

Natalia Jakubecki*

Uti y abuti ratione según Gilberto Crispino

Uti and abuti ratione by Gilbert Crispin

Abstract

The aim of the present paper is to specify, on the one hand, what is the meaning of the expression «*abuti ratione*» in the work of Gilbert Crispin, since not only each of the terms that composes it – *abuti* and *ratio*– is ambiguous due to its own polysemy, but also because, even if their corresponding meanings are specified, the complete expression does not cease to be problematic. On the other hand, it intends to undertake a first stage of analysis on the dynamism of the soul as Crispin conceives it. Bearing this intention in mind, I divided the paper in three parts. The first one is dedicated to considering, broadly speaking, what our author understands by *ratio* and the place that it occupies in his theory. The second part consists of a brief philological and historical examination of the term *abuti* in order to narrow down the possible meanings that this particular verb could admit in relation to *ratio*. Finally, the third part studies the concrete application of *abuti ratione* in the work of this abbot of the eleventh century.

Keywords: use and abuse; reason; free will; will; sin.

Ancient and Medieval Authors: Gilbert Crispin, Augustine of Hippo, Anselm of Canterbury

Resumen

Este artículo se propone precisar, por una parte, cuál es el sentido que la expresión «*abuti ratione*» asume en la obra de Gilberto Crispino, dado que no solo cada uno de los términos que la componen –*abuti* y *ratio*– es ambiguo en sí mismo por su propia polisemia, sino también porque, incluso precisados sus correspondientes significados, la expresión completa no deja de ser problemática.

* Natalia G. Jakubecki, Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, docente de la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Puan 480, CABA), Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Godoy Cruz 2290, CABA). Correo electrónico: jakubecki@gmail.com.

Por otra parte, se pretende emprender una primera etapa de análisis sobre el dinamismo anímico según lo concibe Crispino. Para ello, he dividido el trabajo en tres momentos. El primero de ellos está dedicado a considerar de manera general qué entiende nuestro autor por *ratio* y cuál es el lugar que ella ocupa en su teoría. El segundo momento consiste en un breve examen filológico e histórico del término *abuti* con el fin de delimitar las posibles acepciones que este verbo tan particular pudiera admitir en relación con *ratio*. Finalmente, en un tercer momento se estudia la aplicación concreta de «*abuti ratione*» en la obra de este abad del siglo XI.

Palabras clave: uso y abuso; razón; libre albedrío; voluntad; pecado.

Autores antiguos y medievales: Gilberto Crispino, Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury

1. Introducción

Gilberto Crispino o Crispín (c. 1045-1117), cuarto abad de Westminster, fue un autor del ámbito monástico cuyo pensamiento floreció hacia finales del siglo XI. La *Disputatio Iudei et Christiani* y la *Disputatio Christiani cum Gentili* son, sin dudas, sus dos obras más estudiadas hasta el momento y aquellas por las que el nombre de Gilberto se encuentra vinculado con los diálogos interreligiosos. El análisis de estas dos disputas ha arrojado, también, nuevos elementos para analizar la paulatina mutación en la concepción de las relaciones entre la fe, la autoridad y la razón que ha caracterizado la renovación intelectual de la centuria siguiente¹. Uno de los aspectos teóricos comunes al abordaje de ambos enfoques es cómo entiende Gilberto el ejercicio de la facultad racional en particular, y cómo concibe el dinamismo anímico en general. Para ello, sin embargo, no basta con el análisis de las *disputationes* mencionadas sino que se debe atender a la totalidad de su producción. Ahora bien, abocada a esta problemática, pude advertir una particularidad terminológica de la que quisiera dar cuenta en este trabajo.

Gilberto utiliza con insistencia la expresión «*abuti ratione*», algo que por sí solo no llama necesariamente la atención. Sin embargo, el hecho de que el verbo *abuti* aplicado a la razón no figure en Anselmo de Canterbury –a quien Gilberto le debe gran parte de su formación²– ni tampoco sea parte de vocabulario técnico de

¹ Un interesante trabajo que aúna estas dos perspectivas es el de B. Goebel, «Vernunft und Autorität in den Religionsgesprächen Gilbert Crispins», *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 11 (2012), pp. 29-71.

² Como es sabido, Gilberto Crispino ha sido un destacado discípulo de Anselmo de Canterbury. Es por ese motivo que los estudiosos se han empeñado en comparar el pensamiento de Gilberto con el de quien fuera su maestro y amigo. Y aun cuando este enfoque es en gran medida acertado, pues la influencia del arzobispo es innegable, la «interpretación obsoleta» (*die überkommene Interpretation*), como la llama Bernd Goebel, no ha visto en los textos de Gilberto más que

la tradición teológico-filosófica anterior, nos permite sospechar que la frecuencia con la que aparece no es casual y que, por tanto, el abad de Westminster hace de él un uso que le es propio.

En este artículo, entonces, me propongo precisar, por una parte, cuál es el sentido que la expresión «*abuti ratione*» asume en la obra de Gilberto Crispino, dado que no solo cada uno de los términos que la componen –*abuti* y *ratio*– es ambiguo en sí mismo por su propia polisemia, sino también porque, incluso precisados sus correspondientes significados, la expresión completa no deja de ser problemática. Por otra parte, pretendo emprender una primera etapa de análisis sobre el dinamismo anímico según lo concibe Crispino. Para ello, he dividido el trabajo en tres momentos. El primero de ellos está dedicado a considerar de manera general qué entiende nuestro autor por *ratio* y cuál es el lugar que esta noción ocupa en su pensamiento. El segundo momento se centrará en un breve examen filológico e histórico del término *abuti* con el fin de delimitar las posibles acepciones que este verbo tan particular pudiera admitir en relación con *ratio*. Finalmente, en un tercer momento se atenderá a la aplicación concreta de «*abuti ratione*» en la obra del abad. Cabe aclarar que esta propuesta de lectura holística no pretende soslayar cuestiones de índole cronológica, pues es sabido que un mismo término no necesariamente es utilizado en el mismo sentido a lo largo de toda la producción de un autor. No obstante, los siete textos que analizaremos – pues no todos resultan pertinentes para abordar el problema que nos ocupa–, son, por diferentes motivos, pasibles de ser estudiados de manera conjunta³.

una copia de los de aquel e, incluso, de menor calidad literaria (cfr. B. Goebel, «Vernunft und Autorität...», cit., pp. 38-68). Fue el mismo artículo de Goebel el que no solo abrió las puertas a una nueva perspectiva a partir de la cual analizar la obra de Gilberto en relación con la de Anselmo (David Whidden, por ejemplo, demostró recientemente que Anselmo también es deudor de los planteos teóricos de Gilberto. Cfr. D. Whidden, «The *Proslogion*, Gilbert Crispin, and the *Cur Deus homo*: Anselm's Student and the Problems of the Incarnation», presentada en *Reading Anselm, Context and Criticism*, Boston College, los días 27-30 de julio de 2015, inédita. Disponible en URL= http://www.academia.edu/14476066/The_Proslogion_Gilbert_Crispin_and_the_Cur_Deus_homo_Anselm_s_Student_and_the_Problems_of_the_Incarnation) sino, incluso, para que se estudie a Gilberto con independencia de su maestro. Uno de los alejamientos teóricos más llamativos respecto de éste es, precisamente, el que se da en relación con el dinamismo anímico y del que trataremos en este trabajo.

³ En efecto, existe un grupo de obras que Gilberto escribe inmediatamente después de su encuentro con Anselmo en el invierno de 1092-1093. Se especula, pues, que la *Disputatio Iudei et Christiani* (DJ), la *Disputatio Christiani cum Gentili* (DG), el *De angelo perduto* (AP), el *Sermo in Ramis Palmarum* (Sermo), y el *De altaris sacramento* (no utilizado para este trabajo) corresponden al mismo período de redacción, esto es, 1092-1094. Las otras obras de Gilberto que utilizaremos

2. Consideraciones generales sobre la *ratio* en Gilberto Crispino

La única definición de *ratio* que se encuentra en la obra de Crispino aparece en boca del personaje del Gentil de la DG. Aunque en principio no es lícito adjudicar al autor las afirmaciones realizadas por una figura antagónica que explícitamente oficia de *impugnator* de la fe cristiana⁴, lo cierto es que el personaje del Cristiano acepta sin reparos dicha definición y, por tanto, nada impide que asumamos que Gilberto mismo concuerda con ella. Así pues, la razón es definida como «aquella fuerza (*vis*) del alma que separa lo justo de lo injusto»⁵. Como puede observarse, con este término Crispino no hace referencia más que a una capacidad cognitiva cuya función primordial compete al discernimiento moral⁶. En este sentido, toda

aquí son: a) un único pasaje del *De Simoniacis* (DS) y un pasaje paralelo, correspondiente a *Fragmentos* I (Frag.), texto que, al parecer, es un borrador de DS, por lo que ambos poseen la misma datación (1102 como término *post quem*); y con el *De anima* (DA) que tiene dos dataciones posibles. La primera es la ofrecida por Southern, quien sitúa su redacción tras la muerte de Anselmo, en 1109, pues cree que Crispino pudo haber compuesto el tratado para cumplir la última voluntad de aquel, relatada por Eadmer en *Vita Anselmi* (cfr. R. Southern, *Saint Anselm and his Biographer: A Study in Monastic Life and Thought 1059-c. 1130*, Cambridge University Press, Cambridge 1963, p. 206; y Eadmer, *The life of St. Anselm, archbishop of Canterbury*, Nelson's Medieval Texts, London 1962, p. 142, especialmente n. 1). Y la segunda es la de G. Evans –con quien coincido–, quien sostiene que no hay ninguna razón para no situar el tratado en el periodo del noventa, es decir, junto al grupo anteriormente mencionado (cfr. G. Evans, «Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, on the Soul», *Studia Monastica* 22, 2 (1980), p. 261). Así pues, a excepción de dos pasajes, paralelos entre ellos mismos (los que, a su vez, coinciden, con uno de la DG), todas las obras pertenecen a la misma época y, por tanto, pueden ser trabajadas en conjunto sin riesgo de cometer anacronismos hermenéuticos.

⁴ Cfr. DG4. Todas las referencias a los textos latinos de Gilberto pertenecen a la edición crítica de Gilbert Crispin, *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, eds. A. Abulafia - G. Evans, (Auctores Britannici Medii Aevi VIII), Oxford University Press, London 1986. Cada obra se cita por la abreviatura otorgada en nota 3 y número de parágrafo de dicha edición.

⁵ «Ratio est ea vis animi que iustum ab iniusto discernit», DG6.

⁶ Silvia Magnavacca resume en cuatro las acepciones técnicas que la voz «*ratio*» ha asumido durante la Edad Media. La primera de ellas tiene, nos dice, un significado «predominantemente antropológico» que, de manera amplia, alude a la capacidad de aprehensión de la realidad que excede la mera sensibilidad, en la que muchos autores ven la imagen de Dios en el hombre. La segunda es una acepción de la misma índole pero con un carácter más restringido en el que se acentúa el aspecto gnoseológico. Aquí *ratio* se entiende como una facultad discursiva que difiere de *intellectus*. La tercera acepción, aunque correlativa con las anteriores, tiene un significado ontológico según el cual *ratio* es el «fundamento inteligible de algo» contenido en el *Lógos* divino. Y finalmente, *ratio* es utilizada en escritos de carácter lógico como sinónimo de *propositio*. Cfr. «*ratio*» en S. Magnavacca, *Léxico técnico de la Filosofía Medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2014, 2^{da} ed., pp. 568-570. Si bien es cierto que el personaje del Gentil

operación anímica en la que la razón esté implicada se vinculará forzosamente con el mérito o el pecado.

Ahora bien, en el comienzo del tratado *De anima* Crispino afirma saber «*certissime*» algunas cosas sobre el alma, entre ellas, que «es racional, puesto que puede usar la razón»⁷. Esta afirmación, aunque breve, indica de manera positiva en qué consiste ser racional: en poder hacer uso de la razón. Lo mismo se nos explica en AP12, esta vez en términos negativos: «Y una cosa es poder o no poder usar la razón, y otra es poder usar o no usar la razón. Pues aquél que no puede usar la razón, es irracional o no racional»⁸. Respecto del anterior, este pasaje agrega un elemento nuevo: ser racional implica, además, poder no usar. En consecuencia, sabemos que, para Crispino, mientras que ser irracional consiste en «no poder usar la razón», ser racional consiste, al menos en principio, en el binomio de contrarios «poder usar o no usar la razón» o, lo que es lo mismo, «poder usar y poder no usar». En otras palabras, el ser racional es aquel que tiene la potestad de poner o no en movimiento esta *vis animi* que es la razón.

Según Crispino, el hecho de que existan seres racionales no es azaroso. Hablando específicamente del ser humano, el Cristiano de la DG explica que Dios «creó al hombre tal como el buen Creador debió crearlo: capaz de utilizar la razón...», es decir, «según su imagen»⁹. Podemos preguntarnos por qué Crispino

parece hacer una distinción entre el intelecto divino y la capacidad humana de juzgar (cfr. DG24), el autor no ahonda en la distinción *ratio-intellectus* ni tampoco el resto de su obra ofrece mayores elementos de análisis como para atribuirle el uso técnico de la segunda acepción. De los cuatro sentidos propuestos en el *Léxico*, el que más se acerca a la concepción de Crispino es el primero. Sin embargo, como se verá más adelante, sería inexacto llamarlo «antropológico» pues el autor considera que también los ángeles y Dios mismo son seres racionales.

- ⁷ «*Rationalis est, quia potest uti ratione*». Las restantes premisas que asegura saber son: que el alma es «cierta esencia» (... *anima est quadam essentia*...), que esta esencia «tiene un inicio en la existencia puesto que es creatura» (... *que initium existendi habet quia creatura est*...), y que, como tal, «no puede morir esencialmente» (... *mori essentialiter non potest*...), que «no es una parte de la esencia de Dios, porque la esencia de Dios no tiene partes» (*Pars essentiae Dei non est, quia essentiae Dei pars nulla est*), que «es sensible puesto que siente» (*Sensibilis est, quia sentit*), y que «Tiene libre albedrío porque puede usar y abusar de la razón» (*Liberum arbitrium habet, quia potest uti et abuti ratione*), DA4-5. En esta última premisa nos detendremos oportunamente.
- ⁸ «*Et aliud est posse, uel non posse uti ratione, et aliud est posse uti, uel non uti ratione. Illum enim quod non potest uti ratione, irrationale, uel non rationale existit...*».
- ⁹ «*Creavit hominem qualem bonus Creator debuit creare hominem, potentem uti ratione...*», DG18, y el Semo2 agrega: «... [Deus] praebens formam homini quem ad imaginem suam creavit...». Vd. también AP28 y 43, en donde, aunque dicha afirmación se encuentra en boca de la *Interrogatio*, la figura de *Responsio* no la objeta.

se refiere a la creación del ser humano como un deber de Dios y no como un acto libre de su voluntad. Ello no es porque pretenda sostener que Dios actuó compelido por alguna necesidad, sino que no es posible que Dios, en tanto creador, no haya creado los mejores seres que pudiera crear; y estos son los seres racionales, que son mejores que aquellos que no lo son¹⁰. Pero Crispino añade otro motivo, y lo explica en términos disyuntivos: «o bien toda creatura debió ser creada irracional, y así Dios habría estado solitario, y como no hubiera existido ninguna creatura hecha a imagen de Dios, ninguna lo conocería; o bien algunas debieron ser creadas racionales y algunas irracionales»¹¹.

La existencia de seres racionales procede efectivamente de la voluntad de Dios de que existieran creaturas capaces de conocerlo. Y esta finalidad general de la creatura, que no puede darse sino a partir de la razón, se complementa con una serie de objetivos concretos. En AP39, leemos: «... el obsequio (*munus*) de la razón [...] le fue concedido [al hombre] por el Señor para amar a Dios como debe, para amar al prójimo como debe, para que haga lo que debe hacer...»¹². De ahí que utilizar la razón no sólo sea una posibilidad sino también un deber.

Ahora bien, notemos que mientras los dos primeros objetivos son el resumen las dos tablas de la ley, el tercero, «para que haga lo que debe hacer», resulta impreciso. Sin embargo, el mismo Crispino ofrece en otros pasajes de su obra una respuesta más específica. Lo que el hombre debe hacer, nos dice, siguiendo el Antiguo Testamento, es temer a Dios y observar sus mandamientos, los cuales no son otros que amar a Dios y amar al prójimo¹³. Aunque estos deberes en nada difieran del mandato cristiano, resulta interesante analizar en detalle los tres pasajes en los que el abad los señala pues, a pesar de ser paralelos, difieren ligeramente entre sí.

¹⁰ Cfr. AP27. Para que no quepa ninguna duda de la libertad de Dios, Crispino agregará: «Nulla necessitate, sed ingenita bonitate sua crauit Deus omnia», AP37.

¹¹ «Aut omnis, inquam, creatura irrationalis erat creanda et Deus ita solitarius esset, ut creatura nulla ad Dei imaginem facta existeret, creatura nulla Deum cognosceret; aut quedam rationalis, quedam creanda erat irrationalis», AP26.

¹² «... cum homo uult et utitur concessio sibi a Domino munere rationis diligendo Deus sicut debet, diligendo proximum sicut debet, faciens quod facere debet...», (*sic*). Allí donde dice *Deus* debería decir *Deum*. No sólo la utilización del gerundivo en dativo sino también la polisemia de sustantivo *munus* –que puede ser traducido tanto por «obsequio» como por «función» e incluso «obligación»– permite que se entienda que la razón es un regalo de Dios, una gracia cuya utilización es un deber.

¹³ Cfr. Eclés. 12:13.

DG7

Pues para eso fue creado el hombre, para que refleje a Dios, lo ame, le tema y observe lo que ordenó. Mientras el hombre hace estas cosas, utiliza la razón y cumple los objetivos de su creación¹⁴.

DS78-79

Así pues, si hombre es quien utiliza la razón, teme a Dios y observa sus mandatos, quien abusa de la razón, no teme a Dios y no observa sus mandatos, la Escritura contradice que sea un hombre, aunque lleve la especie y la forma de hombre¹⁵.

Frag. I, 6

Así pues, si hombre es quien utiliza la razón, teme a Dios y observa sus mandatos, quien no hace esto no es hombre¹⁶.

La primera diferencia se da entre el primer pasaje y los dos restantes. En efecto, en DG7 Crispino sostiene que el modo en que el hombre cumple con sus principales deberes como creatura –esto es, temer a Dios, amarlo, y amar al prójimo– es utilizando la razón, pues es ella la que permite deducir la existencia de un único Dios. Y sólo una vez que se conoce esta verdad, es posible someter la voluntad a él, tal como añade inmediatamente después:

... existe un único Dios, solo el que la razón deduce para que tú lo reflejes, lo ames y le temas con todas las fuerzas de tu alma [...] Por tanto, si te poseyera el temor de Dios, y su amor se apoderara de ti, tu voluntad entera estaría sometida a la suya y observarías sus mandatos.¹⁷

Aquí, entonces, el uso de la razón es presentado como un medio. Sin embargo, en los otros dos pasajes, el uso de la razón es también uno de esos deberes. Si volvemos sobre aquél tercer objetivo inespecífico, esto es, «lo que debe hacer», al temor y el cumplimiento de los mandamientos se le puede agregar el uso de la razón. Y así, puede decirse que el Señor le dio la razón al hombre sencillamente para que la utilice, de manera que su ejercicio ya no es sólo un medio sino también un fin.

¹⁴ «Ad hoc enim factus est homo, ut se ad Deum referat, eum diligat et timeat, eiusque obseruet mandata. Ista dum facit homo, ratione utitur et conditionis sue causas exequitur».

¹⁵ «Si igitur homo est qui ratione utitur, Deum timet, et mandata eius obseruat; qui ratione abutitur, Deum non timet, et mandata eius non seruat, hominem esse eum contradicit Scriptura, licet gerat speciem hominis et formam». Para simplificar la traducción al castellano, he optado por traducir *abuti* como «abusar», puesto que es la acepción morfológicamente más cercana. Sin embargo, esto no cancela el problema que detallaremos a continuación.

¹⁶ «Si igitur homo est, qui ratione utitur, Deum timet, et mandata eius obseruat; qui hoc non facit homo non est».

¹⁷ «... unus Deus est, ad quem solum cogit ratio ut te totum referas, animi tui totis uiribus eum ames et timeas [...] Si ergo Dei timor te optinuerit, et eius amor te possederit, uoluntati eius uoluntas tua tota suberit, et mandata eius seruabis». DG9-10.

En segundo lugar, hemos de advertir que los pasajes Frag. I, 6 y DS78-79, ambos condicionales, señalan que sólo es hombre aquel que, además de temer a Dios y cumplir sus mandatos, utiliza la razón. De lo contrario, como explica el primero de ellos, aun cuando pertenezca a la especie «hombre» pues en él se encuentra la forma de la racionalidad –que es, precisamente, la que determina la *species*–, al no hacer uso de ella no se comportará como un hombre y será, por tanto, semejante a «necios animales de carga» en quienes dicha forma está ausente¹⁸. En esto podría verse un eco de la influencia de Agustín, para quien cada ser humano se hace semejante a aquello que ama: «¿Amas la tierra? Eres tierra. ¿Amas a Dios? ¿Qué puedo decir? ¿Serás Dios? No me atrevo a decirlo por mi propia autoridad»¹⁹. Para Agustín, entonces, la plenificación de la *species* depende de la orientación del *pondus*, pues nuestro entendimiento, iluminado por el maestro interior, comprende (*cap it*) en proporción a su buena o mala voluntad²⁰. Para Crispino, en cambio, la plenificación de la *species* se da principalmente por el uso de la razón, cuya correcta utilización permite luego que la voluntad se oriente hacia el temor y amor a Dios. Así pues, más que una divergencia significativa respecto de la doctrina agustiniana, lo que puede observarse es un cambio de énfasis en el que se destaca el papel de la razón por sobre el de la voluntad. En el pensamiento de Crispino, a tal punto la voluntad queda opacada por la razón, que es a partir de esta última que el abad deduce la presencia del libre albedrío en el alma. En efecto, otra de las afirmaciones sobre el alma que sostiene saber de manera certísima es que ella «tiene libre albedrío porque puede usar y abusar de la razón».²¹

Y esto nos lleva al tercer y último punto de comparación entre los pasajes en cuestión. Volvamos la mirada, una vez más, a los dos condicionales. En tanto que ambas prótasis son idénticas, las apódosis difieren.

¹⁸ Sal. 49 (48):13 y 21, citado en DG57 y 71; y en DS78.

¹⁹ «Terram diligis? Terra eris. Deum diligis? Quid dicam? Deus eris? Non audeo dicere ex me», Agustín, *In Ep. Joannis ad Parthos*, II, 14 (Patrologia Latina, vol. 35, Paris 1864, p.1997).

²⁰ Aun cuando la compleja teoría de la iluminación, desarrollada principalmente en *De magistro*, excede el interés del presente trabajo, no será ocioso recordar las palabras del Hiponense al respecto: «De uniuersis autem, quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus ueritatem [...] Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei uirtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, siue malam siue bonam uoluntatem potest», *De magistro* 11, 38, (Corpus Christianorum Series Latina, 29, Brepols Publishers, Turnhout 1970, pp. 195-196), resaltado propio.

²¹ DA5. Vd. nota 7.

«si hombre es quien usa la razón...» (<i>Si igitur homo est, qui ratione utitur</i>)	entonces	Frag. I, 6	«... quien no hace esto...» (<i>qui hoc non facit</i>)	no es hombre
		DS78-79	«... quien abusa de la razón...» (<i>qui ratione abutitur</i>)	

Como puede observarse, en el primer pasaje, la oposición se da entre «usar la razón» y «no hacerlo», lo que podría expresarse también como *uti* o *non uti*. En el segundo, en cambio, lo opuesto de *uti* es *abuti ratione*. Así pues, pareciera que es posible pensar el término «*abuti*» como equivalente a no usar. De hecho, bien podría ser ese el sentido del pasaje que acabamos de citar a propósito del libre albedrío. Sin embargo, no es así. Inmediatamente después de afirmar que si el alma tiene libre albedrío es porque puede usar y abusar de la razón, Crispino explica en qué consiste cada término de este binomio del siguiente modo:

Quando [*sc.* la razón] es bien utilizada, [*sc.* el ser humano]²³ se conduce con justicia y con justicia es remunerado por Dios, puesto que pudo haberla utilizado mal si hubiera querido. Cuando es mal utilizada, peca, y con justicia es condenado por Dios, puesto que pudo haberla utilizado bien si hubiera querido. Puede, ciertamente, usar y abusar de la razón así como puede ver y tocar cosas bellas y horribles²⁴.

Parece, pues, que el libre albedrío no se limita a poner o no poner en movimiento esta *vis animi* que es la razón. En este caso es evidente que, aun cuando *abuti* se opone a *uti*, este término no equivale a no usar. Explícitamente se nos dice aquí que *abuti* consiste en usar mal. Pero Crispino no explica en qué consiste ese mal uso. ¿Acaso el autor está pensando en una especie de apresuramiento de la voluntad de manera que nos lleve a errar aun sin habérmolo propuesto?

Pero hallamos todavía otro pasaje en el que aparecen los tres términos en cuestión, y donde a *uti* se le oponen los otros dos: «si el hombre no quiere usar

²² Vale aclarar que «no es hombre» no se debe entender en términos ontológicos sino morales, es decir, «no se comporta como es propio del hombre comportarse».

²³ Dado que el sujeto es tácito (vd. nota 24), también podría pensarse que se refiere al alma. En todo caso, el sentido general del pasaje no cambia: para un pensador inscrito en la tradición platónico-agustiniana, el ser humano es, en definitiva, su alma.

²⁴ «Quando bene utitur, iuste agit et iuste a Deo remuneratur, quia posset male uti si uellet. Quando male utitur, peccat, et a Deo iuste damnatur, quia posset bene uti si uellet. Potest quippe et uti et abuti ratione, sicut potest honesta et inhonesta uidere, honesta et inhonesta tangere», DA6.

el obsequio de la razón a él concedido por Dios, más aún, si abusa, cometerá una injuria completa contra Dios»²⁵. Aquí *non uti* y *abuti* se presentan ambos como pecados pero no en un mismo nivel, pues *abuti* es introducido por el adverbio *imo*, lo que implica que reviste una mayor gravedad respecto de *non uti*. Así pues, si *uti* es opuesto tanto a *non uti* como a *abuti*, y estos dos no son equivalentes entre sí, debemos preguntarnos si el binomio en el que consiste ser racional debe interpretarse, en realidad, como un trinomio.

Para poder avanzar sobre estos interrogantes, deberemos analizar el resto de los pasajes en los que Crispino utiliza la expresión «*abuti ratione*». Pero antes conviene que consideremos brevemente el término *abuti* pues, como veremos, no sólo tiene múltiples acepciones sino que, además, algunas de ellas son contrarias entre sí.

3. Sobre el verbo *abuti*: tradición y acepciones

No hemos encontrado hasta el momento un uso técnico de *abuti* en la tradición teológico-filosófica previa a Crispino, pero sí en la jurídica. En efecto, el *Corpus Iuris Civilis* compilado por Justiniano establece que las tres facultades que comprende la propiedad (*dominium*) son *uti*, *frui* y *abuti*²⁶. Es precisamente

²⁵ «... si homo non uult uti, imo abutitur, concessio sibi a Deo munere rationis, omnino Deo fecerit iniuriam...», AP40.

²⁶ *Uti* y *frui* han estado ligados a la filosofía desde los escritos de diferentes autores epicúreos y estoicos, e incluso en Cicerón, en quien el saber filosófico y el jurídico confluyen. Pero es Agustín de Hipona el que –tal vez inspirado en este último (cfr. R. Lorenz, «Die Herkunft des augustinischen *Frui Deo*», *Zeitschrift für Kirchen- geschichte* 64 (1952-53), pp. 34-60)– introduce el binomio en el lenguaje técnico en el pensamiento patristico y medieval. En su obra el binomio *uti-frui* pertenece al vocabulario ético y se halla vinculado a la lógica amorosa de medios y fines, según la cual se utiliza (*uti*) algo como medio para alcanzar otra cosa que se ama por sí misma, y se goza (*frui*), en cambio, precisamente de aquello se ama por sí mismo y no por otra cosa. La falta moral consiste en invertir el *ordo amoris* de manera que se goce de los bienes relativos como si fueran absolutos o, peor aun cuando se intenta usar a Dios (mediante la plegaria, por ejemplo) para pretender gozar de del mundo. En este caso, señala Agustín, ese uso es ilícito, y debe llamarse «*abusus*» o «*abusio*» (cfr. *De doctrina christiana* I, 3). De hecho, aunque en *uti* esté implicada el alma racional en tanto el término es definido como «poner alguna cosa a disposición de la voluntad» (cfr. *De trinitate* X, 11,17), lo cierto es que Crispino ni lo vincula con *frui*, ni lo incluye en una lógica amorosa de fines y medios, ni, como hemos visto, lo relaciona en primer lugar con la voluntad sino con la razón. Así pues, a pesar de que no quepan dudas de que Agustín es una de las principales fuentes de nuestro autor, en este caso particular deberemos indagar en otras.

en la misma época en la que nuestro autor compone los escritos que estamos analizando que Irrenio renueva el interés por el *Digesto o codex secundus* y el derecho romano²⁷. Y dado que Crispino no sólo se formó con Lanfranco de Pavía sino que, además, escribió su obra mientras ejercía el cargo abad, no resulta aventurado suponer que estuviera al tanto de las novedades jurídicas de su tiempo y trasladara parte de ese vocabulario al ámbito de la teología especulativa²⁸.

Ahora bien, la interpretación de este verbo latino²⁹ ha resultado conflictiva pues puede aludir a un espectro tan amplio de modalidades de uso (*uti*) que, incluso, llega a significar su contrario, es decir, no usar. Sin embargo, esta última acepción es infrecuente, lo que no debe sorprendernos si atendemos a su morfología (*ab + utor*)³⁰. Respecto de esta, Forcellini advierte que «*sensu[s] abuti non est simpliciter uti, sed praep. ab servat vim suam amovendi, avertendi ad alium locum aut finem*». Y añade que esta significación puede darse: «*1. in bonam; 2. in malam partem; 3. apud Rethores et Grammaticos pro improprie uti vocabulis*»³¹.

²⁷ Aunque podría objetarse que la labor de Irrenio es simultánea a la de Crispino y que, por tanto, difícilmente el abad haya tenido tiempo de incorporar en su léxico esta terminología, lo cierto es que se encuentran menciones de este *corpus* en textos todavía más tempranos. Cfr. H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages: Volume I, Salerno, Bologna, Paris*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 112-113.

²⁸ Gilberto Crispino tomó los hábitos en Bec en 1063 durante el priorato de Lanfranco de Pavía. Aunque sólo unos meses después el italiano se convirtió en arzobispo de Canterbury, Crispino volverá a tener contacto con él entre 1079 y 1085, período en el que le sirvió como capellán. Inmediatamente después fue nombrado abad de Westminster. Por otra parte, aunque los biógrafos de Lanfranco aún discuten si estudió efectivamente o no en alguna escuela de derecho, es indudable que no permaneció ajeno a las discusiones legales que se dieron en el norte de Italia –en especial, en Boloña– a partir de la primera mitad del siglo XI. Cfr. H. Cowdrey, *Lanfranc. Scholar, Monk and Archbishop*, Oxford University Press, Nueva York 2003, pp. 6-8.

²⁹ Un factor a tomar en cuenta es que *abuti*, en su significación activa –dado que es deponente– posee carácter transitivo e intransitivo. Dado que Crispino utiliza el verbo siempre con régimen ablativo, atenderemos únicamente a los significados de esta construcción.

³⁰ Después de haber consultado en los más prestigiosos y completos diccionarios de la lengua latina, hemos encontrado sólo dos acepciones de *abuti* vinculadas a no usar y una sola entrada que la identifica con tal acepción: «*repousser – to reject*» (en «*abuti*», J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Brill, Leiden 1976, p. 8), «*dédaigner l'usage*» (en «*abutor*», Ch. Lebaigue, *Dictionnaire latin - français*, Librairie Classique Eugène Belin - Belin Frères 1924, 53ed., p. 10); y «*ne pas user*» (en «*abutor*», F. Wagner, *Lexicon Latinum (Thesaurus, Latino-Latinum)*, Brugis 1878, p. 9).

³¹ E. Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, ed. G. Furlanetto, Gregoriana edente Patavii, Arnoldus Forni excudebat Bononiae 1775, reimp. 1940, p. 30.

En cuanto al uso «*in bonam partem*», *abuti* significa utilizar algo libre y/o plenamente en vistas a un fin honesto o que no contradice la naturaleza de aquello que se utiliza. Casi la totalidad de acepciones que pueden vincularse con esta *pars* con perífrasis que agregan un matiz cuantitativo al verbo *usar*³². «*In malam partem*», en cambio, alude ante todo a un modo de uso cualitativamente deshonesto, malvado o impropio, de manera que la tercera significación de Forcellini bien puede ser incluida como un caso específico dentro de esta modalidad negativa³³.

Es a raíz de esta multiplicidad de acepciones que *abuti* aplicado al *dominium* se ha interpretado de diferentes modos, que podríamos sintetizar de la siguiente manera: a. como la potestad de disponer absoluta y/o arbitrariamente de la propiedad al punto de a.1. usarla de manera contraria a la finalidad propia (lo que sería equivalente a *in malam partem* en tanto uno cualitativamente negativo), o bien de a.2. destruirla (cuyo efecto inmediato y definitivo es ya no poder usarla); b. como la potestad de consumir por completo algo que es consumible por el primer uso (lo que la diferencia de la interpretación a.2 y, a su vez, lo acerca a *in bonam partem* en tanto uso cuantitativamente positivo o neutro)³⁴. Lo cierto es

³² Encontramos, por ejemplo: «*se servir pleinement de, user pleinement, employer complètement*» (en «*abutor*», G. Jeanneau, J.-P. Woitrain y J.-C. Hassid, *Prima Elementa*, URL= <http://www.prima-elementa.fr/Dico.htm> [PE]); «*to exhaust by using*», «*to make full use of*» (en «*abutor*», P. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford at the Clarendon Press, Oxford 1968, p. 16 [OLD]); «*user librement de*» (en «*abutor*», F. Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*, Hachette, Paris 1934, p. 13). Ch. T. Lewis - Ch. Short, *A New Latin Dictionary*, Harper & Brothers Publishers, New York 1891 [L&S], por su parte, estructura la entrada de *abutor* distinguiendo entre el sentido positivo y el negativo. Dentro del primero: «(I) Lit. *to use up anything, to use to the end, to consume entirely*». Y dentro de las acepciones específicas de ablativo: «*to spend*», «*to make use of for any purpose*».

³³ Las entradas de *abuti* o *abutor* de los diccionarios ya mencionados, complementan la lista de significados con los siguientes: «*faire un mauvais usage, abuser, faire servir à son usage, utiliser autrement*» (en PE); «*To use unscrupulously, take advantage of, exploit*», «*To put to a wrong use, misapply, abuse*», y con un claro matiz negativo encontramos dos acepciones cuantitativas: «*to squander, waste*» (en OLD, acepciones 3, 4 y 1 respectivamente); «*user [en faisant dévier l'objet de sa destination première]*» (en F. Gaffiot, op. cit.) y, finalmente, «Esp., in rhet.: *to use improperly*» (en L&S).

³⁴ Cfr., e.g., A. Martín Minguijón, «*Nemo damnum facit, nisi qui id fecit, quod facere ius non habet*», en F. Reinoso-Barbero - M. Minguijón (coords.), *Principios Jurídicos. Antecedentes históricos de los Principios Generales del Derecho Español y de la Unión Europea*, UNED, Madrid 2013, pp. 178-180; E. Cordero Quinzacara - E. Aldunate Lizana, «Evolución histórica del concepto de propiedad», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 30 (2008), pp. 345-385, esp. n. 43; M. Ortolan, *Esplicación histórica de la Instituta del Emperador Justiniano*, La Ilustración, Madrid 1847, vol. II, p. 35.

que, sea cual fuere la interpretación jurídica más ajustada de *abuti*, esta facultad, en tanto referida al dominio, se ha entendido por lo general como contraria a *uti* antes que como una modalidad específica de este.

En lo que concierne a Crispino, en tanto *abuti* aparece como opuesta a *uti ratione*, y que *uti ratione* tiene, al menos hasta donde hemos visto, un sentido positivo, entonces *abuti* debe tener, necesariamente, uno negativo. Y desde el momento en que nuestro análisis se centra en un pensador monástico discurriendo sobre los alcances y límites de la razón, es decir, de aquello que hace al hombre *imago Dei*, no se debe descartar la equivalencia con *non uti*. Pero además, acepciones en principio positivas como «*user librement de*» en este contexto pueden pasar a tener una connotación negativa. «Abusar», cuya traducción a otras lenguas modernas no supone ninguna dificultad³⁵ y asimismo mantiene la morfología latina, es la palabra que mejor da cuenta de las significaciones de *abuti* como un modo especial de *uti*, ya que puede ser entendida negativamente tanto en términos cuantitativos como cualitativos. En el primer caso, significando un uso excesivo; en el segundo, un uso indebido, es decir, uno tal que se desvía de su fin propio.

De acuerdo a las consideraciones precedentes, entonces, es posible simplificar el amplio espectro de acepciones de *abuti* tal que, aplicado a *ratione*, para Crispino pueda significar:

no usar	
usar mal	excesivamente de manera desviada

Esto permite responder, al menos en parte, a los interrogantes que habían surgido hacia el final del apartado anterior. En primer lugar, habíamos visto que, al menos en DA6, el autor explica que *abuti* significa usar mal la razón. Pues bien, el análisis precedente nos permite restringir los alcances del adverbio «mal» de manera que este modo negativo de *uti* no se entienda, bajo ningún punto de vista, como una falta cognitiva, es decir, como un error. Por otra parte, estamos en condiciones de afirmar que, aunque Crispino utilice en sus escritos los términos *non uti* y *abuti* como opuestos a *uti ratione*, no es necesario añadir un tercer

³⁵ Forcellini mismo propone la traducción castellana «abusar» cuando da cuenta de la connotación negativa de *abuti* como uso desviado: «*Saeplus est re aliqua uti in malam partem, alicujus rei usum ad pravum finem convertere* (It. abusare; Fr. employer mal, abuser; Hisp. abusar; Germ. missbrauchen; Angl. to abuse)».

término al binomio en el que consiste ser racional, esto es, en poder usar o no usar la razón, pues *abuti* puede ser siempre reconducido a alguno de los dos restantes: ya sea como un modo especial y negativo de *uti*, ya sea como equivalente a *non uti*.

Con todo, haber precisado o limitado el alcance de la terminología que Crispino utiliza para referirse a la razón es sólo una parte de nuestra tarea. Resta ahora examinar cómo *uti* y *abuti* funcionan e interactúan al interior de su obra, con el fin de ver es si es posible encontrar una aplicación técnica que supere las ambigüedades o si, por el contrario, el autor recurre a este término equívocamente.

4. *Abuti ratione* como falta moral

Para continuar con el análisis propuesto, examinaremos dos largos pasajes en los que Crispino proporciona una serie de premisas sobre el uso de la razón y su relación con la falta moral. Si bien el sujeto de cada uno es diferente pues uno de ellos se refiere al hombre y otro a los ángeles, el autor considera que los ángeles fueron creados iguales a los hombres aunque «no según la naturaleza sino según la gracia de la razón y la libertad concedidas»³⁶. Esta equiparación ontológica nos permitirá trabajar paralelamente el problema del uso de la razón en ambas creaturas, de manera tal que lo que se afirme para una de ellas valga para la otra, al menos en principio.

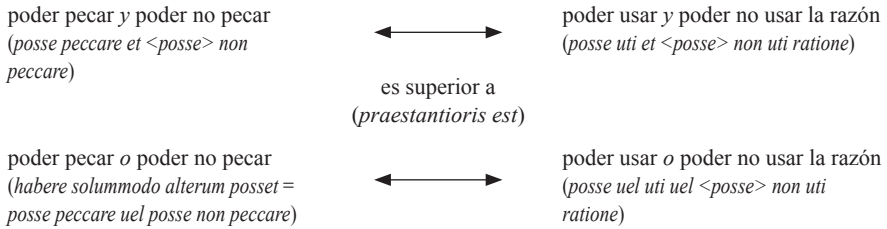
Comencemos, pues, atendiendo a un pasaje de la DG en el cual el personaje del Cristiano justifica frente al Gentil la miserable condición en la que se encuentra el hombre posadánico por culpa del pecado de Adán. Para ello, explica que Dios:

Creó entonces al hombre, que podía pecar y no pecar. Ciertamente es de mayor excelencia poder pecar y no pecar, dado que al tener libre albedrío se puede realizar cualquiera de las dos acciones antes que solo una de ellas. Más aun, es propio de una esencia superior poder usar y no usar la razón antes que poder usarla o no usarla, pues una realiza ambas cosas y la otra solo una de ellas³⁷.

³⁶ «Cum enim angelis homo par creatus, non natura, sed rationis et concessa libertatis gratia...», DJ101.

³⁷ «Fecit ergo hominem qui peccare et non peccare posset. Maioris enim prestantie est posse peccare et non peccare et liberum habendo arbitrium se ad utrumlibet habere quam solum[m]odo alterum posse. Denique prestantioris essentie est posse uti, et non uti ratione quam posse tamen uel uti, uel non uti ratione. Alterum enim habet se ad utrumque, alterum se habet solummodo ad alterum» (*sic*), DG16.

Vemos cómo Crispino comienza hablando del pecado y pasa, sin ninguna explicación mediante, a hablar de la razón. Y, lo que es más llamativo, lo hace de manera especular. Así pues, tenemos que



En definitiva, lo que cambia en uno y otro caso es la terminología. El viraje desde el ámbito ético al cognitivo en realidad no es más que aparente, dado que la razón, recordémoslo, tiene en Crispino una finalidad primordialmente moral. En consecuencia, aun cuando sea una *vis* discerniente y, por tanto, cognitiva en sentido amplio, en su sentido estricto «*ratio*» forma parte del vocabulario ético crispiniano, al igual que «*peccatum*». Y lo mismo sucede en el caso de los ángeles.

Crispino –que en esto sigue de cerca a Anselmo– considera que la falta del ángel consistió en la «*non perseuerantia*» en el bien³⁸. Pero antes de comenzar a explicar cómo fue posible, advierte que «una cosa es usar la razón y otra cosa es poder usar la razón. Así también una cosa es perseverar y otra poder perseverar. Todo el que usa la razón es el que puede usarla, y todo el que persevera, puede perseverar»³⁹. Este pasaje, entonces, además de volver a mostrar el paralelo

³⁸ La perseverancia puede ser entendida como una virtud moral en tanto permanencia en aquello que la razón ha decidido, o bien –especialmente en la tradición agustiniana– como una gracia, en tanto una permanencia hasta el final en la fe (cfr. «*perseuerantia*», en S. Magnavacca, «*Léxico...*», cit., p. 501). En este caso, se trata claramente de la perseverancia como una gracia que, en el caso del Diablo, fue rechazada. Ahora bien, el tratado de Crispino comienza hablando de «*stare in ueritate*» al igual que el *De casu Diaboli* de Anselmo y ambos, a su vez, siguen el pasaje neotestamentario de Jn. 8:44. Sin embargo, cuando pasan a hablar de *perseuerare*, Crispino añade el complemento «*boni*», mientras que Anselmo habla primero de perseverancia en términos absolutos y luego de «*perseuerare in uoluntate*». Cfr. Anselmo, *De casu diaboli*, II y ss.

³⁹ «*Aliud quippe est uti ratione, aliud posse uti ratione. Sic quoque aliud est perseuerare, aliud posse perseuerare. Omnis utens est potens uti ratione, et omnis perseuerans potest perseuerare...*», AP11.

terminológico entre *ratio* y falta moral, añade una distinción conceptual importante: usar no es lo mismo que poder usar, sino que la *potestas* de usar es condición para usar. Y esa potestad no es sino es el libre albedrío del que gozaban las creaturas racionales desde su creación, y que, tal como le ha dicho el Cristiano al Gentil, fue lo que permitió que Adán pudiera «realizar cualquiera de las dos acciones», es decir, que pudiera pecar y pudiera no pecar⁴⁰ o, en términos cognitivos, de que pudiera usar y pudiera no usar la razón. Por consiguiente, al menos en el estado inicial de las creaturas racionales, el «*posse*», ya sea *peccare*, *perseuerare* o *uti* supone siempre el «*posse non*». De ahí que, si el ser racional usa la razón, es porque puede usarla. Y a su vez, si puede usarla, es porque puede usarla y puede no usarla, mientras que, como hemos visto, el ser irracional es aquel que no usa la razón porque no puede usar la razón⁴¹. Lo que tiene vedado el ser irracional es el «*posse*» mismo.

No usar (*non uti*) la razón, entonces, puede darse tanto en seres racionales como irracionales aunque solo en los primeros sea un pecado. Y lo es no sólo porque también pueden usarla sino porque, además, usarla es mejor. En efecto, explicando el pecado de Adán, el personaje del Cristiano añade: «Y puesto que usar la razón es mejor que no hacerlo, el hombre (que podía hacer y no hacer uso de ella), hizo lo que sabía que era peor, no hizo lo que sabía era mejor, y con justicia mereció el castigo de Dios»⁴².

Ahora bien, Adán debió hacer lo que sabía que era mejor, es decir, usar la razón. Pero *no lo hizo*. Y si pudo no usar la razón aun cuando hacerlo era mejor, es sencillamente porque poder usar la razón no implica necesariamente usarla. Eso es lo que Crispino pretende aclarar con la siguiente afirmación: «no usa la razón todo el que puede usarla»⁴³. Pero aquí es donde aparece el problema, pues en los dos textos que estamos analizando, el abad introduce *abuti* allí donde cabría esperar *non uti*. Para facilitar la comprensión, veamos ambos pasajes completos y en paralelo:

⁴⁰ Crispino se aleja aquí de su maestro Anselmo, para quien el poder pecar no forma parte de la definición de la libertad del albedrío (*libertas arbitrii*) aunque sí es un componente del mismo albedrío libre (*liberum arbitrium*). Cfr. Anselmo, *De liberatate arbitrii*, 1-3. Vd. E. Briancesco, *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme. De Veritate, de Libertate Arbitrii, De Casu Diaboli*, Paris, Desclée de Brouwer, 1982, pp. 59-66.

⁴¹ Vd. nota 8.

⁴² DG16. Vd. texto latino en nota 45.

⁴³ AP11.

AP11-12

Todo el que usa la razón es el que puede usarla, y todo el que persevera, puede perseverar; sin embargo, *no usa la razón todo el que puede usarla; pues a veces abusa, y no persevera todo el que puede perseverar; y mucho se aparta del comienzo. Y una cosa es poder o no poder usar la razón, y otra cosa es poder usar o no usar la razón. Pues aquél que no puede usar la razón, es irracional o no racional; en verdad se puede ser racional incluso si alguna vez se abusa de la razón*⁴⁴.

DG16

Y puesto que *usar la razón es mejor que no hacerlo*, el hombre (que podía hacer y no hacer uso de ella), hizo lo que sabía que era peor, *no hizo lo que sabía era mejor*, y con justicia mereció el castigo de Dios. Dijiste que es miserable la condición del hombre que no puede no pecar; pero no es miserable por esto, sino porque que pudo no pecar pero quiso hacerlo, *y entonces pecó por el abuso voluntario de la razón*⁴⁵.

En el DG16, se nos dice que usar la razón es mejor, pero Adán quiso no hacerlo. Sin embargo, su pecado, que debería haber consistido en no usar la razón, consistió en abusar de ella. En AP11-12, por su parte, Crispino sostiene que el *posse* supone el *posse non uti*, pero curiosamente no es el *non uti* sino el *abuti ratione* la prueba de que a veces no se usa la razón. Así, en ambos casos, *abuti* parece ser, si no equivalente a *non uti*, al menos un efecto de éste. Sin embargo, aún hay más.

Según se explica en este pasaje de la DG, el pecado de Adán se dio por el «abuso voluntario de la razón». Y tal *abusus* fue voluntario precisamente porque la voluntad, a través de la *potestas* del libre albedrío, permitió que Adán no se viera compelido por ninguna necesidad, es decir, que pudiera pecar y pudiera no pecar.⁴⁶ El castigo, en cambio, debilitó el poder del libre albedrío inicial, y por

⁴⁴ «Omnis utens est potens uti ratione, et omnis perseuerans potest perseuerare; non tamen utitur ratione quisquis potest uti ratione; abutitur enim aliquando; et non perseuerat quisquis potest perseuerare; deficit enim plerumque ab incepto. Et aliud est posse, uel non posse uti ratione, et aliud est posse uti, uel non uti ratione. Illum enim quod non potest uti ratione, irrationale, uel non rationale existit; rationale uero esse potest, etiam si aliquando abutitur ratione».

⁴⁵ «Quia uti uero ratione melius est quam non uti ratione, et homo qui poterat uti et non uti ratio[ne], quod peius esse sciebat fecit, quod melius esse sciebat non fecit, iuste a Deo poenam meruit. Quod enim dixisti, miserandam esse conditionem hominis, qui non peccare non potuit, non ideo est miseranda, quia non peccare potuit et peccare uoluit atque uoluntario rationis abusu peccauit» (*sic*).

⁴⁶ Aunque la existencia del libre albedrío se verifique a partir del movimiento racional, esta *potestas* pertenece a la voluntad. Dos pasajes de AP nos permiten confirmarlo: «... aut Diabolus liberum uoluntatis arbitrium non habuit...», AP7; y «... sed concessa liberi arbitrii potestate abusus peccauit...», AP17 (ambos resaltados son propios). Por otra parte, se debe notar que sin dudas Crispino tiene en mente la distinción agustiniana entre libertad y libre albedrío, aunque por lo general utilice «*liberum arbitrium*» para referirse a una y otra condición. En Crispino, la

ello Crispino lo expresa en términos de doble negación, es decir, de necesidad: la miserable condición del hombre posadánico consiste en no poder no pecar. Por su parte, en el caso de los ángeles, tenemos dos condiciones siguientes al estado inicial: la de aquellos que perseveraron en el bien, y por tanto fueron recompensados; y la de aquel cuya falta se dio por «el abuso de la potencia concedida del libre albedrío»⁴⁷. Respecto de los primeros, Crispino explica:

Dado que los ángeles consustanciales [*sc.* al Diablo] –que por una igual naturaleza tenían una y otra [posibilidad], pues podían usar y abusar de la razón en la misma medida– conservaron la potencia de usar la razón, obtuvieron de manera totalmente justa el no poder abusar de la razón, y por eso son eternamente beatos⁴⁸.

De modo semejante a lo que sucede con los hombres, ese «*posse*» inicial de los ángeles se convierte en «*non posse*». Pero lo que se les niega en ningún caso es el *posse* en términos absolutos –pues de lo contrario se convertirían en creaturas irracionales y dejarían, *ipso facto*, de ser ángeles⁴⁹– ni tampoco ese no poder es parte de una doble negación. Lo que niega ese *non* es la posibilidad pecaminosa de ese *posse*. Así pues, mientras que los hombres posadánicos ya «no pueden» no pecar, los ángeles buenos «no pueden» abusar de la razón, lo cual no es un castigo, sino una recompensa. Y dado que *abuti* es motivo de pecado, entonces podemos concluir que esta recompensa implica un fortalecimiento del libre albedrío inicial,

voz *libertas* aparece en dos de sus obras y en referencia a la condición prelapsa del hombre: en DJ101, pasaje ya citado a propósito de la semejanza en la creación de las creaturas racionales, y en Sermo13-14: «Si uero angelus uel alter homo nasceretur de uirgine absque peccato, per passionem suam redimere posset hominem, sed eum restituere non posset ad pristinam libertatem. [...] Vt igitur homo redimeretur et amisse *libertati* atque dignitati omnino restitueretur...», y nuevamente en 16: «... sic plenissime hominem *ad pristinam libertatem* restituit», resaltado propio. Ahora bien, somos conscientes de que este concepto, así como el de voluntad, ameritan un tratamiento más detallado que nos obligaría a exceder los límites de la problemática puntual que nos ocupa. Con todo, esperamos poder avanzar en dicho tratamiento en futuras investigaciones.

⁴⁷ AP17. Vd. texto latino en nota 46.

⁴⁸ «Consustantiales uero angeli, qui pari natura se ad utrumlibet habebant, nam et uti et abuti ratione non minus poterant, quia potentiam utendi ratione seruauerunt, iam non posse abuti ratione omnino iuste optinauerunt, et propterea in eternum beati sunt...», AP20.

⁴⁹ Además, de sostener que los ángeles merecieron carecer de razón Crispino estaría incurriendo en un absurdo pues es en la misma obra donde sostiene que «... es mejor que el Creador hiciera el principio de su creación según el mejor orden de cosas, esto es, que hiciera al ángel racional pues esta naturaleza es mejor que la irracional, que es una naturaleza peor» (... melius est ut optimus Creator principium creationis sue faceret in meliori rerum ordine, hoc est, ut angelum faceret rationalem quia hoc natura melior est quam irrationalem, quia hoc natura deterior est), AP27.

pues consiste en conservar el poder de usar la razón pero ya no poder pecar⁵⁰. Lo llamativo es el castigo del ángel caído, quien, al pecar por no haber querido conservar la potencia de usar la razón, «perdió con justicia poder usar la razón y obtiene, a pesar de todo, no poder no usar la razón»⁵¹.

Ahora bien, dado que el Diabolo comparte las condiciones iniciales con el resto de los ángeles, ya que también podía «usar y abusar de la razón» pero hizo lo contrario, su castigo debería haber consistido en no poder no abusar. Sin embargo, Crispino nos dice que el ángel caído perdió el poder usar la razón pero, a pesar de todo, obtuvo el «no poder no usarla». Encontramos, en efecto, el mismo «*non posse*» que le sigue a los estados iniciales de todas las creaturas racionales, pero aquí nos hallamos frente a un debilitamiento expresado también en términos de necesidad: el Diabolo no sólo puede usar la razón, sino que está condenado a ello, tal como los hombres están condenados a pecar.

Si merecer *non posse abuti* equivale a merecer no poder pecar y, a su vez, no poder no pecar es estar condenado a usar la razón, *uti ratione* debería ser equivalente a *peccare*, lo cual resulta extraño dado que el *uti ratione* hasta ahora se nos había presentado siempre en términos positivos. Más aún, Crispino dijo explícitamente que usar la razón es mejor que no hacerlo. Pero no por extraño es contradictorio. Es evidente que Crispino no está utilizando *abuti* como «no usar», sino como «usar mal» y, por tanto, como efecto negativo del *posse uti*, tal como vimos que lo entendía en DA6. En consecuencia, el pecado de *abuti* del cual están eximidos los ángeles buenos y al que están confinados los demás seres racionales, consiste en un modo desviado o excesivo de usar la razón, es decir, en una falta cualitativa o cuantitativa.

⁵⁰ Una vez más es Agustín quien se encuentra de trasfondo, esta vez, según su distinción entre la primera libertad, que consiste en poder no pecar, y la última libertad, que consiste en no poder pecar (cfr. v.g. Agustín, *De correptione et gratia* XII, 33 en relación a los ángeles; *De civitate Dei* XXII, 30, 3 en relación a los seres humanos). También Anselmo parece hacerse eco de esta distinción cuando asegura que «[I]berior igitur est uoluntas quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere» (Anselmo, *De libertate arbitrii* 1, en S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, ed. F. S. Schmitt O.S.B., *Opera Omnia*, Thomas Nelson & Sons, Edinburgh y Stuttgart 1946, vol. I, p. 208). Sólo que mientras Agustín y Anselmo están pensando en la perseverancia de la voluntad, Crispino habla de «*seruare potentiam utendi ratione*», AP19. Es evidente que, a pesar de tener en mente a sus dos principales fuentes, nuestro autor, tal como ya habíamos visto respecto de la plenificación de la especie, pone el énfasis en el uso de la razón antes que en la orientación de la voluntad, aun cuando, insistimos, esta última está supuesta pues esa «*potentiam utendi ratione*» no es sino el libre albedrío.

⁵¹ «... iure amissit posse uti ratione, et optinet, nec tamen non posse uti ratione», AP19.

Aunque un pasaje del Sermo es especialmente ambiguo al respecto pues afirma que «la capacidad de usar la razón debe ser utilizada así: hasta el punto en que su misma capacidad de utilizar la razón no abuse en alguna acción»⁵², lo cual es pasible de ser interpretado en uno u otro sentido, no resulta difícil descartar el segundo término de la alternativa desde el momento en que se considera la naturaleza de los abusos cometidos. Si bien Crispino no se aleja de la interpretación tradicional, conviene leer el relato que él mismo hace de cada caída para advertir, una vez más, los tópicos paralelos en los dos textos.

El pecado del Diablo según Sermo5

Puesto que el Diablo no pudo ascender al orden superior de los seres dado que no pudo ser un par de Dios e igual a Él, y no quiso permanecer en aquél orden de seres en el que fue creado, pues no quiso que su lugar fuera debajo de Dios –puesto que, digo, ni pudo estar arriba ni quiso permanecer en el medio– por la omnipotencia de Dios cayó hacia el orden inferior de los seres, esto es, hacia los infiernos⁵³.

El pecado de Adán según DG70-71

Pues Dios dispuso un debido orden a la condición del hombre de tal manera que el hombre estuviera por debajo de Dios, puesto que fue creado por Él: Dios imperaría y el hombre obedecería. El hombre no quiso conservar este orden, pues no quiso respetar lo que Dios había decretado. No quiso estar por debajo de Dios sino ser semejante a Él, y dado que no pudo ocupar el orden que deseaba y no quiso conservar el que tenía, con justicia fue empujado a lo inferior, comparado con necios animales de carga y vuelto semejante a ellos...⁵⁴.

Lo primero que podría llamar la atención es la diferencia del vocabulario utilizado en estos pasajes respecto de los que hemos estado analizando hasta aquí. En efecto, en ninguno de ellos aparece la razón o el libre albedrío, sino que ambos describen las respectivas faltas en términos volitivos. Sin embargo, según hemos visto, Crispino explica que Dios creó a los seres racionales no sólo para que lo

⁵² «... ut potentia utendi ratione sic utatur quatinus ipsa potentia utendi ratione sua in nulla actione abutatur», Sermo2.

⁵³ «Quia ergo Diabolus ad superiorem rerum ordinem ascendere non potuit quoniam Deo par et equalis esse non potuit, nec in eo rerum statu in quo erat conditus remanere uoluit, quia sub Deo suo ordine esse non uoluit – quoniam, inquam, nec supra potuit esse, nec in medio uoluit remanere, ad inferiorem rerum ordinem, hoc est ad inferna, eum Dei omnipotentia deicit».

⁵⁴ «Posuit enim Deus homini debitum conditionis ordinem ut homo esset sub Deo, quia erat conditus a Deo: Deus imperaret, homo pareret. Noluit homo ordinem iustum seruare, quia quod [Deus] imperauit noluit obseruare. Noluit sub Deo esse, quia similis Deo uoluit esse; et, quoniam ordinem quem appetebat optinere non potuit, quam habebat seruare non uoluit, ad inferiorem iure detrusus fuit, comparatus iumentis insipientibus et similis factus illis...» (*sic*).

conocieran sino también para que lo amaran, le temieran y obedecieran, porque es precisamente la razón la *vis* que permite discernir lo justo de lo injusto. Ello implica que el uso de la razón es anterior al movimiento de la voluntad que quiere o rechaza libremente aquello que ha discernido como justo o, en otras palabras, que la facultad volitiva está subordinada a la cognitiva. De allí que, a excepción de estos pasajes, Crispino explique la falta moral según el movimiento de la *vis rationalis*, omitiendo la instancia última, aunque decisiva, de la *voluntas*. Estos pasajes, además de los que dan inicio al AP, son los únicos en toda su obra en los que el énfasis está puesto en la voluntad y no en la razón precisamente porque es en ellos donde el autor de detiene en la psicología intrínseca de las respectivas caídas antes que en sus condiciones de posibilidad⁵⁵.

Ahora bien, la justicia, nos dice el Gentil de la DG, «es dar a cada uno lo que es suyo, y conservarlo»⁵⁶. Y dado que Dios es el creador de todo cuanto existe, lo justo es que se lo ame, se le tema y obedezca por encima de todo⁵⁷. Por consiguiente, el ser racional cumple con los objetivos de su creación cuando usa la razón correctamente y da a Dios lo que es suyo: amor, temor y obediencia. No usarla habría derivado sencillamente en no amar, no temer y no obedecer. Pero el Diablo primero, y Adán después, no sólo no amaron a Dios por encima de todo, sino que se amaron a ellos mismos más que a Dios al querer ser como Él, pretendiendo subvertir el orden creatural. De hecho, el mismo Crispino explica que lo que quiso el ángel caído fue conservar el bien recibido pero mediante un *ordo pravus*, uno contrario a Dios⁵⁸. Así pues, el *abusus* en que ambos pecados consistieron no se debe a la mera omisión del fin propio de la razón que supone el *non uti ratione*, sino a un uso efectivo, pero impropio.

Y este mismo significado adquiere *abuti ratione* cuando Crispino considera la falta de los hombres posadánicos. Una vez más, según el personaje del Cristiano de la DG, «cuatrocientos años después de Abraham, [...] su misma estirpe y todos los pueblos se habían desviado hacia el mal y por el abuso de la razón se hicieron

⁵⁵ Agradezco al Dr. Enrique Corti el haberme señalado la posibilidad de ver en estos pasajes una reelaboración sumaria, y quizá inconsciente, del «*voluit quia voluit*» anselmiano (cfr. Anselmo, *De casu diaboli*, 27), al que Crispino le imprime un marco de carácter intelectual ausente en este último.

⁵⁶ «Iustitia est dare ac ser[uare] cuique quod suum est» (*sic*), DG6.

⁵⁷ Cfr. DG6-7.

⁵⁸ Cfr. AP16 y 20. En esta perversión del orden consiste precisamente la soberbia, pecado que Crispino le atribuye en dos oportunidades al Diablo, en DA17 y en Sermo4.

parecidos a necios animales de carga»⁵⁹. Este breve pasaje es sumamente revelador por varios motivos. Por una parte, porque *abuti* está vinculado con *declino*, lo que termina por excluir cualquier posible interpretación de *abuti* como un mal uso en términos cuantitativos, es decir, como un uso excesivo. Además, el hecho de que el autor se detenga a explicitar que ese desvío es *ad malum*, hace de este pasaje un complemento de aquel en el que Crispino explicaba, sin mayores detalles, que abusar de la razón significaba usarla mal⁶⁰. En otras palabras, es consistente con la mayor parte de la obra del abad entender *abuti* como un modo de *uti*, como un efecto *cualitativamente* negativo del ejercicio de la razón. «Usar mal» la razón es usarla, sí, pero de manera, desviada, prava.

Por otra parte, encontramos una vez más una referencia a las consecuencias ontológicas del pecado que entraña haber abusado de la razón. Al igual que el Diablo y Adán, el castigo para los hombres posadánicos será la degradación ontológica que no consiste en dejar de ser lo que eran, sino en un debilitamiento de la propia naturaleza. No obstante, notemos que en el caso de los dos primeros ese castigo se da por *contrapassum*: quisieron modificar su lugar en la jerarquía creatural y, ciertamente, obtuvieron lo que quisieron. Solo que en lugar de ascender, descendieron. Y así, el primero, que literalmente descendió a los infiernos, ya no puede no usar la razón, mientras que el segundo, y su estirpe con él, ya no puede no pecar. Al hombre posadánico, en cambio, precisamente por haber pecado en Adán, ya no le es posible ser castigado con el no poder no pecar pues esa es la marca de su condición caída. Su degradación consistirá en hacerse semejante a las bestias que no pueden usar la razón. Pero semejante no equivale a igual. Es menester que, a pesar de todo, conserve el *posse uti* dado que es la razón misma la que le permitirá redimirse –a diferencia del Diablo y Adán– por medio de la comprensión de la ley y el temor que ella le provoque⁶¹.

Conclusión

Como hemos visto, la razón ocupa un lugar central en la concepción crispiniana del dinamismo anímico. Y esto es así porque ella es, por antonomasia,

⁵⁹ «Post quadringentos uero annos ab ipso Abraham, [...] gens ipsa semen Abrahe et omnes gentes ad malum declinauerant et ipsa hominis ratione abusi iumentis insipientibus similes facti erant...», DG57.

⁶⁰ Es decir, del DA6.

⁶¹ Cfr. DG35.

la facultad en la que se dirimen cuestiones éticas y ontológicas. Más aún, estos dos ámbitos se definen mutuamente a través de la actividad racional: es su uso, al cual quedan sometidos la voluntad y el libre albedrío, aquello que posibilita el cumplimiento de las exigencias éticas que Dios le impuso a los seres racionales y que, a la vez, forma parte de estas exigencias; y es este cumplimiento el que, al mismo tiempo, permite a los seres racionales ocupar su lugar propio en el orden de la creación.

Para referirse al dinamismo específico de esta *vis animi*, entonces, el abad se vale de las relaciones entre los términos *uti*, *non uti* y *abuti*, de los cuales el último de ellos ha resultado ser el más conflictivo pues su significación dista de ser transparente, ya que unas veces parece equivaler a *non uti* en tanto se opone a *uti* (tal como surgió, por ejemplo, de la comparación entre los pasajes DS78-79 y Frag. I, 6), y otras aparece como un modo específico de *uti*.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que esta equivocidad se disipa cuando se toma en cuenta la instancia previa al ejercicio efectivo o no de la razón, es decir, el *posse uti* dado que este se da conjuntamente con el *posse non uti*. No usar y abusar de la razón, pues, son dos posibilidades incluidas dentro de una misma potencia. Y si Crispino por momentos parece emplear estos términos de manera indistinta, es porque, en definitiva, ya sea que *abuti* signifique no usar la razón, ya sea que signifique usarla mal, el efecto en *el orden ontológico* es el mismo: dado que uno y otro caso la razón no cumple el fin para el que fue creada, vuelve al ser racional semejante a aquellos seres que *non possent uti ratione* y que, por ello mismo, no pueden conocer a Dios y, en consecuencia, tampoco amarlo, temerle ni obedecerle. Sin embargo, desde *la perspectiva ética*, abusar de la razón es peor que no usarla, pues consiste en usar la razón, sí, pero usarla cualitativamente mal; consiste en valerse de lo mejor para conducirlo a otro fin de aquél para el cual fue creado. En otras palabras, cuando el uso de la razón se transforma en abuso, y por tanto en perversión, el ser racional no sólo incumple su deber de creatura—lo cual ya es, de por sí, un pecado—, sino que, además, se enfrenta al Creador. De allí ese «*imo*» en el pasaje de AP40, el único en el cual aparecen explícitamente y como diferentes entre sí los términos «*non uti*» y «*abuti*», ambos opuestos a «*uti*».

Aunque es evidente que Crispino se apoya en la tradición agustiniana y anselmiana que, desde luego, es en la que se ha formado, se aleja de ella en la medida en que enfatiza el papel de la *ratio* precisamente allí donde Agustín y Anselmo habían privilegiado el de la voluntad. Es tal vez por ese motivo que se ve en la necesidad de ampliar el vocabulario teológico-filosófico utilizado hasta entonces, acuñando un nuevo término que le permita dar cuenta de los matices

internos al mismo del ejercicio de la razón. Con este gesto, Crispino se para en el umbral de lo que la historiografía llamará «Renacimiento del siglo XII». No es casual que volvamos a encontrar la expresión «*abuti ratione*» en escritos teológico-filosóficos apenas posteriores a los de nuestro autor. Tales son los casos, por ejemplo, del *Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia* de Gerhoch de Reichersberg (c. 1093-1169); *De speculo caritatis* y *Dialogus de anima* de Elredo de Rieval (1110-1167)⁶²; y *De septem verbis domini in cruce* de Arnolfo de Chartres o de Bonneval (¿?-c.1157). Con todo, si ello se debe a la influencia de Crispino o, en cambio, a otros factores –por ejemplo, el mismo florecimiento de los estudios jurídicos– que también pudieron haber incidido en él es, desde luego, motivo para una nueva investigación.

⁶² Tenemos noticias ciertas de que Elredo conocía, sino la obra, al menos a Gilberto mismo. Cfr. Aelredus Rievallensis, *Vita S. Edwardi regis*, PL. 195: 782A.