

El siglo XI y la Filosofía en el lenguaje

The eleventh century and Philosophy in Language

Susana Beatriz Violante

Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

Resumen

El siglo XI es para muchos pensadores y estudiosos el amplio marco en el que va a acentuarse el enfrentamiento del cristianismo con la cultura clásica y, paradójicamente, donde ocurre el afianzamiento de la Filosofía, más específicamente, la Filosofía del Lenguaje, para encontrar a la filosofía “en el lenguaje” y continuar indagando en la relación entre pensamiento-palabra-cosa. En este afianzamiento colaboró la incorporación del estudio de las Artes Liberales que favorecen una actitud crítica ante las verdades de la fe ahora en conflicto por el avance en la querrela de las investiduras y el nicolaísmo. Esta compleja y contradictoria situación provoca posturas de aceptación/rechazo hacia la dialéctica según sea su utilización. No obstante el enfrentamiento entre dialécticos y antidialécticos no se pudo impedir la expansión de la dialéctica.

Palabras Clave

Dialéctica/antidialéctica – Filosofía – Duda – Universal – Interpretación.

Abstract

The eleventh Century is to many thinkers and scholars the general contexts where the confrontation between Christianity and classical culture will be made more noticeable. Paradoxically, it's in this Century where the consolidation of philosophy arose, specially the Philosophy of the Language. Its goal is to find philosophy in the language and keep investigating the relationship between thought, word and thing. The study of the Liberal Arts was a factor in this consolidation. This discipline contributed to encourage a critical thinking on the truths of faith, then, in conflict due to the advance of action for the investitures and the Nicolaitanism. This situation caused complex and contradictory attitudes of acceptance and rejection toward the dialectics depending on their use. However, the quarrel between dialecticians and anti-dialecticians couldn't prevent the dialectic expansion.

Keywords

Dialectic/undialectical – Philosophy – Doubt – Universal – Interpretation.

Introducción

Este escrito se bifurca en dos cuestiones: 1. La necesaria utilización de la filosofía por los pensadores del periodo en sus divergentes aspectos; y 2. La filosofía que surge de los posteriores análisis hacia los pensadores. La pregunta que emerge es ¿qué Filosofía hacemos cuando “hacemos” Filosofía?

Para ello me basaré en algunos autores del siglo XI dado que para muchos pensadores y estudiosos es un amplio marco en el que va a acentuarse el enfrentamiento del cristianismo con la cultura clásica y, aunque parezca paradójico, donde la Filosofía se afianza en la forma de la Filosofía del lenguaje para encontrar a la filosofía en el lenguaje, con esta última frase intento referirme a la argumentación que utilizan los pensadores para dar cuenta del resultado de sus análisis.

Si bien no hay un abandono de la Filosofía como forma de vida, se va profundizando en una filosofía más técnica en cuanto al uso de la disertación, la argumentación y el análisis de los escritos y su significación. Para ello será necesaria una mayor preparación y un abandono del analfabetismo por parte de los monjes y de quienes quieran practicarla.

El apelativo “Filósofo” se aplica en este siglo XI a quienes se sienten atraídos por la actividad intelectual del uso de la razón y no se detienen en el solo principio de autoridad¹. Sobre esta cuestión trataremos de un modo controvertido teniendo en cuenta que el estudio de las Artes Liberales y las ricas bibliotecas que poseían los monasterios, colaboraron en el despliegue intelectual a través del uso de la Dialéctica que representa tanto a la razón pensante, colaboradora de la fe, como al fundamento del saber pagano que la cuestiona.

Los representantes dialécticos son muchos y no por ello van en contra de los principios de fe. Por ejemplo: Anselmo de Parma; Papías el Vocabulista; Berengario de Tours; Gerberto de Aurillac; Roscelino; Bernoldo de Constanza; Otloh de San Emeramo; Gerardo de Czanad; Juan de Fécamp o Lanfranco. La mayoría de ellos ha visto influenciada su postura por la lectura de Lucano, Séneca, Terencio, Juvenal, Cicerón, Marciano Capella, Aristóteles –a través de Boecio–, Platón a través de sus intérpretes, que colaboraron en el desarrollo de una actitud crítica. Esta compleja y contradictoria situación provoca posturas de aceptación/rechazo de la Dialéctica según sea su utilización. Por esto la relación con la Filosofía es muy fluctuante y la podríamos sintetizar en dos posturas elegidas con total arbitrariedad.

¹ J. Leclerq, *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, 39-79.

Anselmo de Canterbury

Una pregunta inquisitiva para realizar es ¿por qué algunos estudiosos siguen llamando al siglo XI, el siglo de Anselmo? ¿Cuáles serían los móviles que condujeron a muchos medievalistas a mantener esta valoración? Si tomamos algunas generalidades de su pensamiento encontramos que el arzobispo intenta por todos los medios a su alcance eliminar la duda acerca de la existencia de Dios y los principios del credo a partir de la elaboración de una noción de verdad única a la que se llega por un solo camino: el de la fe. Este motivo lo constituye tanto en un dialéctico dogmático como en un antidialéctico, si tenemos en cuenta su base aristotélica a la vez que se complementa con el quiebre de lo que fue el pedido agustiniano acerca de qué es primero: ‘¿Entender para creer o creer para entender?’², que en Anselmo adopta un solo término, ‘la fe en busca del entendimiento’, como afirma al final del Proemio³ junto al deseo de escribir lo que había encontrado elevando su espíritu a la contemplación de Dios, excluyendo todo lo que se interpusiera en su hallazgo, anulando, de este modo, la riqueza en la combinación de los contrarios. El célebre argumento⁴ no puede reducirse a su intención de introducirse en la piel del dialéctico y demostrar la existencia de Dios sin el uso de la fe, ya que su fe lo acompaña durante todo el desarrollo. Anselmo comienza el Capítulo II afirmando:

Por lo tanto, Señor, tú que das el entendimiento a la fe, concédeme el comprender, en cuanto lo creas de provecho, que tú existes, como creemos, y eres eso que creemos. Y en verdad creemos que tú eres aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado.⁵

Coloca la creencia en “Dios” en primer lugar y continúa diciendo que ‘es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado’. Dios es el inicio del argumento

² Agustín de Hipona, *Sermones*. Biblioteca de Autores Cristianos. 2005. Introducción y notas Pío de Luis Vizcaíno. Sermón XLIII.

³ *Aestimans igitur quod me gaudebam invenisse, si scriptum esset, alicui legenti placiturum, de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quaerentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum. Et quoniam nec istud nec illud, cuius supra memini, dignum libri nomine aut cui auctoris praeponeretur nomen iudicabam, nec tamen eadem sine aliquo titulo, quo aliquem, in cuius manus veniret, quodam modo ad se legendum invitarent, dimittenda putabam: unicuique suum dedi titulum, ut prius Exemplum meditandi de ratione fidei, et sequens Fides quaerens intellectum diceretur. Prosligion, proemio.*

⁴ Entendemos que es un “argumento” demostrativo por parte de Anselmo sobre la necesaria unidad de esencia y existencia que se da solamente en Dios y que, quien lo niegue, entiende lo que niega, porque no puede negar lo que no comprende, por lo tanto, toda la obra intenta demostrar el error del insensato.

⁵ Anselmo, *Prosligion*, c.II: *Quod vere sit Deus. Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.*

para llegar a Dios en tanto inabordable por la razón pero, no obstante, punto de partida irrenunciable para que el incrédulo crea en lo que no cree: “Dios”. De acuerdo con nuestra lectura, nos resulta indudable que es un argumento de fe, y en esto coincidimos con E. Gilson cuando sostiene: ‘Esta prueba parte de la idea de Dios que nos es suministrada por la fe y termina en la inteligencia de este dato de fe “Creemos que Dios existe como creemos...”’⁶

Anselmo no enseña la dialéctica *in voce* sino *in re*, como los *antiqui*; para él la verdad del singular está garantizada de antemano por la verdad de Dios que es una patencia del intelecto y ataca a las nuevas formas de pensar porque pensar cosas nuevas sería desviarse de la verdad. Para los *moderni* la realidad es *in verba* y no *in re*. El monje Gaunilo le disputa esa verdad cuando sostiene que, para que el argumento sea válido, primero hay que probar que Dios existe para después mostrar que tiene “X” cualidad porque si el argumento solo es válido para el ser infinito, entonces los seres finitos no sirven de evidencia deudora de su existencia. Para Anselmo la *significatio* es la connotación conceptualizada y la *appellatio* es la designación de los términos con los que distinguirá los ámbitos de análisis lógico para el único ser infinito en el que coinciden esencia y existencia. El *Proemio* y el capítulo I de *Proslogion*, refieren su camino interior: *in interiori homini habitat veritas* hasta el *fides quaerens intellectum*. Dudar es debilidad de la “fe”, preguntar por la verdad de la fe es para el arzobispo negar la existencia de Dios y explicar qué es la “fe” es explicar a Dios. Es imprescindible el argumento que elimine la duda y que instale la evidencia en la universalización de lo que cree verdadero. Anselmo refuta a Gaunilo apelando a que el que le rebate no es un insensato hacia quien habló, sino un cristiano que habla en favor del insensato, de modo que nos quedamos sin acceder a la argumentación que Anselmo habría elaborado de haberlo increpado un “insensato”⁷. El siguiente fragmento señala la imposibilidad de ser incrédulo, Epístola Ic:

Que nadie, por consiguiente, penetre en las oscuridades de las cuestiones religiosas más que después de haber adquirido en la solidez de la fe, la gravedad de las costumbres y de la sabiduría, no sea que recorriendo con ligereza imprudente los innumerables rodeos de los sofismas, se vea enlazado en algún error tenaz.

El argumento ¿es dialéctico? O ¿es circular? Sostenemos que es dogmático porque no acepta que le refute nadie que no haya adquirido la solidez de la

⁶ E. Gilson, *Filosofía en la Edad Media*, 241 y siguientes.

⁷ Aunque Anselmo considere que el opúsculo lo dirige hacia el insensato, no tenemos noticias de que algún incrédulo lo haya leído y le haya respondido.

fe. De este modo Anselmo pone a la filosofía al servicio de la teología⁸ en el modo de argüir. Pero no lo siguen todos los pensadores cristianos, para Tomás o Abelardo no es así, para ellos la filosofía se basta a sí misma y no es necesario el argumento *a priori*. Anselmo dice instalarse en la teología negativa y ciertamente lo hace porque nos habla de un profundo extrañamiento de Dios, de un escabullirse, de una ausencia que encorva al hombre impidiéndole enderezarse a causa del humo del pecado que enturbia la visión de Dios⁹.

Otloh de San Emeramo

En el mismo siglo y anterior a Anselmo encontramos a Otloh¹⁰ que acepta la duda porque considera que hombre y duda van de la mano para el sujeto que filosofa. La carencia de la duda indica, necesariamente, perfección, una perfección inaccesible para el ser humano. La narración de Othloh se centra en la autoridad de la reforma benedictina y en la prudente aplicación que le da la dialéctica¹¹. De este modo, permite que nos introduzcamos en el uso que se hacía “de” y “con” las palabras en este s. XI. La lectura pormenorizada de su obra *De suis tentationibus*, nos muestra cómo su amor por la lectura y el conocimiento van comprometiendo su vida, como vemos plasmado en las hesitaciones que sufre. Otloh lucha contra el avance de la dialéctica porque los monjes, abades, cardenales, la utilizan con fines espurios que tienen que ver con sus propias fechorías morales. Esta compleja y contradictoria

⁸ Si bien no fue el propósito del presente escrito analizar el célebre argumento, no lo podemos ignorar porque nos permite señalar que, al tiempo que Anselmo pretende eliminar la duda sobre la existencia de Dios, unos años antes otro autor sostuvo que la duda era imposible de eliminar por ser connatural a la especie humana.

⁹ En cuanto a la imagen de Anselmo de que el hombre permanece encorvado a causa del pecado, es necesario comprender el concepto de “rectitud”, enderezarse para poder mirar hacia arriba, erguirse, buscar a Dios en las alturas y hallar la plenitud.

¹⁰ Othlonus Sancti Emmerammi Ratisponiensis, monje benedictino nacido en Freising, Alta Baviera, hacia 1010. Provenía de una familia noble. Educado en los monasterios de Hersfeld y Tegernsee, fue adscrito al *scriptorium* y allí, siendo aún niño, aprendió a escribir a escondidas. Fue enviado a Francia en 1024. Regresó a Baviera donde se desempeñó como canónigo y copista. En 1032 Othloh contradujo el deseo paterno y cuando logró superar la hesitación, se hizo monje en el monasterio de San Emeramo. Atribuyó su conversión a una terrible visión que tuvo después de haber leído a Lucano y haberse dejado influir por la literatura pagana. Fue maestro de la escuela monástica y responsable eclesiástico de San Emeramo entre 1052 y 1056. Redactó muchas obras espirituales como resultado de sus crisis. Sus viajes lo llevaron a Montecasino (probablemente antes de 1049). En 1062 se retiró del monasterio de San Emeramo a causa de los enfrentamientos que había tenido con el abad y pidió asilo en Fulda. En 1067 regresó a San Emeramo, retomó sus actividades de estudio. Compuso veintitrés obras y murió en 1070 o 1073. Realizamos esta síntesis de su vida por ser un autor poco y mal citado.

¹¹ En los *Dialectici* encontramos un mayor desarrollo semiótico basado en la retórica y en lo que hoy comprendemos como Filosofía del lenguaje.

situación le provoca una postura de aceptación/rechazo de la dialéctica y aquí es importante señalar el trabajo errático de algunos estudiosos del periodo como es el caso de E. Gilson, con este autor que, en su texto *Filosofía en la Edad Media*, describe a Otloh sosteniendo una postura rígida, antidialéctica, basada en una manifiesta desconfianza hacia todo lo que no fuera Teología y tradición. Es extraño que refiera un comentario del benedictino donde señala que la ‘Filosofía puede ser interesante para un laico pero que no ofrece el menor interés para un monje’, junto al fragmento donde Otloh llama ‘peritos a los versados en Sagradas Escrituras antes que en Dialéctica’ y que no cite la obra ni el párrafo en el que aparecen estos conceptos que corresponden a *De tribus quaestionibus* 60B. Por este fragmento descontextualizado lo considera ‘un antidialéctico más firme que Manegold de Lautenbach¹² o Gerardo de Czanad, para quienes la aplicación de la Filosofía a la Teología era peligrosa y condenable’. En nuestra indagación consideramos que Gilson no lo contrasta porque posiblemente se basó en la obra de Endres¹³. Ciertamente Otloh les sugiere a los monjes: ‘Evita los libros que ofrecen los conocimientos carnales para que puedas sentir las palabras de los libros sagrados.’¹⁴. En *De Doctrina Spirituali* critica el mal uso de la dialéctica y pregunta quiénes son Platón, Sócrates, Aristóteles que al valerse de ella le llevaron a padecer tan terribles visiones¹⁵. Acusa a los monjes que aplican la ciencia diciendo que eran:

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 Boecio más que a los santos escritores.¹⁶

Pero en el *Liber proverbiorum*, que es un manual para la formación de los jóvenes monjes, dice que no hay nada más excelente en el mundo que la dialéctica, porque les permite distinguir la verdad de la mentira y afirma que los monjes ignorantes en estas artes no deberían ser recibidos en ninguna orden¹⁷. En su obra *De tribus quaestionibus* podemos observar la utilización de algunos conceptos tomados de Aristóteles a través de Boecio¹⁸ en relación con los

¹² E. Gilson, *Filosofía en la Edad Media*, 29 y 221. La única mención que encontramos sobre Otloh de San Emeramo en este autor.

¹³ J. Endres, “Otlohs von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik”, 44-52 y 173-184.

¹⁴ Otloh de San Emeramo, *De doctrina spirituali liber metricus cum aliis diversi generis carminibus*. En *Patrología Latina*, columnas 263A-297A.

¹⁵ Otloh de San Emeramo, *De doctrina spirituali...*, columna 279 B.

¹⁶ Otloh de San Emeramo, *Dialogus de tribus quaestionibus*, columnas 59-103B.

¹⁷ Otloh de San Emeramo, *Liber proverbiorum*. columnas 299B-338A.

¹⁸ Boecio, *Liber de persona et duabus naturas contra Eutychem et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae romanae*, columnas 1338C-1341B y 1342C-1343C.

variados caminos para alcanzar la verdad, del mismo modo en que la Escritura se presenta al espíritu humano como símbolo y la necesidad de interpretar cuyo resultado es simplemente, verosimilitud, por lo tanto, verdaderos serían todos aquellos discursos que nutrieran a la persona en la perfección espiritual y pregunta si: ‘¿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?’¹⁹ y así agradece y acepta los conocimientos elaborados por los pensadores paganos:

Así como los hijos de Israel al dejar Egipto, despojaron a los egipcios de oro, plata y prendas valiosas y, llevándolos 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 los textos seculares, 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 hicieron muchos padres venerables y santos.²⁰

Los ejemplos abundan y entendemos que más que un rechazo por la dialéctica, Otloh establece lo que podríamos llamar “criterio de demarcación” en la utilización de la sabiduría pagana.

Por lo tanto, intentamos mostrar un ejercicio de análisis que conduce a considerar a los filósofos de primer o de segundo orden, dialécticos o antidialécticos sin analizar, muchas veces, la obra completa y los vaivenes de un pensamiento producto de la lectura de los “prohibidos”. Otloh insiste en la importancia de la obra de todo hombre y busca la edificación personal y de los otros instando continuamente a alfabetizarse y a escribir sus sentimientos más profundos, cualesquiera que ellos sean.

De alguna manera el fin que persigue Otloh es el de la autonomía que reafirme o refute la autoridad. Autonomía interpretativa, creación divina, en la posibilidad de argumentar, por ello la dialéctica no es demoníaca sino que le permite distinguir la importancia de la duda para dirimir entre lo enviado por Dios o por el Demonio. La duda no desaparece con la reflexión sino que es esta última la que le permite reconocer su imperfección. En la propia regla benedictina aparece la obligación de leer y meditar. Por esto Otloh agradece la existencia de estas artes que provienen de Dios y las considera: ‘instrumentos de la ayuda celestial, lecciones para los ignorantes’²¹. Nuestra tesis final al pensar

¹⁹ *De suis tentationibus*, 34D.

²⁰ Otloh de San Emeramo: *Sermo de eo quod legitur in psalmis*, PL 93, 1116B.

²¹ *De cursu spirituali* 218D.

que Otloh ama más los libros que su monacato, la encontramos confirmada en *De suis tentationibus*, en las palabras que adjudica a Dios:

Por la ciencia de las letras que te ha sido concedida²². Pediste también que te fuera garantizado un lugar para ti, en el que tuvieras abundantes libros. He ahí, has sido oído; ahí tienes libros que muestran un dogma que entraña sentidos diversos, en los cuales podrás conocer la vida eterna.²³

Ser monje copista no fue en vano, lo que leyó en el *scriptorium* lo aplica a su interpretación y análisis. En *De suis temptatione* (col. 32), le hace decir al Demonio: ‘¿Piensas *que yerran tantos miles de hombres*, quienes como tú mismo hace poco reconocías, ni procuran observar ni aceptar los documentos de los libros?’ una frase que nos indica la proliferación de incrédulos a quienes, unos años más tarde, se dirigirá Anselmo cuando, a pedido de los monjes del Bec realice la argumentación. Hoy podríamos decir que con esta acción Anselmo acepta inconscientemente que Dios ya no es una evidencia innata para los monjes, porque si lo fuera no necesitarían del solicitado argumento; de ahí la hipótesis de entenderlo como argumento teológico.

Diversidad dialéctica

Estos dos modelos de racionalidad argumentativa, Anselmo y Otloh, nos permitirían distinguir entre quienes están involucrados en una creencia dogmática que les conduce a excluir la duda, amparados en el deseo de alcanzar el conocimiento auténtico, y aquellos que dudan y logran una actitud más flexible, utilizando la fuerza del entendimiento junto a la fe sin negar que también la razón produce dogmas. Como dice Juan Escoto Eriúgena, uno de los inspiradores de Otloh: ‘pues la verdadera autoridad no obstaculiza la razón justa, ni la razón justa a la verdadera autoridad.’²⁴. Encontrando así el equilibrio entre las dos fuentes del conocimiento.

La abundancia y diversidad en los dialécticos se hace presente y con ella la necesidad de priorizar lo espiritual sobre lo material.

Surgimiento de la dialéctica

Tengamos en cuenta que el nombre “dialéctica” llega a los medievales por Marciano Capella al llamar al capítulo IV de su obra *Las bodas de Filología y*

²² Otloh de San Emeramo, *De suis tentationibus*, columna 38 A.

²³ Otloh de San Emeramo, *De suis tentationibus*, columna 35 A.

²⁴ Juan Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*. L. I, 511 c.

Mercurio: “Sobre la dialéctica”; y también por Boecio que tituló “Dialéctica” a un capítulo de su escrito *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*. Podemos sostener que la dialéctica cumple una triple función de ciencia, arte y disciplina. Es el arte de conducir bien el razonamiento, de elaborar fructuosas y adecuadas relaciones. Es una ciencia porque proporciona un método por el cual la razón puede distinguir la verdad de la mentira²⁵. Y una disciplina por cuanto posee un ámbito de conocimientos específicos. Si la consideramos ciencia y ella pudiera descubrir la verdad absoluta, la dialéctica 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. Pese al intento, no pudieron impedir que la dialéctica se expandiera a partir de la lógica veritativa que colabora en la síntesis de los resultados en la discusión de posiciones disímiles o la utilización del comentario, ya con las primeras formas enciclopédicas: por ejemplo Guillermo de Conches o Bartolomé el Inglés que lo favorecen a partir de la recolección de las fuentes, formando una *catenae* que permite organizar las cuestiones disputadas. La crítica y la justificación no soportan la sola alusión a la autoridad de las Escrituras o de los Santos Padres, sino que urge una explicación verosímil que atienda a una multiplicidad de posibilidades de cuestionamiento. Aparece la *Summa*, en tanto género expositivo y demostrativo que jerarquiza el saber a través de una distinción en cuestiones, respuestas y objeciones. Es un periodo en el que se duda de todo y los temas son abordados desde el condicional, las frases comienzan con *si...* si pasara esto entonces podría pasar esto otro... Se abre paso la especulación y hay que expresarse con proposiciones que permitan varias respuestas, o varios caminos para alcanzar la verdad. De este modo, los llamados *Moderni* fueron perseguidos por pretender este mayor desarrollo semiótico basado en la retórica y en lo que hoy comprendemos como Filosofía del lenguaje y se reaviva la cuestión de los universales en una búsqueda de esa verdad que correrá el riesgo de analogarse a posturas sofisticas criticables porque permitirán la aparición de ciertos maestros de dialéctica que sólo buscan fama y no el análisis esclarecedor de los enigmas del discurso.

Los filósofos y el principio de autoridad

Berengario de Tours (1000-1088)²⁶, ha sido tratado como hereje y su teoría de errática al mostrar una profunda preocupación científica (en sentido de

²⁵ Ver Agustín De Hipona, *De doctrina christiana*, 2.32.

²⁶ Berengario acude a la escuela de Chartres donde es discípulo de Fulberto, pero es en Angers donde desarrolla su pensamiento y su fama.

búsqueda), y convertir en una gran disputa sus argumentos sobre la Eucaristía –en la que interviene Lanfranco²⁷– al introducir el cuerpo y la sangre de Cristo en la Eucaristía como *signo*. Cristo está en la Eucaristía conforme se lo piensa y concibe, en ese sentido es Cristo la Eucaristía, pero niega la transubstanciación en el sacramento ya que éstos son la forma visible de Dios invisible, dogma fundamental en ese momento. El propio Berengario sostiene que es necesario anteponer la razón a la autoridad, pues solo quien no es capaz de alcanzar la verdad con la razón se conforma con la autoridad²⁸. Berengario representa la nueva posición dialéctica explicando el dogma en una búsqueda de argumentos que no devengan de una autoridad sagrada sino de un pensamiento que permita afianzar el dato revelado desde aquello que acerca al hombre a Dios y que no reniegue del conocimiento como pecaminoso sino que lo valore en tanto divino, porque es en la dialéctica donde se dará la verdad de Dios.

Por otro lado Lanfranco (1005-1089), maestro de *Trivium*, mostró una actitud moderada en relación a la Dialéctica. Al igual que Otloh centra la crítica en el mal uso que algunos hacen de ella. Sospecha de los límites infranqueables del Arte Liberal porque ‘la sirvienta no ha de dar órdenes a la ama’²⁹. El conocimiento lógico que Lanfranco posee de Aristóteles y de los universales, le permite realizar análisis lingüísticos que ponen en aprietos a sus interlocutores, ya sea por la disputa directa o a través de epístolas, pero cuando se dirige a cuestiones que involucran al mediador Cristo, la disputa cede en favor de la autoridad. Por su parte, no acepta la postura de Berengario y continúa respondiendo desde la autoridad sagrada, sin hacer llegar la disputa al supuesto.

A partir de este tipo de argumentación hoy designaríamos a Berengario como “racionalista”, “dialéctico”, en lo personal prefiero destacar que fue “filósofo”, un oficio que disgustaba a Lanfranco pero que él mismo ejercía en sus argumentaciones. La filosofía “en” el lenguaje dado que la influencia que Lanfranco recibe de Porfirio a través de Boecio, como de Cicerón y de Platón no la oculta, más bien la dignifica. Sus argumentos, sustentados en el principio de autoridad son muy valiosos, sin embargo, el valor mayor ha sido puesto por algunos medievalistas ortodoxos, en haber sido maestro de Anselmo.

Pedro Damiano (1007-1072), reformador de la iglesia, rechaza a los filósofos Platón, Pitágoras, Nicómaco, Euclides, en sus investigaciones físicas, cosmo-

²⁷ Lanfranco: *De Corpore et Sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem*, c. VII, Migne, PL: Tomo CL, columna 416D.

²⁸ Ver Berengario contra Lanfranco, *De Sacra Caena in Berengarii Turonensis Opera*.

²⁹ Lanfranco, *De Corpore et Sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem*, c. IV, columna 407A.

lógicas, matemáticas... sin embargo su análisis solo surge a partir de la lectura profunda de cada uno de ellos. Nuevamente la filosofía está en el lenguaje que utiliza para rebatir a los filósofos pero que sin embargo es negado. Nos han dejado de Pedro la frase en la que considera que el hombre no necesita de la filosofía y si así fuera Dios la habría creado³⁰, invalidando, de algún modo, todo conocimiento que no tenga su origen en Dios, de este modo estaría más cerca de lo que propondrá Anselmo que de la propuesta de Othloh, siendo que varios estudiosos lo han acercado a este último. La propuesta de Pedro Damiano, radica en que la razón no puede adjudicarse la capacidad para alcanzar la verdad, la fe sí. Pareciera que se renuncia a la ciencia, al saber, a la búsqueda, nosotros consideramos que no es así porque ese discurso, en apariencia dogmático, tiene un sustento racional, de lo contrario no se comprendería y mucho menos se adheriría a él. Entonces, como sostienen Othloh y Berengario: ¿para qué Dios nos dio la capacidad de conocer? La respuesta sigue hoy en suspenso y genera otras cuestiones ¿conocemos algo con certeza?

Dialéctica y hermenéutica

Estos serían algunos de los argumentos que permitieron la aparición de diversas formas de incredulidad a la vez que hicieron emerger una importante crisis espiritual cuyas consecuencias aún hoy analizamos.

Tanto *dialécticos* como *antidialécticos*, parten del pensamiento de Aristóteles a través de las obras conocidas en el Siglo XI, la *Logica Vetus* y el pensamiento de Agustín de Hipona y su ‘entender para creer o creer para entender’³¹. Estos dos modos de utilizar el pensamiento argumentativo se instalan en una particularidad del diálogo cuestionando aspectos ontológicos que permitirían argumentar, contraponer y enfrentar posturas. Tanto la actitud que anula toda posible diferencia entre el pensamiento y la realidad, al modo de Parménides, o aquella que, apelando a un uso del lenguaje replegado sobre sí mismo, quebraría la necesidad de equiparación entre pensamiento, palabra, realidad, mantienen la incógnita sobre la posibilidad cognoscitiva del sujeto –creado e iluminado por Dios–, en su relación con la cosa abriendo a una posible significación conjetural. El deseado sentido absoluto se escabulle ¿qué es lo que señala el “nombre”? ¿Qué señala el nombre “Dios”? El desconocimiento ¿es total? Porque el accionar dialéctico “destruye” para “construir”.

³⁰ Ver Pedro Damiano, *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*.

³¹ Siendo las obras más leídas de Agustín: *De Doctrina Christiana*, *De trinitate*, *Confessiones*, *De civitate Dei*.

El hombre medieval

En *L'Homme Medieval*³², Le Goff busca 'describir y explicar al hombre medieval con la ayuda de las realidades económicas, sociales, mentales e imaginarias en la unión estructurada desde la cual la mayoría de los historiadores comprenden hoy la historia.' De esto último se trata: analizar cómo comprendemos ese siglo hoy. Hemos ejemplificado con Gilson (podríamos agregar a Endres, Cappuyns, Fortuny y a nosotros mismos) la elaboración de un mito, algunas veces erróneo, sobre un autor al confiar en un determinado estudio y no contrastarlo. De este modo vamos perfilando características de una época cuyas dimensiones se expanden hasta nuestros días.

El mundo no desapareció a lo largo del siglo XI como algunos esperaban, pero generó una profunda práctica filosófico-religiosa de búsqueda y cuidado de sí en el ejercicio de la confesión y en la expresión de lo vivido. El monje se cuida mucho para que no penetre el demonio en su alma y llegar a perder, de este modo, el cuidado de Dios que es quien piensa por su bien y lo protege. De esta manera la confesión, en tanto admisión, alcanza una función de salvaguarda y participa en esta perspectiva en la lucha contra las herejías.

Incorporación de la Hermenéutica

La hermenéutica podemos entenderla como una técnica, un arte, cuya aplicación puede llevar a modificar la "verdad" y el "conocimiento". El verbo griego *Hermeneuein* se lo hace significar: 'declarar, anunciar, esclarecer, expresar, interpretar y traducir', para llevar a la comprensión de un texto o una sentencia oscura y enigmática de los dioses u Oráculo. Al dios griego Hermes, mensajero del Olimpo, intérprete de los oráculos de Delfos y especialista en robar y mentir, se le atribuye el origen del lenguaje y la escritura, de la comunicación y el entendimiento humanos. La hermenéutica es, entonces, la relación con la ciencia o técnica involucrada en la interpretación de textos religiosos o filosóficos, especialmente las Sagradas Escrituras; sus signos y su valor simbólico se relaciona con la búsqueda de lo oculto, lo secreto, lo no

³² *L'Homme Médiéval*. Sous la direction de Jacques Le Goff. UH: L'univers Historique. Seuil. Roma 1987. París 1989. 442 páginas. Autores: Franco Cardini, Enrico Castelnuovo, Giovanni Cherubini, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, Bronislaw Geremek, Aron J. Gurevich, Christiane Klapisch-Zuber, Jacques Le goff, Giovanni Miccoli, Jacques Rossiaud, André Vauchez. Las traducciones del italiano al francés fueron realizadas por Monique Aymard; las traducciones del ruso al francés, por Jean-Jacques Marie; y las del polaco al francés, por Joanna Arnold-Moricet. La traducción de los fragmentos que reproducimos está a cargo de la autora de esta nota.

accesible ni público, lo que sólo se revela a un grupo de elegidos que estén más allá de la comprensión simple.

La hermenéutica, entonces, pretende descifrar el símbolo, el significado oculto detrás de la palabra, la exégesis, las complejidades del lenguaje. Así también, a decir de Ricoeur, la hermenéutica es ejercicio de la sospecha al introducirse en el vacío existente entre el lector o escucha y el pensamiento, escritura, actitud o habla del disertante. También tiene un fin pedagógico para que cada persona elabore, invente o aprenda a utilizar los medios más apropiados para conseguir la comprensión o intelección de lo que llamamos realidad. De este modo encontramos que la realidad no deja de ser el resultado de una interpretación, en todo tiempo, aceptadas o rechazadas.

Cabría preguntarnos qué relación podemos establecer entre interpretar y mentir, los tratados de semiótica sostienen que no se puede saber si hacemos un uso auténtico o inauténtico de los signos –por no alcanzar la verdad y la objetividad únicas en la demostración de una relación necesaria entre palabra y cosa–, entonces nuestros discursos no serían más que robo y mentira.

El pensamiento en perspectiva denunció cómo el pensar crea un modelo semiótico que se puede interpretar al descubrir sus reglas de uso y también falsar. La razón filosófica siempre interpreta a partir de la experiencia vivida, personal y comunicada. No puede recurrir a un modelo normativo estereotipado aplicable mecánicamente a una vida que actúa y es blanco de acciones muchas veces imprevistas. Los seres humanos intentamos comprender la complejidad e inefabilidad de la serie de relaciones significativas que nos constituyen³³. Por esto, necesitamos comprender lo singular en lo cosmovisional para fortalecer nuestra posibilidad de autonomía.

Considero que el filósofo ha de meditar sobre el sentido que se le da a un concepto para aceptar las dudas y reflexionar en vistas a la comprensión de su vida. Estas percepciones se presentan como un juego gestáltico al que cada *yo* le va dando un ordenamiento que no es totalmente individual porque, en este ejercicio de significar el mundo juegan su trampa los sentidos dados en el devenir histórico del que cada *yo* forma parte, central y teleológica de una historia.

Hoy podemos sostener que la “objetividad” es imposible y con ella imposible el “conocimiento”, porque no hay resultado definitivo, sino conjeturas corroboradas, cambiantes y por lo tanto: ilimitadas. Imposibilidad que

³³ Ver J. Fortuny, *Pragmática de la ciencia filosófica. Notas para la discusión.*

conocemos pensada desde los griegos, los medievales, los místicos y los modernos. Interpretar para desinterpretar, para poder abrirnos a nuevos modos de comprendernos y significarnos, ante esto considero que no hay excusas, no hay salvoconductos, no hay salida.

Frente a este tipo de argumentos no nos extraña que se mantenga el trato de “herejes” para quienes intentaran dar una explicación diferente, aunque no negaran a Dios, pero que afirmaran la necesidad de estudiar ciencias profanas para entender mejor las Sagradas Escrituras. Lamentablemente hoy nos vemos privados de algunos de sus argumentos porque muchos escritos fueron destruidos.

Una posible conclusión

La ortodoxia filosófica ha colaborado en mantener en primera línea a algunos pensadores del Medioevo en desmedro de aquellos que, considerados menores, elaboraron argumentaciones que tal vez hubieran cambiado en algo la historia de los prejuicios, puniciones, herejías y hogueras. Estimo que fue el uso de la Filosofía el que les ha permitido estudiar, leer, escuchar, pensar, escribir, y hacerlo por sí mismos.

En un análisis pormenorizado de lo que va insinuándose en los monasterios vemos, entre los propios monjes, cómo surgen disputas en relación con la autenticidad de los datos tradicionales, la forma en que se aplica y explica la doctrina, las observancias de la regla, la práctica institucional. En definitiva lo que podríamos comprender como una imperceptible modificación del concepto de “verdad” que va gestando este siglo XI al aceptar la duda, la ignorancia, la incapacidad para alcanzar el absoluto, y esto es lo que fortalece el ejercicio de atenderse a sí mismos.

Hemos intentado mostrar los distintos tipos de racionalidad a partir de la aceptación o rechazo de lo que cada uno de los filósofos nombrados va entendiendo por “filosofía” y que muchas veces aparece como controversia, búsqueda, inquietud, entre “razón” y “fe”, como lucha por instaurar un principio de autoridad basado en aquello que se cree verdadero. De este modo vamos necesitando y buscando “puntos de encuentro”, “cómplices”, “apóstoles” y es aquí donde la Filosofía se transforma en *historia de repeticiones* o *historia de intocables* cuando no se permite modificar la interpretación canónica sobre el relato de un autor, las verdades irrenunciables, incuestionables.

Nuestro trabajo como lectores interpretantes sería el del desciframiento de la estructura que el enunciado genera, su desconceptualización, provocando una ruptura de la atadura con el concepto, con la autoridad. Criticamos el sentido de la revelación como fórmula espejada entre palabra y cosa, y la pseudo

creencia en que su sentido es inmutable. El lenguaje no lo entendemos como conjunto de rótulos, sino una organización semiótica, que va más allá de sí mismo, en su propia expresión y va construyendo sus propios significados a medida que se va expresando.

Por lo dicho y no dicho el siglo XI es un siglo que está plagado de interrogantes aún por indagar y no es “solamente” el siglo de Anselmo³⁴.

³⁴ Gilson en *Filosofía en la Edad Media*, capítulo “La filosofía en el siglo XI”, párrafo ‘III Anselmo de Cantorbery’, comienza escribiendo: ‘En San Anselmo de Cantorbery encontramos al primer gran filósofo que la Edad Media produjo después de Juan Escoto Erígena.’

Bibliografía

Anselmo, “*Monologion*”. “*Proslogion*”. “*Epistola de Incarnatione Verbi*”. “*Cur Deus Homo*”. En *Obras completas de San Anselmo*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1952. Edición Bilingüe. Introducción, versión castellana y notas teológicas por el P. Julián Almeida.

Aristóteles, *Aristótelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, Berlín, 1831-1870, por August Immanuel Bekket: *Categorías*, 1a; *De interpretatione*., 16a. *Aristótelis*. También en *Recognovit brevique adnotatione critica instruit L. Minio-Paluello*. Oxonii: Clarendoniano, 1966. Colección Scriptorum Classicorum Biblioteca Oxiniensis. Y en *Tratados de Lógica (Organon)*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, según las normas de la B.C.G. Traducción revisada por José Montoya. Madrid. Editorial Gredos. 1994.

Banniard, Michel, “Vrais aveux et fausses confessions du IXe. au XIe. Siècle: vers une écriture autobiographique?”. En *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge*. Roma. École française de Rome. 1986.

Berengario de Tours, *De Sacra Caena* en *Berengarii Turonensis Opera S/D 1834* (Consultada en biblioteca de la Universidad de Barcelona).

Boecio, *Liber de persona et duabus naturas contra Eutychem 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.

Dümmler, Ernst, «Über den Mönch Othloh von St. Emmeram». En *Sitzungsberichte der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin. 1895.

Endres, Josef, “*Othlohs von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik*”, En *Philosophisches Jahrbuch* 17. 1904.

Fortuny, Francisco J., *Anselmo de Cantorbery, pensador de la modernidad*. Barcelona. K.A.L. Universidad de Barcelona. 2003.

Gäbe, Sabine, *Othloh von St. Emmeram <Liber de temptatione cuiusdam monachi>*. Untersuchung, kritische Edition und Übersetzung. Bern. Peter Lang. 1999.

García Junceda, J. A., “Dialécticos y teólogos. Ámbitos de suficiencia de la razón en el siglo XI”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense. Tomo V, 1985. pp. 173-238.

Gilson, Étienne, *Filosofía en la Edad Media*. Madrid. Pegaso. 1946.

Gilson, Étienne, *La servante de la théologie*. En “*Etudes de Philosophie médiévale*”. Fac. 3, Strasbourg, 1921.

Lanfranco, *De Corpore et Sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem*, c. VII, Migne, PL: Tomo CL.

Leclercq, Jean, *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge*. Roma, 1961.

Leclercq, Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. París. Ed. du Cerf. 1957.

Le Goff, y otros, *L'Homme Médiéval*. UH: L'univers Historique. Seuil. Roma 1987. París 1989.

Magnavacca, Silvia, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. Madrid-Buenos Aires. Miño y Dávila editores. 2005.

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, *De suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*. Obra de Othloh, monje benedictino del monasterio de San Emeramo de Ratisbona. Zamora. Ediciones Monte Casino. 2007. Traducción de Santiago A. Bazzano, estudio preliminar de Susana B. Violante.

Otloh de San Emeramo, *De doctrina spirituali liber metricus cum aliis diversi generis carminibus*. En Patrología Latina, Tomo 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.

Pedro Damiano, *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, PL Tomo 145.

Resnick, Irvén, "Litterati, Spirituales, and Lay Christians according to Otloh of St. Emmeram". *Church History*. Volumen 55. Número 2. Junio 1986.

Vinay, Gustavo, "Otlone di santi Emmeram ovvero l'autobiografia di un neurótico", en *La storiografia altomedievale*, 10-16 aprile 1969, 1. Spoleto. 1970.

Violante, Susana B., Tesis Doctoral Duda y dialéctica en *De suis tentationibus* de Otloh de San Emeramo. <http://www.tdx.cat/TDX-0322110-092259/> - <http://www.tesisenred.net/TDX-0322110-092259/>. Edición Biblioteca Universidad de Barcelona.

Violante, Susana B., "Mundos Posibles. El ego medieval". En: *Teoría y Práctica Psicoanalíticas*. XIII Jornadas de Investigación. Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata. Gráfica Brown. 2006.