

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 39 Vol. I
Enero-Diciembre 2012

Filosofía



UANL®



Dr. Jesús Áncer Rodríguez
Rector

Ing. Rogelio G. Garza Rivera
Secretario General

Dr. Ubaldo Ortiz Méndez
Secretario Académico

Lic. Rogelio Villarreal Elizondo
Secretario de Extensión y Cultura

Dr. Celso José Garza Acuña
Director de Publicaciones

Lic. Alfonso Rangel Guerra
Director del Centro de Estudios Humanísticos
Editor responsable

Mtro. Francisco Ruiz Solís
Corrección de estilo y cuidado editorial

Lic. Juan José Muñoz Mendoza/Lic. Claudio Tamez Garza
Diseño

Lic. Adriana López Montemayor
Distribución nacional e internacional

Humanitas, Año 39, N° 39, Vol. I. *Filosofía*. Enero-Diciembre 2012. Fecha de publicación: abril 30 de 2013. Revista anual, editada y publicada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Domicilio de la publicación: Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, piso 1º, Av. Alfonso Reyes, No. 4000 Nte., Col. Regina, Monterrey, Nuevo León, México, C.P. 64440. Tel. + 52 81 83294000 ext. 6533. Fax: +52 81 83 29 40 00 ext. 6556. Impresa por la Imprenta Universitaria, Ciudad Universitaria s/n, C.P. 66451, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México. Fecha de terminación de impresión: 24 de mayo de 2013. Tiraje: 500 ejemplares.

Número de Reserva de Derechos al uso exclusivo del título *Humanitas* otorgada por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091012392000-102, de fecha 10 de Septiembre de 2009. Número de certificado de licitud de título y contenido: 14,909, de fecha 16 de agosto de 2010, concedido ante la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. ISSN: 2007-1620. Registro de marca ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial: 1,169,990.

Las opiniones y contenidos expresados en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores.
Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier forma o medio, del contenido editorial de este número.

HUMANITAS

ANUARIO

CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS DE LA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Director Fundador

Agustín Basave Fernández del Valle

Director

Alfonso Rangel Guerra

Jefe de la Sección de Filosofía

Cuauhtémoc Cantú García

Jefe de la Sección de Letras

Alma Silvia Rodríguez Pérez

Jefe de la Sección de Ciencias Sociales

Ricardo Villarreal Arrambide

Jefe de la Sección de Historia

Israel Cavazos Garza

ANUARIO
HUMANITAS 2012

Filosofía

Cuauhtémoc Cantú García
Coeditor

La tradición dialéctica aristotélica en Otloh de San Emeramo¹

Susana Beatriz Violante*

Universidad Nacional de Mar del Plata

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*, encontramos al monje benedictino Otloh de San Emeramo, nacido en Ratisbona en 1010 y muerto en 1070.

La aplicación de la dialéctica a la lectura de los textos sagrados genera ataques que se cruzan, entre dialécticos y antidialécticos, en enfrentamientos que superan el ámbito monacal. El rechazo viene desde muy antiguo en autores como Tertuliano (siglo II-III);² o en la regla de San Benito (siglo V), o en el mismo siglo XI

* Doctora en filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Profesora adjunta a cargo de la asignatura filosofía medieval y seminario de filosofía medieval, en la Universidad Nacional de Mar del Plata.

¹ La presente comunicación toma un aspecto de mi artículo publicado en 2009: «Aristóteles en la tradición dialéctica del siglo XI» en *Mediaeval Sophia - Studi e ricerche sui saperi medievali*. Italia. No.6, julio-diciembre 2009. pp. 110-124.

² Tertullianus, Quinto Séptimo Florente: *De praescriptione aduersus haereses omnes*, capítulo 7, 1. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Salvador Vicastillo. Madrid. Ciudad Nueva. 2001.

Manegold de Lautenbach; Pedro Damiano y sus seguidores. Pero también encontramos posturas algo más flexibles que promueven su uso. Por ejemplo en los padres Capadocios y Clemente de Alejandría (siglo II).³ Más adelante en Escoto Eriúgena (siglo IX),⁴ Gerberto de Aurillac o Roscelino (siglo XI).

Ellos son sólo algunos pensadores que hemos seleccionado como un sucinto ejemplo de lo que antecede al siglo XI, y que nos permite comprender la aparición de contradicciones en muchos monjes, como parece ser el caso de Otloh quien distingue los ámbitos de aplicación de la dialéctica para que ésta no destruya el dominio de la fe, sino que, pretende, se supervise su aplicación para que ésta no sea imparcial. Su aceptación/rechazo de la ciencia permite a algunos estudiosos considerarlo antidialéctico. Pero nosotros lo ubicamos en un espacio intermedio: dado que niega el uso de la ciencia cuando va en contra del dogma y cuando los impíos la utilizan en la defensa de actividades ilícitas como la simonía. Leemos que la ataca, por ejemplo, en su obra temprana *De doctrina spirituali*, escrita apenas superadas sus propias y traumáticas experiencias de negación absoluta de la existencia de Dios y de la verdad de las Sagradas Escrituras. Se siente incómodo de haberla redactado en forma poética, un gusto derivado de sus lecturas de los poetas romanos y le sugiere al monje: “Evita los libros que ofrecen los conocimientos carnales para que puedas sentir las palabras de los libros sagrados”.⁵ Desconoce

³ Clemente de Alejandría: *Stromata* VIII, 4, 27. 6. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid. Ciudad Nueva. 2005.

⁴ Iohannis Scotus Eriugena: *Periphyseon (De Divisione Naturae). Liber Primus et secundus*. Edición crítica colección *Scriptores Latini Hibernia*. Dublín. TCL, 240 olim C. 1.21, ff. 1r-200v. Edited by I. P. Sheldon-Williams. L. I, 1978. L. II, 1983. «Nemo intrat in coelum nisi per philosophiam», en *Annotationes in Marcianum Capellam*, Edition C.E. Lutz Cambridge MA, 1939: 57, 15; pp. 64-23, y *Periphyseon*, V, 4, 869A.

⁵ Otloh de San Emeramo: *De doctrina spirituali liber metricus cum aliis diversi generis carminibus*. En *Patrología Latina* (En adelante PL) Tomo 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 263A-297A. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995. Columna 270A.

“¿quiénes son Sócrates, Platón, Aristóteles y el propio Cicerón?” tan alejados por cultura, tiempo y pensamiento, a quienes había considerado maestros y que le llevaron a padecer tan terribles visiones.⁶ 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 Boecio⁷ más que a los santos escritores”.⁸

Defiende la dialéctica como una herramienta útil para escudriñar por sí mismo las Escrituras. En el *Liber proverbiorum*, que escribe como 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 orden.⁹

Agradece la aceptación y recepción de los conocimientos paganos por la comunidad cristiana con una comparación:

⁶ *De doctrina spiritali*, 279B-C.

⁷ 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. *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 instruxit L. Minio-Paluello*. Oxonii: Clarendoniano, 1966. Colección Scriptorum Classicorum Bibliotheca 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.

⁸ Otloh de San Emeramo: *Dialogus de tribus quaestionibus*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 59-103B. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995. Columna 60B.

⁹ Otloh de San Emeramo: *Liber proverbiorum*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 299B-338A. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995. Columna 306C.

“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...”¹⁰

Los ejemplos abundan y entendemos que más que una contradicción, Otloh establece una posición bastante tajante, un criterio de demarcación entre la sabiduría pagana y la cristiana. Nuestro monje se educa en estas artes. Lee a Lucano (siglo I), Virgilio (siglo I a JC), Horacio (siglo I a JC), Terencio, Juvenal, Fedro, Marciano Capella (siglo III)... Platón y Aristóteles. Éstos últimos a través de las traducciones y comentarios de Boecio,¹¹ o los florilegios que se encontraban en las bibliotecas de los monasterios por los que había transitado.¹² Es esta una influencia que le otorga la capacidad de elaborar argumentos conflictivos en la época y aceptar la duda como algo humano, de la que nadie puede escapar.

Veremos al menos un aspecto acerca de cómo leyó Otloh al

¹⁰ Otloh de San Emeramo: *Sermo de eo quod legitur in psalmis*, PL 93, 1116B.

¹¹ Otloh de San Emeramo: Lo cita, por ejemplo, en *De suis tentationibus* y en *De tribus quaestionibus. Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 29A-58C. Y *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.

¹² Estas obras se encontraban en la biblioteca del monasterio de San Emeramo. Información que nos proporciona la *Monumenta Germaniae Historica, Annales et notae S. Emmerammi Ratisbonenses et Weltenburgenses*. Edidit Philippus Jaffé; 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; Rabano Mauro; Marciano Capella; Sedulio; Eutoquio; Cicerón; Prudencio; Boecio; Prisciano; Donato; Catón; Aviano; Juvenal; Séneca, la Gesta Karoli; Alcuino... y muchos títulos más. Esta enumeración nos ofrece una idea de lo rica que era esta biblioteca en autores paganos, además de los religiosos.

Estagirita, sin olvidar que recién a finales del siglo XI se comienzan a traducir y a reproducir sus obras.

El *Venerabilis Otlobnus* 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 al poner en un mismo plano del discurso el polémico, el probable y el dialéctico, y al afirmar que no dan un conocimiento fundamentado porque 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. 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?”¹³

Tanto *dialécticos* como *antidialécticos*, parten del pensamiento de Aristóteles vertido en el *Organon* llamado *Logica Vetus*, y en el pensamiento de Agustín de Hipona y su *fides quaerens intellectum*.¹⁴

Este común punto de partida en la tiene una importante relación con el *diálogo* puesto que articula íntimamente el *logos* con aspectos ontológicos, componiendo un medio a través del cual las posturas se argumentan, se contraponen, se enfrentan. Se trata de 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 quienes siguen a Parménides. En cambio, si nos detenemos en algunos enunciados sofísticos, encontramos 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. Una posible

¹³ *De suis tentationibus*, 34D.

¹⁴ Siendo las obras más leídas de Agustín: *De Doctrina Christiana*, *De trinitate*, *Confessiones*, *De civitate Dei*.

distinción que nos señala las posturas enfrentadas.

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, lo que se considera verdadero, tiene varias interpretaciones posibles y que pueden ser aceptadas más de una, o bien ninguna, esta acción polisémica, flexibilizaría las posturas.¹⁵ La dialéctica intenta inteligir un enunciado al desarmar su complejidad, y discriminar las proposiciones entre sí sin que se confundan. Un ejercicio que realiza Otloh en *De suis tentationibus*, *De doctrina spiritali* y en *De tribus quaestionibus*, y le permite 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. En el diálogo *De tribus quaestionibus*, Otloh se muestra sumamente enfadado a raíz de una crítica que le hiciera un dialéctico boeciano. Sostiene 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 su defensa para que la variedad discursiva no entorpezca el desarrollo espiritual y poder 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 Nestorio.¹⁶ Dice:

“Si la persona se refiere solamente a las sustancias y concretamente

¹⁵ Remitimos a Aristóteles *Op. Cit: Categorías*, 1a; *De interpretatione.*, 16a.

¹⁶ El tratado lo escribe compaginándolo con la redacción del primer y segundo comentario al *Perì Hermeneias* de Aristóteles y su *De syllogismo hipotético*.

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*”.¹⁷

Ahora analizamos, muy brevemente, cómo Boecio comprende la definición de Aristóteles de ‘sustancia’. El filósofo griego sostiene que la sustancia segunda, en tanto categoría, no es la especie, el género, o sea el predicado *universal* que *se dice* de un sujeto individual, sustancia primera, la pregunta es ¿qué es el universal? Que predica la sustancia: ¿cosas? (*tá prágmata*), ¿palabras? (*phona*) o ¿conceptos? (*tá noetá*). El filósofo romano llega a la respuesta dada por Aristóteles oponiéndose a la interpretación de Porfirio.¹⁸ Boecio tiene una postura *inclusiva* del universal, para él no sólo subsiste sino que es una formación en el pensamiento, *in intellectus*, extraído de «una sustancia *in re*», porque lo toma del individuo singular en un camino de ascenso desde el singular al universal. A cada distinción del pensamiento le corresponde algo en la realidad. De esta controversia entre *universal* y *singular*, *simplicidad* y *multiplicidad*, surge en Boecio una crítica distintiva y excluyente del vínculo ontológico entre *sustancia* y *universal* porque la realidad ontológica del universal no se conoce, sólo se conocen singulares. La sustancia es singular, 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

¹⁷ Boecio, *Liber de persona...*, caput III, 1343D.

¹⁸ Porfirio: *Isagoge*. Madrid. Tecnos. 1999. Introducción, traducción y notas de Alfonso García Suárez, Luis M. Valdés Villanueva, Julián Velarde Lombrana. 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. En su *Árbol*, escribe que para Aristóteles los conceptos van de lo universal a lo particular, en una realidad descendente; estudia en la *Isagogé* las *quinque voces* en que se puede predicar un sujeto y que, para él existen *ante rem*. Porfirio sostiene que el estado ontológico de los universales, es el de ser reales incorpóreos, *subsistent*, *separata*, *ante rem*; *incorporalia*, *no in sensibilibus*.

especificidad y viceversa. Entonces, la ‘sustancia’ para Boecio ha de ser conocida *in re* y existe el universal siempre y cuando existan individuos singulares que permitan formar en el pensamiento un universal. Por eso: “Persona es sustancia individual de naturaleza racional”.

De haber tenido acceso al *Libro Z* de la *Metafísica* de Aristóteles, posiblemente Boecio se habría evitado algunas discusiones porque allí 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 la interpretación de Porfirio.

El pensamiento de Otloh considera el término ‘persona’ de acuerdo con Boecio –y, por lo tanto, con Aristóteles–, aplicable a todo tipo de realidad porque dice que lo emplea para «nombrar o mostrar no importa qué cosa»:

“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”.¹⁹

Con esta aplicación Otloh está transitando tres órdenes: el físico, el gnoseológico 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, como pretendía

¹⁹ *De tribus quaestionibus*, 62 B.

Boecio, porque será necesario determinar si 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 la palabra ya tiene en sí el significado o es una mera palabra vacía que adquiere significación 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 esa cualidad.

Por lo tanto, aquello que el intelecto encuentra presente en los universales, se alberga en la sustancia de los particulares. Esto es lo que analiza Otloh en relación con el término «persona»; en cuanto concepto universal, se aplica a varios individuos con características diferentes, ya sean racionales, irracionales o divinas, haciendo la distinción entre la primera y segunda ‘persona’ gramatical, y el pronombre demostrativo de tercera persona, que se puede aplicar a cualquiera. En este sentido podemos decir que sigue a Boecio exponiendo la diferencia de aplicación para las tres personas. Habría en Otloh un sentido móvil del universal. Por ejemplo, se 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 impuesta a un ente, sino gnoseológica y ontológica, porque necesitamos saber qué es en este caso ‘ser viviente’. Aplicado a varios individuos, ‘personas’ o ‘sujetos’, refiere en ellos 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.

Como dice Aristóteles: nada del universal expresa una sustancia, porque el universal no lo es. Y agrega que “el nombre es un sonido vocal significativo por convención”, “porque ningún nombre lo es por naturaleza sino cuando se convierte en

símbolo” e indica tanto señalar, presagiar, como interpretar, significar, conjeturar. Por lo tanto, al utilizar un nombre aparece junto a él el sentido de mediación, de señalamiento.²⁰

Aquí emerge la ‘duda’ acerca de lo que el hombre hace cuando nombra, enuncia, afirma, etc. Pues –como afirma Aristóteles– ni siquiera ‘ser’ o ‘no ser’ es un signo de la cosa real, ni aún si se dice, meramente, ‘lo que es’; pues por sí mismo no es nada; pero significa, señala cierta composición que no puede pensarse sin los componentes.²¹ 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 configuración que la persona realiza de las imágenes que recibe. Se mantiene así la incógnita sobre la posibilidad cognoscitiva del sujeto –creado e iluminado por Dios–, en su relación con la cosa. Otloh reconoce una significación conjetural. El deseado sentido unívoco se escabulle, no puede especificar lo que el ‘nombre’ señala, tampoco el nombre ‘Dios’, dado que adhiere a la teología *apophática*. El desconocimiento es total. De este modo, 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 reprensión que el gramático le hizo a Otloh habría sido, desde todo punto de vista, injusta y por este motivo, el emeramiense 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.²² La reacción del monje de Ratisbona

²⁰ Aristóteles: *Peri Hermeneias. Op. Cit.* Capítulo 2.

²¹ Aristóteles: *Peri Hermeneias. Op. Cit.* Capítulo 3.

²² *De tribus quaestionibus*, 60C-61A.

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 ya que la dialéctica *destruye* para *construir*. Al final del texto, nuestro *amator dubitationis totius*, se defiende del dialéctico con marcada ironía porque reconoce que: “Aunque no puedo distinguir según la sutileza del arte dialéctico, pues no he merecido tener conocimiento del mismo», que no se desprecie la dialéctica «por causa de la rusticidad de mi palabra» ya que «en algunos autores así se encuentra como ha sido dicho por mí».²³ Uno de estos autores es Boecio que explica aquello que desconocía del Estagirita.

Conclusión

Consideramos que la tradición dialéctica aristotélica inspira al monje de San Emeramo de una forma directa, a través de la interpretación de Boecio; e indirecta, a través, incluso, de algunos neoplatónicos como Dionisio y su traductor Escoto Eriúgena, quienes señalaron la imposibilidad de aplicar las Categorías del ser, explicadas por Aristóteles, a Dios, en la aceptación de la *teología negativa*²⁴ y afirmar que la investigación racional brinda un aporte indispensable a la vida religiosa. Entonces, si la Filosofía es imprescindible para la religión, no habría motivos para condenarla.

No todos pudieron ver que la dialéctica fuera una herramienta para que la verdad religiosa fructificara porque, en el mismo momento en que el pensamiento dirigido y reflexivo ordena el mundo y afianza la fe, lo desordena al mostrar su intrínseca complejidad.

La dialéctica fue el arte de conducir bien el razonamiento, de elaborar fructuosas y adecuadas relaciones. Fue una ciencia porque proporcionó un método por el cual la razón podía distinguir la verdad de la mentira.²⁵ Y también pudo entenderse

²³ *De tribus quaestionibus*, 103A-B.

²⁴ *Periphyseon* I, 14, 461 B-C.

²⁵ Ver Agustín: *De doctrina christiana* 2.32.

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 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.

Creemos habernos introducido en algunos desarrollos conceptuales del monje de Ratisbona relacionados con los problemas planteados desde el conocimiento que se tenía del Estagirita. Las contradicciones están en su mano. Otloh 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 éste no fue el caso de Otloh porque los monasterios en los que estuvo no tenían una estructura tan rígida, poseían grandes bibliotecas en cuyos anaqueles había libros de índoles diversas que podían leer. Una diversidad que, unida al deseo de saber de Otloh, le genera una imagen del mundo bastante diferente a la de aquellos que impedían su lectura. El monje de San Emeramo luchó en favor de la alfabetización, para que cada persona fuera docta e interpretara desde sí las Sagradas Escrituras y los escritos de los santos padres como así también pudieran distinguir el valor para la fe de algunos escritos de filósofos no cristianos.