

**Roberto Hofmeister Pich and Andreas Speer (eds.), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought, A Tribute to Kent Emery, Jr.*, Leiden / Boston, Brill, 2018, 832 pp. ISBN: 9789004376281 Cloth: €149**

Reseñado por JUAN JOSÉ HERRERA  
 Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, AR  
 jjherrera@unsta.edu.ar

Este volumen lleva el mismo título del congreso celebrado en la Universidad de Notre Dame, entre el 27 y 29 de julio de 2014, en honor a Kent Emery, Jr. Con motivo de su setenta aniversario, colegas y amigos quisieron rendirle un tributo por su enorme e indiscutible contribución en el campo de la filosofía, la teología y la mística de la Edad Media. Emery, que formó parte del Consejo Editorial de *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* durante más de veinte años y fue editor del *Bulletin de Philosophie Médiévale* de la SIEPM (2002-2017), dedicó sus investigaciones a la naturaleza del alma humana; las teorías medievales del conocimiento, autoconocimiento y conocimiento de Dios; la contemplación del alma y su unión con Dios; la relación entre filosofía y teología; los modos místico y escolástico de la teología. Entre los autores que más estudió se encuentran Dionisio Carujano, Enrique de Gantes y Duns Scoto (para más datos véase su *curriculum vitae* en las pp. xx-xxx).

Los veinticuatro trabajos recopilados en este homenaje están distribuidos en siete partes: «Conceptual Approaches», «Struggling with Philosophy», «Understanding Theology», «The First Known», «Meister Eckhart's Legacy», «Mystical Theology and Contemplation», «Prospects of the Second Scholastic». Cada uno de ellos pretende mantener un vínculo, al menos general, con las temáticas y autores preferidos de Emery. La densidad del libro y el espacio disponible para nuestro objetivo nos impiden dar cuenta de su contenido en forma detallada. Por eso, sin dejar de mencionar todos los ensayos, nuestro comentario destacará solo uno de cada sección. De esta manera el lector podrá hacerse una idea, aunque sea acotada, de la amplitud y riqueza de la obra.

La primera parte, que consta de cinco artículos, muestra cómo la filosofía y la contemplación, desde los inicios de la Edad Media, estuvieron estrechamente unidas y configuraron una comprensión del conocimiento filosófico como sabiduría. Los estudios pertenecen a Stephen Gersh, «Les notions de puissance et d'harmonie chez Porphyre» (pp. 21-40); Christian Trottmann, «La philosophie comme considération, la contemplation et ses moyens selon Bernard de Clairvaux» (pp. 41-78); Andreas Speer, «Contemplation and Philosophy: A Historical and Systematic Approach» (pp. 79-107); William Courtenay, «The Two 'Late Middle Ages'» (pp. 108-128); Georgi Kapriev, «Die scotische Unterscheidung von Essenz und Energie bei Georgios Scholarios und die inneren Quellen der palamitischen Tradition» (pp. 129-154). La contribución de Speer subraya que el carácter contemplativo de la filosofía perduró hasta el siglo XII, en íntima conexión con la noción de sabiduría como fundamento epistemológico. Dentro del pensamiento cristiano, fue

precisamente un enfoque sapiencial el que puso los misterios de la fe al alcance del esfuerzo filosófico. Ejemplo elocuente de esa etapa es el tratado boeciano *De sancta trinitate*. De allí que se pueda hablar de un modelo unificado de teología en el que la metafísica ejerce la actividad intelectual más elevada cuyo objeto es la esencia divina. Sin embargo, desde el siglo XIII, la distinción de dos saberes teológicos, en base a objetos formales bien definidos, puso de manifiesto la limitación noética de la contemplación filosófica frente a los privilegios de una teología entendida como ciencia subalternada a la ciencia de los bienaventurados. Tomás de Aquino (*Super Boetium De trinitate*, qq. 5-6), movido por la epistemología y la teoría del conocimiento de Aristóteles, aparece como el principal impulsor de este cambio de paradigma en el que la finalidad humana, la *visio Dei*, supera decididamente la capacidad de la razón natural. Desde otro ángulo, Buenaventura, Enrique de Gantes y Dionisio el Cartujo rechazan la noción de una teología unificada y prolongan la idea agustiniana de que solamente el conocimiento teológico contempla las realidades eternas, mientras que la filosofía queda restringida al ámbito de las cosas temporales (*De trinitate* XII y XIV). Eckhart, por su parte, deja de lado la distinción tomasiana de las dos teologías basándose en la unicidad de la fuente y raíz de la verdad. Todo esto explica, según Speer, que la contemplación como ideal filosófico se haya ido debilitando con el tiempo y que en la actualidad algunos la consideren un remanente anacrónico.

La segunda sección cuenta con los ensayos de Carlos Steel, «What a Philosopher May Learn from Theologians. Albert the Great on the Principles of Movement in Humans (*De anima* III, 9-11)» (pp. 157-177); Silvia Donati, «Dreams and Divinatory Dreams in Albert the Great's *Liber de somno et vigilia*» (pp. 178-215); Steven Marrone, «Thomas Aquinas, Roger Bacon and the Magicians on the Power of Words» (pp. 216-231); Bernardo Bazán, «Can It be Proved, Following Thomas's Philosophical Principles, That the Human Soul is Naturally Incorruptible?» (pp. 232-275); Bernd Goehring, «Henry of Ghent on Knowledge, Remembrance, and the Order of Cognitive Acts: The Problematic Legacy of Thomas Aquinas» (pp. 276-290). Como vemos, estos autores abordan tesis filosóficas sobre la naturaleza y las potencias del alma humana. En algunos casos las relacionan con modos particulares de conocer como la adivinación y la magia, y en otros con algunas cuestiones teológicas como el conocimiento del alma separada después de la muerte. El trabajo de Carlos Steel, por ejemplo, pone de manifiesto la manera en que Alberto Magno, buscando una comprensión filosófica más profunda de la acción humana, integra a la propuesta de Aristóteles una serie de principios discutidos en un contexto teológico. En efecto, según el Filósofo, los principios del movimiento de los humanos son dos: el deseo y el intelecto práctico. También puede decirse que son tres, si se divide la fantasía del intelecto como principios aprensivos distintos, o incluso cuatro, si se distingue el deseo sensible de la voluntad como apetito racional. En el siglo XIII, luego de comentar esta enseñanza, Alberto añade una digresión en *De anima* III, 9-11, que trata sobre los principios del movimiento planteados por los teólogos. Esos principios son: la *synderesis* (hábito innato de los primeros principios de la moralidad, cuyo origen se encuentra en el estoicismo), la *conscientia*, el *liberum arbitrium* (del que Alberto discute sólo en sus trabajos teológicos o en alguna digresión «según los teólogos»), la *ratio superior* y la *ratio inferior* (distinción de origen agustiniano), la

*sensualitas*, el concupiscible y el irascible (distinción de origen platónica en el orden del deseo sensible). Diez años antes, el maestro de Colonia había mencionado la mayoría de estas potencias en el *De homine*, siempre como principios de la acción estudiados por los santos, pero sin coordinarlos con los establecidos por la psicología moral aristotélica. La integración de ambos listados aparece en el *De anima*, al identificar distintas disposiciones en cada una de las potencias aprensivas o apetitivas. En relación con el intelecto menciona la *synderesis*, la *conscientia*, la *ratio superior* y la *ratio inferior*, y explica el papel de cada una en la acción humana concreta. En el orden de la voluntad, facultad de todas las facultades, ubica el *liberum arbitrium* (poder libre regulado por la razón deliberativa). La *sensualitas*, por su parte, no es una potencia única sino una combinación de potencias, una capacidad para aprender a través de los sentidos lo que es agradable o no, y reaccionar inmediatamente para perseguir o evitar un objeto sin estar dirigido por la razón. En los seres humanos existe, en el campo de la sensualidad, una primera tendencia a los actos pecaminosos, los cuales, si no cuentan con el consentimiento de la razón, quedan a nivel del pecado venial. Con esta digresión, Alberto muestra que los principios propuestos por los teólogos constituyen un complemento esencial e incluso un perfeccionamiento de la enseñanza de Aristóteles. Ese pasaje también permite comprobar que la distinción entre teología y filosofía es, en Alberto, menos radical de lo que piensan algunos investigadores contemporáneos.

La tercera parte del volumen cristaliza en su conjunto dos ideas fuertemente arraigadas en Emery: estudiar la filosofía medieval sin limitarla al ámbito de la Facultad de Artes e impulsar investigaciones que combinen catalogación y edición crítica de fuentes y textos medievales. Los títulos de esta sección son los siguientes: Gordon Wilson, «The Parts of Henry of Ghent's *Quaestiones Ordinariae (Summa)*» (pp. 293-315); Mikołaj Olszewski, «A Thomist Facing the Challenge of Henry of Ghent. An Edition and Study of Distinction 2 from James of Metz's *Commentary on Book I of the Sentences*» (pp. 316-341); Chris Schabel, «James of Metz's *Lectura on the Sentences*» (pp. 342-426, seguramente el trabajo más extenso del volumen); Stephen Brown, «Peter Aureoli's Various Uses of Averroes to Illustrate the Sapiential Character of Declarative Theology» (pp. 427-440). Nos detenemos en este último estudio que muestra cómo Auriol reformula, en el contexto filosófico de Aristóteles y Averroes, la noción de teología declarativa propuesta por Durando de San Porciano (*Commentarium in I Sententiarum*, prol, q. 1), y criticada por Gerardo de Boloña (*Summa*, q. 1, a. 1). Según Auriol (*Scriptum super Primum Sententiarum*, prooem., a. 2), la teología declarativa comienza con una proposición de lo que debe ser creído y afirmado por la fe, luego establece las razones para creer ese contenido, resuelve las dudas y explica los términos que la expresan. Quien realiza estas tareas desarrolla un hábito propiamente teológico (que no es ciencia, ni fe, ni opinión). Las características de este hábito, a cuya adquisición se ordenan las conclusiones de los teólogos, los escritos de los Padres y las lecturas y explicaciones de la Escritura, pueden percibirse también en la adquisición de la disciplina filosófica más elevada. El maestro franciscano sigue las reflexiones epistémicas de Averroes al señalar que Aristóteles no siempre buscó la sabiduría o la ciencia en sentido estricto, sino que a veces lo que hizo fue tratar de entender mejor las realidades que no

podía demostrar. En este sentido, los argumentos de los primeros libros de la *Metaphysica* corresponden más bien a una filosofía declarativa; la ciencia demostrativa empieza recién en el libro VI. Todo esto lleva a considerar a Auriol como el artífice de un nuevo capítulo sobre el carácter sapiencial de la teología puesto que reelabora, inspirándose en la filosofía aristotélica, una noción de teología que, en los siglos precedentes al XIII, conectaba a Agustín con Ricardo de San Víctor.

La cuarta sección, bajo el epígrafe «Lo primero conocido», contiene dos artículos, uno de Timothy Noone, «*Primum cognitum at the End of the 13th Century: Raymundus Rigaldus and Duns Scotus*» (pp. 443-476); y otro de Garrett Smith, «*Esse consecutive cognitum: A Fourteenth-Century Theory of Divine Ideas*» (pp. 477-527). Ambos abordan los presupuestos epistémicos de cuestiones metafísicas en las que intervienen dos autores muy apreciados por Emery: Enrique de Gantes y Duns Scoto. En su trabajo, Smith estudia la teoría de la consecución (*consecutio*) planteada en el siglo XIV por el franciscano Jacobo Asculano (*Quaestiones ordinariae* qq. 4-5), para explicar el conocimiento divino de las cosas. Se trata de una teoría vinculada a un antiguo problema aristotélico según el cual dicho conocimiento implicaría una potencialidad que minaría la inmutabilidad del primer motor. La solución que Averroes (*In Metaphysicorum*, XII, 51) asumió de Temistio y de la que se hicieron eco los pensadores posteriores sostiene que Dios conoce las creaturas al conocer su propia esencia. Con su teoría, Jacobo intenta explicar la relación entre ambos órdenes de objetos. Afirma que todo lo que el intelecto divino conoce, lo conoce por su objeto (primario), que es la esencia divina. Las cosas tienen en ella el ser inteligible (*esse intelligibile*). Así, del conocimiento divino de la esencia divina se sigue, como una consecuencia lógica (correlación necesaria), el conocimiento divino de la creatura (*esse intellectum*), que está contenida virtualmente en la esencia. Simplemente por conocer el primero de los términos, el intelecto divino conoce el segundo, sin que eso implique un cambio en Dios. Es importante notar que no hay una causalidad real del intelecto divino respecto del ser inteligible de las creaturas, cosa que sí ocurre a nivel del intelecto agente en el hombre. La *consecutio* es, en todo caso, una relación de dependencia esencial sin mediación causal. Si bien Jacobo elimina la fase (o instante lógico, o movimiento) en el conocimiento divino de las creaturas que aparece en las posiciones de Enrique de Gantes y de Duns Scoto, detrás de su teoría se encuentra no solamente la distinción de Enrique (*Quodlibet* IX, q. 2) entre objetos primario y secundario del intelecto divino, y la distinción de Scoto (*Quodlibet* q. 15, a. 1) entre producción real y metafórica del ser inteligible en el conocimiento humano, sino también la práctica de ambos autores de describir el conocimiento divino teniendo como modelo el proceso cognitivo del hombre (con todas las desviaciones que ese procedimiento puede acarrear). Cabe señalar, finalmente, que el principal crítico de la teoría de Jacobo fue Guillermo de Alnwick (*Quaestiones de esse intelligibili* qq. 2 et 4), de la misma orden franciscana.

El volumen dedica su quinta sección al legado teológico y filosófico de Meister Eckhart a través de los trabajos de Jan Aertsen, «More Than One Eckhart? The Parisian Eckhart and the 'Opus tripartitum'—The Need for a More Homogeneous Picture of His Thought» (pp. 531-559); Alessandro Palazzo, «Eckhart and the Power of Imagination» (pp.

560-583); y Loris Sturlese, «*Locutio emphatica: Argumentative Strategies in Meister Eckhart's German Sermons*» (pp. 584-596). La contribución de Palazzo busca promover la figura de Eckhart como filósofo de la naturaleza poniendo el acento en sus reflexiones sobre el poder de la imaginación. Eckhart, generalmente, reinterpreta las cuestiones relativas a la naturaleza en un nivel superior de significación. Por eso los diferentes aspectos de la relación entre la mente y el cuerpo (imaginación materna, efectos psicósomáticos, adivinación, etc.), se encuentran frecuentemente en sus comentarios bíblicos o en sus predicaciones (*Expositio Libri Genesis, Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem, Sermo Paschalis*, etc.). Pero, en ese tipo de textos, las consideraciones sobre la imaginación no se circunscriben a las interpretaciones de los Padres, como Agustín o Jerónimo, sino que beben principalmente de Avicena. Así, por ejemplo, los pasajes del *Liber de anima* IV,4, y *De animalibus* VIII,7, son citados para ilustrar los efectos psicósomáticos de los pensamientos, emociones e imágenes. Según el filósofo musulmán, hay cambios que no se producen por las acciones materiales o las pasiones, o sea debido a las interacciones de sus elementos, sino por las formas imaginativas que existen en el alma humana. Este influjo de la mente (causalidad intelectual) encuentra su explicación en la superioridad metafísica del alma respecto del cuerpo. En resumen, Palazzo pone de manifiesto que las elucubraciones eckhartianas sobre la imaginación, sus efectos en el mismo sujeto y el poder de la mente para actuar en cuerpos externos (fascinación) deben ser interpretadas a la luz de la filosofía aviceniana y en un amplio marco neoplatónico.

Algunas cuestiones relativas a la teología mística y a la contemplación son abordadas en la sexta sección por Stephen Metzger, «*The Tractatus de mistica theologia* by Ioannes de Indagine, O.Cart. († 1475)» (pp. 599-674); y Daniel Hobbins, «A Newly Discovered Recension of Gerson's *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt: Evidence for Gerson's Reading of De imitatione Christi?*» (pp. 675-701). Metzger realiza un excelente análisis del tratado *De mistica theologia* de Johannes Brewer (Ioannes de Indagine), monje cartujo del siglo XV, que ofrece una comprensión intelectualmente rigurosa y sofisticada de la teología mística, la cual culmina en la unión afectiva con Dios por el amor. Luego de exponer la biografía de Johannes e informar acerca de su notable producción literaria, Metzger se detiene en el *De mistica theologia*, brindando detalles históricos de su elaboración, su composición interna, sus fuentes, etc. Esta obra, que es deudora en varios aspectos de Hugo de Balma, Jacobo de Jüterbog y Juan Gerson, concibe la contemplación en sintonía con la opinión tradicional, es decir, como conocimiento experimental y sabroso perteneciente al afecto del alma, que excede todo conocimiento obtenido por medio del raciocinio (filosofía), y que es superior en todo sentido a la teología dispensada en las escuelas y universidades (teología escolástica). La teología mística de Johannes asume la tríada dionisiana de las vías purgativa, iluminativa y unitiva para alcanzar su principal objetivo, que es la unión con Dios. En el orden intelectual, adhiere a la distinción de Ricardo de san Victor entre *cogitatio*, *meditatio* y *contemplatio*, operaciones a las que sigue el rapto místico en el que el alma abandona el cuerpo y es abrazada por el amor divino. Estas operaciones requieren obviamente la ayuda de Dios, es decir, una iluminación sobrenatural. Pero, paradójicamente, la realización más acabada de la vida mística tiene lugar en la ignorancia,

porque el objeto y el conocimiento obtenido están más allá de los límites del razonamiento discursivo. Es así como el hombre satisface plenamente su inclinación natural a la más alta sabiduría. Los últimos capítulos de esta obra, a semejanza de otros textos del mismo género, brindan un listado de veinte ejercicios prácticos que disponen al monje para la teología mística.

Para la última sección, los editores reservaron tres estudios sobre la Segunda Escolástica. Se trata de los trabajos de Roberto Hofmeister Pich, «Alfonso Briceño O.F.M. (1587-1668) on John Duns Scotus's Metaphysical Groundworks of Theology: The Controversies on Infinity» (pp. 705-738); Alfredo Culleton, «Antonio Ruiz de Montoya's *Firestone of Divine Love (Sílex del divino amor)*: The Spiritual Journey of a Jesuit among the Guaraní» (pp. 739-748); Guy Guldentops, «Hyacinthe de Chalvet on Beauty - Keeping Up Anti-Scholastic Appearances» (pp. 749-779). El artículo de Hofmeister Pich estudia la continuidad y el desarrollo de la metafísica y la teología filosófica de Duns Escoto en uno de los autores más importantes del escolasticismo colonial de Latinoamérica, el chileno Alfonso Briceño. Para eso explora particularmente la concepción de infinitud divina expuesta en la *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*. En esta obra, Briceño presenta una doctrina metafísica de Dios y define cuáles son los verdaderos fundamentos de la teología. En primer lugar, propone un examen general de la esencia y de los atributos de Dios: unidad, verdad y bondad. Señala también los atributos que son propios de la sustancia intelectual: conocimiento, voluntad y afecto (el tratamiento de los dos últimos fue postergado para una segunda parte de las *Controversiae* que nunca llegó a publicarse). Pero advierte que los atributos se distinguen de los modos, pues aquellos son perfecciones puras que se predicán de Dios desde las creaturas, mientras que estos no se encuentran en las cosas sino que son las afecciones más singulares de naturaleza divina. En la teoría de los modos divinos, la infinitud juega un papel central ya que todos los otros modos (inmensidad, inmutabilidad, eternidad, etc.) son connotaciones suyas, en la medida en que indican la negación de la finitud de la esencia divina. Como se sabe, el concepto de infinito es decisivo en la metafísica de Escoto porque es el mejor instrumento conceptual para pensar esencialmente a Dios y porque ofrece, desde la disyuntiva infinito-finito, la primera y más fundamental división ontológica de la realidad. En la *Controversia V*, Briceño asume algunos aspectos de la enseñanza escotista de la infinitud y plantea nuevos problemas y orientaciones. Hofmeister Pich destaca este pasaje y analiza los tres puntos del debate. Primero, la comprensión de la infinitud como tal según la doctrina escotista y su confrontación con la perspectiva tomista. Segundo, cómo debe ser entendida la infinitud si es esencialmente predicada de la naturaleza divina y de los atributos. Tercero, si todas las propiedades en Dios y específicamente las personas divinas son formalmente infinitas. En fin, este sobresaliente ensayo deja planteada la necesidad general de seguir investigando cómo fue estudiado el escolasticismo medieval e ibérico en las instituciones académicas de la colonia y cómo el escolasticismo colonial fue capaz de hacer importantes contribuciones a y más allá de esas tradiciones.

El ambicioso volumen que hemos comentado puede ser visto como el tributo más importante a la distinguida vida académica de Emery, ya que no solamente testimonia con

una calidad inigualable la variedad de sus temas preferidos y la irradiación de las figuras medievales a las que prestó más atención, sino que también refleja la amplitud de su espíritu, abriendo nuevas perspectivas de investigación sobre tradiciones, autores o problemáticas de la Edad Media. Además, al ofrecer textos y no solamente estudios, colma las expectativas del lector especializado y satisface los requisitos de excelencia de este tipo de publicaciones. Véanse, por ejemplo, las ediciones de Iacobus Metensis, *Quaestiones in I librum Sententiarum*, d. 2, qq. 1-2 (por Olszewski, pp. 330-341); Raymundus Rigaldus, *Quaestiones disputatae*, qq. 1-3 (por Noone, pp. 458-476); Iacobi de Aesculo, *Quaestio ordinaria* 4 (por Smith, pp. 510-527); Ioannis de Indagine, *Tractatus de mistica theologia* (por Metzger, pp. 636-674). Al final de nuestro recorrido, encontramos tres índices que completan y facilitan su empleo: uno de códigos, otro de primeros libros impresos, y otro de nombres. Por todo lo expuesto, la obra editada por Roberto Hofmeister Pich y Andreas Speer resulta, sin ninguna duda, de máximo interés para los expertos en el pensamiento medieval.