes no deberían ser recibidos en ninguna orden.²³

Otloh se esmera en realizar una lectura que no contradiga las Escrituras. La interpretación correcta sigue estando en manos de «sabios», y aunque a él se lo tenga por tal, sabe que no lo es, y que posiblemente no lo sea ningún hombre porque nadie puede alcanzar el conocimiento certero de Dios y de su palabra.

En cuanto al conocimiento de la obra de Aristóteles, tenemos noticias que Notker Labeo, abad de San Gall muerto en 1026, tradujo al alemán y comentó las *Categorías* y el *De interpretatione* de Aristóteles; la *Consolatio* y el *De Trinitate* de Boecio; a Marciano Capella, Virgilio, Terencio y otras obras y autores. Escribió sobre retórica y música y escribió un *Tratado de las artes liberales* a partir de extractos tomados de Alcuino.²⁴ De esta manera y con su aporte, el siglo XI renueva la tradición carolingia retomando el estudio de los clásicos, su literatura y la lógica. Un legado

²² Ver Agustín: *De doctrina christiana* 2.32.

²³ *Liber Proverbiorum*, 306C.

²⁴ Parain, p. 1270.

muy valioso que permitió engrosar las bibliotecas de Montecasino, Freising, San Emeramo, San Gall, etc.

Consecuentemente no nos asombra el desarrollo y rescate de las artes liberales, y su ubicación en los programas oficiales de la educación monástica durante este periodo. Los pensadores que se nutrieron en las artes no quedaron atrapados en ellas sino que se dedicaron en conjunción a la exégesis bíblica.²⁵ Estos estudios permitieron un mayor desarrollo de la historia y la hagiografía, el martirologio y las *catenae*.

Conclusión

Muchos pensadores coinciden en poner en juego sus conocimientos del arte dialéctico para dilucidar cuestiones teológicas,²⁶ y a la vez proclamar la necesidad para todos los hombres de la Iglesia de estudiar las disciplinas profanas para conocer mejor las Sagradas Escrituras. Para ello fue indispensable la preservación del conocimiento antiguo. La simpleza de Dios no se manifiesta unilateralmente a la mente humana, sino a través de diferencias y contradicciones que podrían comprenderse como las manifiestas teofanías de Dios. Las contradicciones que hallamos en el mundo y en los seres humanos sería reflejo de los sentidos contrapuestos de las Sagradas Escrituras. Si la dialéctica consiguiera determinar la verdad y el sentido unívoco absoluto, entonces se generaría un peligro para el poder del momento si éste buscara dominar desde el temor y la ignorancia. Por ello Otloh acepta convivir con tal ambigüedad que comprende por la propia imposibilidad de abarcar a Dios y que impide, de alguna manera, la implementación de la creencia por la fuerza.

Entre todos los pensadores del siglo XI que utilizaron provechosamente la dialéctica, como Gerberto de Aurillac, Roscelino o Berengario de Tours, podemos decir que muchos de ellos la consideraron tan importante como para enunciar la inversión de la dependencia de las ciencias y ser la filosofía la que surgiera de la conjunción entre teología, entendida como reflexión sobre la fe revelada, y lógica, porque la discusión de esas cuestiones exigía el análisis y elaboración de conceptos que le dieran expresión. Por esta coexistencia podemos hablar sin temores de una Filosofía Medieval que se expresa, también, en la aplicación de la dialéctica en el culto.

Desde tiempo atrás se sostenía que no había que encontrar solamente el sentido literal de la Sagrada Escritura y echar de menos el sentido espiritual o alegórico:

«Todas estas cuestiones tienen, según la dialéctica, una sola interpretación, pero de acuerdo con el uso de la Sagrada Escritura se presentan de varias maneras, ya sea algunas veces como pide la dialéctica, y otras veces de otro modo. Por eso, también san

²⁵ Ewig, p. 274.

²⁶ A la lista de autores que no han renegado del uso de la dialéctica, agregamos: Pascasio Raberto (+860), Servato Lupo (+862), Ratramnio de Corbie (+ ca.868), Godescalco de Orbais (+ ca. 870), Henrico de Auxerre (+908), nombres que aparecen citados por la mayoría de los historiadores consultados.

Agustín, doctísimo tanto en las letras seculares como en las divinas, en el libro de las *Retractaciones*, no se avergonzó de confesar que él se había equivocado en aquello que, según algunos, alguna vez había escrito, que las cosas sensibles debían de interpretarse solamente de las cosas corporales. Las cosas sensibles son, dijo, propias del sentido y de la mente».²⁷

Creemos habernos introducido en algún aspecto del problema planteado desde el conocimiento que se tenía del estagirita a través de algunos desarrollos conceptuales del monje de Ratisbona. Las contradicciones están en su mano. Alaba y utiliza, a la vez que busca destruir, la cultura pagana cuya desaparición implica la pérdida de un conocimiento que había sido parte del nacimiento del cristianismo y fuente para su propio pensamiento. Algunos monjes y autoridades estaban convencidos que esos desarrollos del entendimiento no eran los correctos porque hablaban de otros dioses, no citaban la Escritura y sus libros enseñaban a conducir la mente por unos derroteros que llevarían a la destrucción de la fe. Afortunadamente, los monasterios por los que Otloh había pasado habían tenido huéspedes ilustres, poseían grandes bibliotecas en cuyos anaqueles estaban todos los libros, de índoles diversas, que podían conseguir. Una diversidad que se une al deseo de saber de Otloh y le genera reflexiones que lo conducen a unas dudas que no abandonará. Su imagen del mundo fue bastante diferente, luchó para que cada hombre fuera docto e interpretara desde sí. De esta manera pudo salvar el uso de las artes al distinguir entre ellas y su aplicación. Es decir, la mala aplicación de las artes es lo que hace, no Otloh, sino otro que le impulsa: el demonio. En el caso de la aplicación de la dialéctica, su defensa estaría en concordancia con la *capitular* de Carlomagno, que pedía el desarrollo de todas las ciencias y la corrección de los libros sagrados cuyas copias tenían errores y distorsionaban el pensamiento del autor y del lector.

Otloh, entre otros pensadores del siglo, usó el discurso aristotélico a través de Boecio y otros florilegios como «técnica» de reconocimiento de la dificultad en el «enlace» entre un sujeto y sus predicados.

Bibliografía

Aristóteles: *Categorías; De interpretatione*. Madrid. Tecnos. 1999. Introducción, traducción y notas de Alfonso García Suárez, Luis M. Valdés Villanueva, Julián Velarde Lombrana.

Boecio: *Liber de persona et duabus naturas contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae romanae*. PL 64. París. Jacques-Paul Migne. 1850. Columnas: 1338C-1341B y 1342C-1343C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey. 1995.

²⁷ *De tribus quaestionibus*, 60B.

Ewig, Eugen: «L'Aquitaine et les Pays Rhénans au haut Moyen Âge». En *Cahiers de Civilisation Médiévale. Xème.-XIème. siècles*. Université de Poitiers. Centre d'études supérieures de civilisation médiévale. Année 1. Numéro 1. 1958. pp. 37-54.

Histoire de la Philosophie. I. París. Encyclopédie de la Pléiade. 1969. Direction Brice Parain.

Iohannis Scotus Eriugena: «*Periphyseon*» (*De Divisione Naturae*). *Liber Primus et secundus*. Edición crítica colección *Scriptores Latini Hibernia*. Dublín. Edited by I. P. Sheldon-Williams. L. I, 1978. L. II, 1983.

Otloh de San Emeramo: *De doctrina spirituali liber metricus cum aliis diversi generis carminibus*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 263A-297A. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Otloh de San Emeramo: *Dialogus de tribus quaestionibus*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 59-103B. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Otloh de San Emeramo: *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 29A-58C.

Otloh de San Emeramo: *Liber proverbiorum*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 299B-338A. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Porfirio: *Isagoge*. Madrid. Tecnos. 1999. Introducción, traducción y notas de Alfonso García Suárez, Luis M. Valdés Villanueva, Julián Velarde Lombrana.

Tertullianus, Quinto Séptimo Florente: *De praescriptione*. PL II.