

EL CONCEPTO MEDIEVAL DE CONTINGENCIA

José Mendívil Macías
Universidad de Guanajuato

I

La contingencia, como concepto filosófico, ha llegado hasta nosotros desde la tradición por medio de Aristóteles, Boecio y Tomás de Aquino, entre otros. No deja de ser un concepto interesante, puesto que en nuestros días tiende a ser el centro de muchas reflexiones, ya sea desde la aceptación de nuestra condición humana como contingente, finita, frágil y mudable, o desde la posición que relaciona contingencia con posibilidad, libertad y dignidad humanas, a pesar de esta finitud, fragilidad e inestabilidad antes señalada. Intentaremos mostrar aquí que en el pensamiento medieval se da una preocupación constante por la contingencia de la condición humana, y por la resolución adecuada de la misma, siendo ésta una de las tareas importantes de la filosofía clásica y helenística, por lo que se establece una cierta continuidad temática, al mismo tiempo que un tratamiento distinto, con una peculiar concepción *ontológica* de la contingencia del mundo y del hombre, y una vuelta también peculiar a la noción de la contingencia *existencial* en Petrarca que prefigura y apunta hacia algunas características de la subjetividad moderna.

Existe una preocupación creciente sobre la importancia del concepto de contingencia, azar o fortuna en el pensamiento antiguo; Martha Nussbaum, por ejemplo, ha realizado una interpretación interesante de la filosofía y la tragedia griegas en su relación con estos conceptos, analizando el papel de la *tékhnē* como reductora de los riesgos que la fortuna —*tykhé*— imprime a las actividades humanas. “La necesidad de la filosofía está muy relacionada con la exposición del ser humano a la fortuna; eliminar esta última será una de las

tareas fundamentales del arte filosófico”.¹ Nussbaum nos muestra como el arte y la ciencia humanos, incluidas las artes de la política y las virtudes, fueron considerados, en la *Antígona* de Sófocles y en el *Protágoras* de Platón, como instrumentos que otorgaban certidumbre y seguridad a las actividades humanas, superando así las contingencias de la vida. La filosofía, incluyendo cierta *función religiosa* que le imprime Platón, intenta satisfacer esta necesidad.

Aristóteles consideró a la contingencia (*endekhómenon*) como un concepto lógico o modalidad del enunciado cercano a lo posible, lo contingente es lo no necesario ni imposible, aquello que puede ser de otra manera, que puede ser o no ser; pero también consideró al mundo humano a —las esferas ética y política— como las esferas de lo contingente, del argumento probable y de lo que puede ser de otra manera (Ética Nicomaquea, VI, 5, 1140a, pp. 33-35). La ética es una reflexión sobre cómo enfrentar lo contingente y una manera de aprender a conducirse en este elemento, para ello ejercemos la prudencia y las virtudes.² La contingencia como *posibilidad* fue tratada posteriormente en el pensamiento helenístico fundamentalmente en cuanto contingencia *existencial*, es decir, incertidumbre del individuo creada por la azarosa fortuna o la ciega necesidad oculta. Finalmente, mostraré cómo es que la contingencia derivó en la Edad Media más bien en contingencia *ontológica* en cuanto a finitud y radical dependencia de los seres creados con respecto al creador, al ser *necesario*. Sin embargo, cada uno de estos tres aspectos del concepto de contingencia guarda relación con los otros dos, como se expondrá.

La filosofía posterior a Aristóteles representa la ruptura de cierto equilibrio y relación estrecha entre el individuo y la *polis*, ante todo porque acentúa el subjetivismo, manteniendo una constante oposición entre lo interior y lo exterior, la virtud y el curso del mundo. En lugar del ciudadano y la *polis*, tenemos la conciencia individual y la *cosmópolis*; esta última implica dejar de considerar los rasgos étnicos y locales, a favor de la consideración de los sujetos en cuanto virtuosos o poseedores de una civilidad helenizada; la autoarquía y la imperturbabilidad del sabio individual frente a lo exterior, considerado bajo la figura de “lo que no depende de nosotros”, lo “indiferente” y la “opinión del vulgo”, etc., aún cuando se mantenga a veces, sin embargo, un margen de compromiso social o político. El sostenimiento de la *paideia* griega y las virtudes ante esta sucesión de cambios, universalización, pérdida de la soberanía de

la *polis*, disgregación e inestabilidad, se realiza ahora al *interior* del individuo y en una comunidad de sabios más bien desvinculados de su entorno inmediato. “El hombre, —nos dice Alfonso Reyes— caído de las rodillas del Olimpo y del Estado, se ve entregado a sí mismo, y la filosofía nos lo muestra absorto en la introspección moral”.³

Las éticas estoica y epicúrea —independientemente de la diferencia en su concepción de la libertad, el azar y la necesidad— tienen en común dos rasgos que hay que hacer notar desde la perspectiva que hemos adoptado: la distinción muy acentuada entre lo *interior* (la individualidad y subjetividad moral) y lo *exterior* (el mundo social, el cuerpo, ciertas inclinaciones), y la necesidad de reducir las contingencias exteriores desde el punto de vista de esta subjetividad, es decir, la firmeza y seguridad interior frente a los embates de la fatalidad o los azares que nos puedan sorprender o perturbar. Si la ética aristotélica es una ética de/en lo contingente, de/en el mundo social, ahora tenemos una nueva y distinta versión de la *reducción de contingencias*, por lo que se dan cambios en el concepto de virtud, que se convierte en algo más abstracto y desvinculado de las circunstancias y la situación social inmediata.

Para analizar la contingencia en la época helenística grecorromana, es necesario hacer una serie de consideraciones acerca de esta relación entre lo interior y lo exterior, sobre todo en la corriente más extendida del estoicismo. Para esta última corriente de pensamiento, desde el punto de vista moral, existen cosas *buenas* —como las virtudes—, *malas* —como las opuestas a las virtudes— e *indiferentes* (*adiáphora*) —las cosas ajenas a nuestra voluntad, externas (*tá èxó*), que “no dependen de nosotros” —; como reza la fórmula inicial del *Enquiridión* de Epicteto:

De lo que existe, unas cosas dependen de nosotros (*tá eph hémin*), otras no. De nosotros dependen juicio, impulso, deseo, aversión y, en una palabra, cuantas son nuestras propias acciones; mientras que no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, honras, puestos de mando y, en una palabra, todo cuanto no son nuestras acciones.⁴

La distinción entre lo interno y lo externo es al mismo tiempo la distinción entre lo que es responsabilidad moral del sujeto (siempre según el estoicismo) y aquello que escapa a él, y que es, por tanto, no-libre, ajeno a nuestra volun-

tad. “Y las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, sin impedimento, sin trabas; mientras que las que no dependen de nosotros son inconsistentes (*asthene'*), serviles, sujetas a impedimento, ajenas”,⁵

Esta inconsistencia y ajenidad convierte en despreciables o sin validez a los bienes del cuerpo y la fortuna, aunque habría que decir que el estoicismo matiza este carácter *indiferente* de las cosas exteriores, considerando que de algunas hay motivo para anteponerlas y recomendadas respecto a otras, como la salud a la enfermedad, la ausencia del dolor a su presencia, cierta abundancia a la pobreza, etc., aunque sean finalmente *secundarias*.⁶

Decir que las cosas externas que no dependen de nosotros, o las experiencias acerca de ellas son simplemente “contingentes”, no es exacto, puesto que para el estoicismo existe un gobierno ordenado del cosmos, que determina en última instancia todas las cosas, es sólo que se desconocen en lo particular los designios divinos y por eso sorprenden; el hombre virtuoso debe aceptar los embates de la fortuna imperturbable, convencido de que son parte de un orden finalmente perfecto al cual sería inútil y tonto oponerse. El mundo externo es *contingente* y *azaroso* (normalmente se utiliza aquí el concepto de “azar”, más que el de “contingencia”) desde el punto de vista del hombre particular. El azar o la fortuna, *tykhé*, es parte importante de la experiencia humana. Esta doble perspectiva, necesarista y contingentista, se manifiesta mejor en un pensador tan intimista como Marco Aurelio:

Las obras de los dioses están llenas de su providencia, y en cuanto a las de la fortuna, no caen fuera de la naturaleza o están entretrejidas e implicadas en los sucesos regidos por la providencia, de la que todo fluye.⁷

El aspecto azaroso del mundo inmediato a la experiencia humana es un fenómeno secundario respecto al orden macrocósmico —con el cual está finalmente entrelazado— y la tarea del sabio consiste en elevarse desde esta experiencia humana contingente, azarosa, efímera, frágil e inconsistente, hacia la seguridad que ofrece al hombre virtuoso su conformidad con el orden racional último.

De la vida humana: la duración, un punto; la sustancia, un flujo; la sensación, oscura; la constitución del cuerpo en su conjunto, fácil presa de la corrupción; el

alma, un remolino; la fortuna, enigmática; la fama, algo indiscernible. Resumiendo, todo lo que es del cuerpo es un río, y lo que es del alma sueño y humo, y la vida una guerra y la parada de un peregrino; la gloria póstuma, el olvido.⁸

Marco Aurelio nos muestra, con tintes melancólicos, esta concepción —cerca-
na ya a la experiencia cristiana— para la cual “has de ver siempre como efíme-
ras y viles las cosas humanas”.⁹ Se muestra aquí lo que en nuestros términos es
la contingencia como experiencia existencial, subjetiva, propia de la interiori-
dad, frente a la cual se ofrece, como solución, el camino del sabio que es libre,
dueño de sí e impasible.¹⁰ La *autarquía e imperturbabilidad del alma* (*ataraxía,*
apatheia) es la vía para sortear estas contingencias o accidentes de la fortuna, y
vivir conforme a la naturaleza última y racional del cosmos, aceptar el destino
venciendo a las pasiones, los deseos, temores y ambiciones que perturban. La
filosofía es la gran guía y la “medicina” para buscar la paz frente a las contin-
gencias exteriores e interiores.

¿Qué puede, entonces, servirnos de guía? Una sola y única cosa, la filosofía, y ésta
consiste en conservar sin ignominia ni lesión el genio interior; en mantenerlo
superior al deleite y el dolor; que no haga nada al azar; que esté lejos de la mentira
y la disimulación; que no tenga necesidad de que los demás hagan o dejen de hacer
esto o aquello, que acepte las vicisitudes y la suerte que le toque en cuanto que
viene de donde él mismo ha venido, y sobre todo espere la muerte con mente
plácida.¹¹

Finalmente, este *exterior* al individuo, que debe ser dominado y enfrentado por
el sujeto gracias a las virtudes, al autodomínio y la filosofía, aparece bajo la
doble figura del azar o la fortuna y de la fatalidad o el destino, para ambos está
preparado el sabio estoico, según afirma Séneca:

Lo que sea de las tres hipótesis, oh Lucilio, y aunque las tres sean verdad, se ha de
filosofar; ya nos opriman los hados con ley inexorable, ya Dios, árbitro del univer-
so, disponga todas las cosas, ya la casualidad empuje y arroje las cosas humanas sin
ningún orden, la filosofía ha de defendernos. Nos exhortará a obedecer a Dios
gustosamente, a la fortuna con terquedad; nos enseñará a seguir a Dios, a soportar
la casualidad.¹²

Este esquema de comportamiento y pensamiento es un modelo básico que siguen también las otras corrientes helenísticas, como el epicureísmo, el escepticismo y el neoplatonismo. Se trata de acentuar los procedimientos de automodelación de la personalidad y resistencia frente a un mundo externo considerado inconsistente, riesgoso y hostil, y de obtener por este medio el reposo interior y la felicidad. El retiro interior de Marco Aurelio cubre las mismas necesidades del retiro comunitario al jardín de Epicuro, apartado de la ciudad de Atenas, la *epokhé* de los escépticos o el ascetismo neoplatónico.

La especificidad de este modelo de reducción de contingencias es que se asienta fundamentalmente en *dispositivos interiores subjetivos*, desconfiando del papel estabilizador de las instituciones sociales, consideradas muchas veces por la teoría social contemporánea como mecanismos fundamentales de reducción de contingencias. Sabemos que el mito y la religión han sido analizados por muchos pensadores sociales como mecanismos conformadores de orden y huída del caos, estabilización e identidad personal en conexión con imágenes del mundo y sistemas morales, precisamente para dominar las contingencias inquietantes y el *terror anómico*, baste pensar en E. Durkheim, Cl. Lévi-Strauss y P. Berger.¹³ N. Luhmann ha interpretado a la religión, la educación, y los sistemas institucionales bajo la misma perspectiva,¹⁴ pero sucede que, a mi modo de ver, en el caso del pensamiento helenístico greco-romano (contando con su gran influencia en el primer cristianismo) es la filosofía —en cuanto visión racional y reflexiva— el medio principal que cumple esta función, y es la subjetividad el soporte fundamental que permitirá —junto con la filosofía en su papel de guía de la vida y método de curación o de consuelo del alma afligida— afrontar esta exterioridad contingente.

Hay que hacer notar que en el pensamiento helenístico se mantiene la propuesta clásica de una racionalidad práctica autorreflexiva en un marco contingente, como en Aristóteles, sólo que la conciencia moral, *laphrónesis*, se ha desvinculado de su anterior relación orgánica con la comunidad de la *polis*, haciéndose algo más rígida y dependiente no tanto de las relaciones sociales, como de la estructura del cosmos bajo la figura de un *logos* ordenador o de los átomos en sus movimientos mecánicos o causales. La virtud se convierte para el estoicismo en algo más rígido y relacionado más con la decisión, la rectitud, el carácter individual y la subjetividad abstracta, que con el contexto social y

los resultados concretos de las acciones, que pasan a formar parte de este *exterior* que se le ha enajenado al individuo, para el cual lo importante es el cumplimiento de la ley moral y la recta intención, muy al estilo kantiano. Pero estos rasgos le permiten también al estoicismo convertirse en una moral universal que iguala a los individuos en cuanto poseedores de una *razón natural* potencialmente coincidente con la ley natural universal, e incluso poner a esta ley natural como criterio para valorar las relaciones sociales y políticas, aunque formen parte de lo *exterior* y como tal, sean *secundarias*. El estoicismo se convertirá en un modelo a seguir para el pensamiento posterior en cuanto a lo que aquí llamamos *contingencia subjetiva o existencia* y a los procedimientos subjetivos de reducción y dominio de contingencias.

Jaeger considera que el helenismo prefigura en el ámbito filosófico —aunque menos racionalizado y más dogmático que la época clásica— la “función religiosa” de guiar la vida humana y “proporcionar una seguridad interior que ya no se encontraba en el mundo externo”,¹⁵ con lo que prepara el terreno en el que germinará la prédica cristiana, donde se desarrollará también este *recogimiento interior* —relacionando ahora razón y fe— dentro del esquema neoplatónico de un Dios inmutable y eterno, frente a un mundo material mutable, plural y finito. El cristianismo se nos aparece aquí bajo la figura similar de un individuo enfrentado a un mundo exterior que se le aparece como devaluado, una realidad de segundo orden (correspondiente a lo “indiferente” y “no dependiente de nosotros” en el estoicismo).

Agustín de Hipona es el pensador paradigmático en esta línea durante la primera etapa del cristianismo, quien desarrolla con audacia y originalidad esta postura que prefigura en algunos aspectos la subjetividad moderna y sus tendencias introspectivas y autorreflexivas. Las *Confesiones* nos muestran la trayectoria de un alma hacia Dios, bajo la forma de una *búsqueda interior* (pues Dios se halla en ese interior) y al mismo tiempo son una reflexión acerca de la peculiaridad de la interioridad humana y su ascenso desde el mundo sensible al inteligible, y de ahí a la trascendencia divina. Agustín nos habla aquí de su hombre *interior* y de la diferencia tajante con el *exterior*:

Tengo cuerpo y alma, el uno exterior, la otra interior. ¿Por cuál de estos debí yo buscar a mi Dios? Por los cuerpos que van desde la tierra al cielo ya le había

buscado, lanzando los rayos mensajeros de mis ojos hasta donde podían alcanzar. Pero es mejor el interior, pues, a esta parte interior mía, traen sus mensajes los sentidos corporales {...} El hombre interior es el que conoce estas cosas, valiéndose de su exterior. *Yo*, el hombre interior, conozco estas cosas. *Yo*, el alma, las conozco a través de los sentidos del cuerpo.¹⁶

Este *yo interior* es quien puede ascender a Dios, trascendiendo la naturaleza material, ayudado por una “verdad interior”¹⁷ de origen divino. Este *homo interior* ve y oye con los ojos y los oídos del alma una luz y un sonido inespacial e intemporal,¹⁸ posee una especie de sentido interno o conocimiento íntimo que es la base de toda certeza sobre uno mismo, sobre el mundo y sobre lo trascendente. “He de trascender, pues, ésta mi naturaleza, para ascender como por escalones hacia aquél que me hizo”;¹⁹ pero el punto de partida de este ascenso, el autoconocimiento, si bien es un conocimiento directo e íntimo (pues es claro que si dudo, pienso, y que si pienso, existo, según el célebre argumento de *Contra los académicos*), no es transparente y preciso, debido a las profundidades y complejidades del alma, objeto de exploración permanente en las *Confesiones*. Refiriéndose a la memoria, como a un “inmenso e infinito santuario” con fondo inalcanzable, a su relación con el pensamiento y las pasiones, llega a la conclusión de que el alma es problemática y oscura, a pesar de ser lo que tenemos más cerca:

Yo, por mi parte, Señor, trabajo duro en este campo. Y este campo soy yo mismo. He llegado a ser un problema para mí mismo, campo de dificultad y de muchos sudores... ¿puede haber algo más cerca de mí que yo mismo? Sin embargo, no llego a comprender el poder de mi memoria que está en mí, a pesar de que sin ella ni siquiera podría hablar de mí.²⁰

La conclusión de esta inmersión en su propia alma desplaza la seguridad interior hacia la trascendencia divina; sólo así, por la iluminación, la gracia y la fe, el hombre encuentra la seguridad y la confianza, dominando y reduciendo las contingencias propias del alma y el cuerpo del hombre finito y mutable.

Grande es el poder de la memoria. Algo que me horroriza, Dios mío, en su profunda e infinita complejidad. Y esto es el alma. Y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Una vida siempre cambiante, multiforme e inabarcable.²¹

La memoria es, con todo, una parte del alma que es necesario trascender. “Subiré hasta ti, que estás sobre mí, trascendiendo a través de mi alma esta potencia mía que se llama membria”.²² La verdad superior, la razón superior, relacionada con las verdades eternas es obra divina, y nos sirve de escalón para ascender a la certeza última. La individualidad cristiana se nos muestra bajo la figura de la incompletud, pequeñez y dependencia del Creador (*aliqua portio creature tuae, Conf. I, 1*), una deficiencia comparada con la plenitud de la divinidad; esta vida multiforme, cambiante y contingente, sólo puede resolverse en la seguridad e inmutabilidad que ofrece la elevación hacia la trascendencia. La memoria representa con sus deficiencias las experiencias anteriores a la conversión, experiencias que se aparecen como parciales e inconsistentes, la individualidad sólo puede restablecerse con la vuelta a Dios, que representa el paso de lo múltiple y finito a la unidad e inmutabilidad, a la serenidad.²³

Cochrane apunta que Agustín desarrolla, junto con esta caracterización de la individualidad, una nueva idea de la personalidad en cuanto unidad compleja, dividida en tres partes: ser (memoria), conocer y querer (*esse, nosse, velle*).²⁴ Esta triple estructura de la conciencia se asemeja a la trinidad divina, en ella se nos hace patente la profundización que la filosofía cristiana imprime al proceso de interiorización individualizadora que se inicia con el helenismo, aunque si bien, como señala Luis Dumont, se trata de un “individualismo fuera del mundo”,²⁵ relacionado de manera indirecta o externa con el mundo, en el que se desarrolla la vida social, y que en el caso de Agustín se manifiesta bajo la forma de las *dos ciudades*, la celestial y la terrena.

II

La estructura dualista que divide lo interno y lo externo, el alma y el cuerpo, la ciudad celeste basada en la gracia divina, y la terrestre gobernada por los impulsos y deseos del cuerpo, seguirá teniendo vigencia en el medioevo, pero en un marco distinto al helenismo, por más que sea una consecuencia de éste. La sociedad medieval tiene una imagen unitaria, ordenada, armoniosa y jerárquica del mundo, en donde todo se dirige a la divinidad suprema, buscando vencer tarde o temprano a las fuerzas del mal. El individuo sólo es visto en

relación con el todo, en referencia directa con esa universalidad. Arón Guriévich lo expresa de este modo:

La conciencia medieval partía del principio de que el todo, la *universitas* (que engloba la sociedad, la nación, la iglesia, la corporación, el gobierno), era conceptual y, por consiguiente, precedía en la realidad a sus componentes individuales. Esta entidad poseía una realidad, y los individuos que formaban parte de ella eran productos suyos, una especie de accidentes. Parafraseando la tesis de los filósofos-realistas de la Edad Media de que '*universalia ante rem*', se puede decir que también el principio de la vida social era '*universitas ante membra*'. En sus análisis teóricos, los pensadores medievales partían siempre de todo y no de la parte. Veían en lo individual, principalmente, el símbolo del todo.²⁶

Esta última frase es la que me interesa acentuar. No se trata solamente del hecho de ser una sociedad estamental y corporativa, sino también de la necesidad de ver en la *persona* cualidades universales y correspondencias con la divinidad que lo crea a su imagen y semejanza. Arón Guriévich nos explica en *Las categorías de la cultura medieval*, cómo el concepto de persona y personalidad toma forma a partir de su acepción como *máscara teatral* (que da la idea del desarrollo de un papel dentro de la sociedad), y de la noción romana de personalidad jurídica soberana. Sin embargo, J. E. Gracia nos indica que las discusiones acerca de los conceptos de individuo y persona estuvieron enmarcados por temáticas generales que eran consideradas de primera importancia: el problema de la trinidad y el problema de los universales,²⁷ dentro de ellos el problema de la individualidad fue tratado de manera secundaria o derivada, esta última fue vista fundamentalmente —siguiendo a Boecio— como un resultado de los rasgos *accidentales* (materiales) considerados como principio o causa de *individuación* (por lo menos hasta el siglo XIV).²⁸

En lo referente a la noción de *persona*, podemos observar estos dos elementos que hemos señalado. Por un lado, la persona humana es algo elevado porque tiene alguna analogía con la persona divina, con la universalidad; es un símbolo de la divinidad. Por otro lado, en cuanto *humana* es algo derivado, limitado, finito, contingente; su valor reside fundamentalmente en su referencia al más allá. El concepto de persona conviene más propiamente a la divinidad, como explica Guriévich.

La definición que hizo Boecio de la persona a comienzos del siglo VI, como ‘sustancia racional indivisible’ (*rationalis naturae individua substantia*, *Patrol. Lat. T.* 64, 1343), siguió teniendo vigencia a lo largo de toda la Edad Media. La etimología difundida en esa época de la palabra *persona* era la de ‘*per se una*’ (‘una por sí misma’) {...} El concepto de ‘persona’ estaba vinculado a las representaciones de Dios, al carácter trino de la persona de Dios; cuando santo Tomás de Aquino habla de la personalidad y de que se llama ‘persona’ a lo más perfecto que hay en la naturaleza razonable (*persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*), sus razonamientos conciernen directamente a la persona divina. El nombre de persona conviene precisamente, en el grado más elevado posible, a Dios (*Sum. Theol., I, quaest. 29, art. 3*).²⁹

En el medievo, el “desarrollo libre de la personalidad” —en el sentido del ideal moderno— estaba excluido o muy limitado por el mandamiento (y el modo de cumplimiento) de evitar todo lo que pudiera obstaculizar la salvación del alma, y lo mismo sucede a causa de las limitaciones sociales que convertían a la persona en *persona estamental* que debía cumplir el papel que le había sido asignado, acentuando sólo aquellos aspectos en que cumplía su función, aspectos que se nos aparecen ahora como *clichés* o rasgos típicos, tales como los vicios y virtudes exaltados en los *exempla*, y que son esencialmente los mismos papeles que todos debían imitar. Por esto, Guriévich afirma que “el individuo se muestra únicamente a través de lo general, de lo que es propio a toda una categoría de gentes, pero no a través del centro organizador de su vida interior”.³⁰ Si bien la comparación con la noción moderna de la personalidad individual puede hacer aparecer a la concepción medieval de la misma como limitada; sin embargo, hay que hacer notar que aquí se encuentra el origen de la concepción moderna, cuyo antecedente es la noción cristiana de persona que posee un alma en cuanto núcleo metafísico indestructible e intransferible (incomunicable), con una unidad interior.³¹

Por ello, la noción de contingencia en la Edad Media debe ser enmarcada dentro de las consideraciones anteriores. *Contingente* sigue siendo un término muy cercano a *posible*, desde el punto de vista lógico, pero ambos términos adquieren un *cariz ontológico* que acentúa precisamente la idea de una dependencia de los seres finitos respecto a Dios en cuanto “ser necesario”.

La acuñación latina definitiva de los conceptos lógicos aristotélicos *dynatón* y *endekhómenon* corresponde a Boecio, quien considera en su *Comentario a De*

Interpretatione que *possibile* y *contingens* significan lo mismo, excepto porque no existe el privativo de *contingens* (*incontingens*) mientras que sí existe el privativo de *possible* (*impossible*) (*Patrol. Lat. T.*, 64, pp. 582-583). A pesar de esto, en la Edad Media a menudo se siguieron utilizando como modalidades distintas posible y contingente, siguiendo la distinción original aristotélica que se mantiene en el *Comentario de Amonio* (por ejemplo en *Pedro Hispano, Summ. Log. 1.30*). Tomás de Aquino, figura que nos interesa destacar, utiliza los dos términos diferenciados, pero a veces los hace equivalentes como sinónimos (por ejemplo, en *Cont. Gent. III*, 86, donde opone ambos al término “necesario”).

No hay duda de que la distinción entre posible y contingente causa algunos problemas, puesto que lo posible para Aristóteles puede llegar a convertirse en necesario (lo que nos acerca a la noción hegeliana de posibilidad real que acaba convirtiéndose en necesidad), y llegar a ser interpretado al modo necesarista, a pesar de la crítica explícita de Aristóteles a Diódoro de Crono en la *Metafísica*,³² mientras que el concepto de contingencia, aquello que puede ser o no ser (que no es imposible ni necesario) se mantiene siempre abierto a nuevas posibilidades, y aunque un necesarista como Spinoza lo utiliza, lo hace sólo en el sentido de nuestra ignorancia provisional de las causas necesarias, y Hegel en su *Ciencia de la lógica* lo ubica antes del concepto de posibilidad real, que está más cercano a la necesidad que a la contingencia.

Hacemos esta reflexión para acercarnos a la concepción *sui generis* de Avicena —que influye en los filósofos escolásticos— y a la de Tomás de Aquino, quien considera que existen varios tipos o grados de contingencia, o que puede haber cierta necesidad en la contingencia. Avicena reconoce sólo tres de las modalidades aristotélicas: *necesidad*, *imposibilidad* y *posibilidad*, reduciendo *contingencia* a *posibilidad*. S. F. Afnan atribuye esto a las dificultades de las traducciones árabes del texto aristotélico (*dynatón* por *mumkin*, *endekhómenon* unas veces por *muhtamal*, otras por *al-mumkin*). Avicena toma el término *mumkin* para ambas nociones, pero explicando que tiene una doble connotación y comprende tanto la posibilidad como la contingencia. Esta última es definida como “un juicio negativo o afirmativo que no es necesario”.³³

Avicena realizará una interpretación de Aristóteles influenciada por el neoplatonismo y por la tradición árabe, que se orienta en un sentido en última instancia necesarista, y que influirá de manera importante en el Occidente

medieval. La división de Avicena entre *ser necesario* y *ser posible* (o *contingente*) es la distinción entre aquello que recibe su ser de sí mismo (Dios) y lo que recibe su ser de otro (los seres creados, que son *necesarios* para y por otro, aunque posibles *en sí*). El ser posible sólo llega a ser necesario por la acción de otro que es su causa, aquello que lo hace pasar de la potencia al acto; este otro ser, causante de todos los seres creados, es necesario por sí mismo, no tiene causa. En la traducción latina esto se expresa del siguiente modo: “*Dicemus igitur quod necesse esse per se non habet causam et quod possibile esse per se habet causam*”.³⁴

El concepto de ser sólo se aplica propiamente, y en sentido estricto, al ser necesario por sí (*necesse esse per se*), mientras que a los otros seres sólo se les aplica analógicamente, por comparación, pues son en última instancia un compuesto de materia y posibilidad, por un lado, y de forma y necesidad otorgada, por otro, por el ser necesario; mientras que el ser necesario es simple, forma pura, al mismo tiempo esencia y existencia indistintas. La creación es así algo necesario, producto de una cuasi-emanación neoplatónica de la inteligencia divina, mediante la cual los seres posibles pasan a ser existentes, el ser necesario introduce su necesidad en todas las formas de existencia, lo posible no puede pasar a la existencia sin la acción de este ser necesario, esto implica una radical eliminación de toda contingencia o posibilidad en el mundo (incluido el problema de la libertad humana y divina) y una radical dependencia de los seres creados, en los que existe una separación entre esencia y existencia.³⁵

Esta teoría del ser necesario y posible (o contingente) tuvo gran influencia en la filosofía medieval cristiana, baste pensar en G. de Alvernia, R. Grosseteste, A. Magno, T. de Aquino y Duns Scoto, o en el uso posterior como prueba de la existencia de Dios en Descartes, Locke, Leibniz —que la llamó “*a contingentia mundi*” y el análisis kantiano de la misma. Pero la recepción de esta temática en el medievo se dio también de manera crítica, pues ya Maimónides, en su *Guía de los perplejos*, defiende la libertad del acto creador divino como producto de una decisión contingente, y a la contingencia del mundo para acentuar el papel de la libertad humana —siguiendo una línea que culminará con Leibniz— aceptando, sin embargo, que Dios es el ser necesario o causa primera de todas las cosas.³⁶

Tomás de Aquino realizará también una recepción crítica de la teoría de Avicena, que acepta a rasgos generales en su *tertia via* de la demostración de la

existencia de Dios, “*ex possibili et necessario*” (llamada posteriormente “*a contingentia mundi*”).³⁷ Dado que las cosas del mundo pueden ser o no ser, son y dejan de ser en cuanto posibles, es forzoso para Tomás de Aquino que exista un ser necesario causa de la necesidad —y existencia— de los demás seres posibles, “necesario por sí mismo (*per se necessarium*), y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios”.³⁸ Lo que tiene posibilidad de ser hubo un tiempo en que no fue, o bien, podría no existir; su existencia es debida entonces a un ser necesario. En los seres posibles o contingentes la esencia y la existencia son distintas, son por ello un compuesto y, aunque sean “inmortales o eternos” como las almas, los ángeles y los cielos, son contingentes comparados con su creador.

Esta concepción; que llamo *contingencia ontológica* para distinguirla de la contingencia lógica y la *existencial*, implica un estado de fuerte dependencia y subordinación del hombre y los seres creados respecto a la divinidad, correspondiente con la visión jerárquica medieval y la caracterización que he hecho de la persona o individuo como algo directamente subsumido en una categoría general; como los accidentes materiales (principio individualizador, como ya hemos visto) respecto de la sustancia, así la posibilidad o contingencia de los seres creados respecto de la necesidad y realidad divinas.

Tomás de Aquino matizará, sin embargo, en sus comentarios a la *Lógica Aristotélica* la concepción necesarista de Avicena, defendiendo la contingencia en el mundo natural, retornando la postura aristotélica, según la cual, la necesidad proviene de la forma y es propia ante todo del mundo sublunar, en el que se da la composición formamateria, y es la materia y lo sensible el origen del cambio y la posibilidad de ser o no ser.³⁹ Este sentido de *lo material* y *sensible como contingente* por su misma corporeidad obtuvo un uso habitual en el pensamiento posterior; baste pensar en las *verdades de hecho o contingentes* en Leibniz en oposición a las *verdades de razón o necesarias*; o en la noción sartreana, según la cual, el cuerpo es lo que pone de manifiesta la contingencia humana; o en lo que consiste esta contingencia, incluso lo que “*individualiza*”.⁴⁰

Tomás de Aquino encuentra pertinente establecer gradaciones entre la necesidad y la contingencia. Asimismo, ha tomado en cuenta los comentarios de Boecio y Amonio, considerando la doble modalidad de posibilidad y con-

tingencia (además de la necesidad y la imposibilidad), sin hacer, sin embargo, una distinción clara y marcada entre ambos términos. Necesario es aquello por naturaleza determinado sólo a ser (*solum ad esse*); imposible lo que está determinado sólo a no ser (*solum ad non esse*); posible es lo que permanece neutro a cualquier determinación, sin estar más hacia lo uno que hacia lo otro (*se habeat magis ad unum quam ad alterum*); contingente es aquello que puede ser uno u otro, que puede, por tanto, ser o no ser (*quod dicitur contingens ad utrumlibet*).⁴¹

En cuanto a la contingencia misma, existen tres géneros: lo contingente *ut in paucioribus*, que es lo accidental o azaroso (*a casu vel fortuna*); lo contingente *ad utrumlibet*, que no está inclinado más hacia una parte que a la otra, o lo que está abierto a elección (*ista procedunt ex electione*); y, finalmente, lo contingente *ut in pluribus*, más determinado a ser que a no ser, lo que es natural o habitual que suceda (aunque no necesario), como el que un hombre encanezca en la vejez.⁴²

Desde la perspectiva de las causas segundas, las cosas pueden tener un cierto grado de necesidad en su contingencia (de necesidad natural), pero vistas desde la causa primera, todas las cosas materiales son contingentes, pues son producto de la voluntad de Dios, sin la cual no existirían ni serían como son, y que ha querido que no todo sea necesario, sino que algunas cosas sucedan contingentemente. “Es efecto de la providencia divina no sólo que suceda una cosa cualquiera, sino que suceda de modo necesario o contingente”.⁴³ Tomás de Aquino incluye dentro de lo contingente *ad utrumlibet* la voluntad libre de un agente racional —como ya vimos— que puede cambiar el curso de los eventos —además de la materia como causa de la contingencia—, dando pie a una concepción no necesarista que concibe la libertad humana como opuesta al determinismo causal. Lo hecho con libre albedrío está, sin embargo, sujeto a la providencia divina, lo que no deja de ser paradójico y de negar, en última instancia, su carácter contingente; por lo que hay que recordar que ésta es una de las grandes cuestiones irresueltas que Tomás de Aquino hereda de Agustín y Boecio. Sin embargo, también busca rescatar el carácter contingente de la ética aristotélica: “...la prudencia es una idea recta de las cosas contingentes, en las que cabe consejo y elección”.⁴⁴

Una utilización importante del término contingencia la tenemos en el *voluntarismo* de Duns Scoto, según el cual, la voluntad divina es el principio de la libertad y contingencia absolutas, apartada de la necesidad y única causa de

sí misma. Lo contingente es el producto de una voluntad arbitraria en el orden de lo práctico, infinita en Dios y limitada en el hombre. De aquí se establece otro uso interesante, presente también en Ockham, según el cual la libertad es contingencia en cuanto indiferencia de la voluntad con respecto a sus posibles determinantes, pudiendo así causar y no causar el mismo efecto. Esta noción de la *libertad como contingencia* en el sentido de incondicionalidad respecto a agentes externos proviene de la definición aristotélica del acto voluntario como aquel que es “principio de sí mismo”,⁴⁵ y está relacionada con la nueva concepción del individuo y la individuación que desarrollará el nominalismo. Desde el punto de vista de lo que aquí denominamos contingencia ontológica no existen, sin embargo, cambios importantes, como en esta afirmación de Ockham:

Pero consta que todo lo que es diverso de Dios es contingente según la fe, luego conringentemente existe aquello que es y así cualquier cosa que se diga de él se dice conringentemente y no necesariamente.⁴⁶

A finales de la Edad Media, Petrarca realizó una síntesis de las concepciones *existencial* y *ontológica* de la contingencia, aunque seguirá más fielmente la corriente intimista y existencial de Marco Aurelio y san Agustín, marcando un modelo a seguir por autores posteriores, como Erasmo y Montaigne. En Petrarca encontramos un puente entre esta tendencia interiorizadora y el nuevo contexto que se abrirá a partir del Renacimiento: el de un individuo liberándose de las trabas estamentales, con una existencia más accidental, problemática, dinámica, compleja y autorregulada, y una conciencia más cercana a lo mundano. La contingencia en cuanto finitud y dependencia se orienta ahora más hacia el problema del hombre interior y sus conflictos, hacia la contingencia existencial: fragilidad, mutabilidad, fugacidad, provisionalidad, pero también ahora acentuando el papel de la elección y autoelección, la dignidad y potencialidades crecientes del hombre.

Los escritos en prosa de Petrarca muestran su inclinación introspectiva, autorreflexiva y autobiográfica. El alma —su alma— es el centro de atención; no hay nada más digno de admiración que ella, como aprendió de Agustín y Séneca;⁴⁷ pero ella es también el terreno de los pensamientos contradictorios, donde existe la pugna entre los “dos hombres” que hay en él y que se disputan

el dominio. La vida es el viaje difícil de un peregrino hacia la elevación del alma y el vencimiento del cuerpo, la ambición y las pasiones, objetivo que sin embargo se declara nunca cumplido. Atormentado entre dos mundos, el interior y el exterior, dividido, indeciso: "...lloraba mis imperfecciones y me compadecía de la inestabilidad (*mutabilitatem*) propia de todas las actividades humanas". Espíritu caviloso que busca salir de las divagaciones, pide a su amigo que ruegue porque sus pensamientos inciertos e inestables (*vagi et instabiles*) se detengan al fin en aquello que es único, bueno, verdadero, seguro y estable.⁴⁸

Encontramos en el *Secretum* un nuevo tratamiento de los temas neoplatónicos y estoicos: la búsqueda de la tranquilidad del alma, la virtud como medio de *reducción de contingencias*, de vencimiento de la fortuna y de las pasiones perturbadoras y tempestuosas. La *condición humana* se presenta como frágil, indigente, en pugna interna, con inclinación a lo transitorio y fugaz, cercana a la muerte. La vida es breve, imprevisible, riesgosa:

Con frecuentes lágrimas he pedido yo para el presente, lleno también de esperanzas de poder salir a salvo algún día, una vez rotas las ligaduras de las pasiones y holladas las miserias del mundo; esperanzas de escapar a nado las infinitas tempestades de los afanes inútiles y refugiarme como en un puerto de salvación... Pero bien sabes cuántas veces he naufragado en idénticos escollos y cuántas he de naufragar si no me ayudan.⁴⁹

Sin embargo, junto con las insistentes referencias a la necesidad de tener siempre presente a la muerte como motivo de reflexión moral, Petrarca finalmente se mantuvo indeciso —como en muchas otras cosas— entre el ideal estoico de una vida "racional" liberada de los sentimientos y las pasiones (más cercana al ascetismo), y el ideal del justo medio y la moderación aristotélica, acorde con otros aspectos más mundanos de su personalidad: "a menudo mi razón es estoica, pero mis sentimientos están de parte de los peripatéticos".⁵⁰ En diversos aspectos Petrarca encarnó la contingencia existencial, pero acentuando el papel del *individuo dividido y problemático*, la *condición humana contingente* desde una visión melancólica y pesimista, aunque a veces también optimista. Su lirismo poético también fue la expresión del juego de las oposiciones, paradojas y ambigüedades que le asaltaban.

Petrarca representa el punto de inflexión entre la concepción pesimista anterior acerca de la *miseria de la condición humana* y la nueva conciencia opti-

mista de las potencialidades naturales del hombre, de su dignidad en cuanto libre y racional y de su capacidad para dominar la naturaleza o hacerla productiva para sus fines.⁵¹ El *De remediis* muestra esta nueva imagen del hombre sin abandonar, no obstante, su concepción de la vida como “combate interno” (*omnia secundum litem fieri*), discordia nunca resuelta, incompletud permanente e imposibilidad de la unidad interior (*Nusquam totus, nusquam unus, secum ipse dissentiens, te discernens*).

Petrarca representa también la inflexión que profundiza en la autorreflexión, apuntando a una de las tendencias de la modernidad, en la que la subjetividad es vista como división interna, como complejidad, pero una complejidad que debe resolverse en la reflexividad y en el camino de la autoconstrucción de un *yo* a lo largo de una vida, de una identidad narrativa que pone de manifiesto el camino sinuoso y contradictorio, lleno de pliegues, que enfrenta el individuo en cuanto complejo y diviso. Si bien habíamos señalado algunas de estas características en Marco Aurelio y San Agustín, en Petrarca se nos presenta en un ámbito que prepara el terreno de la primera modernidad, como la consideración de Erasmo del hombre como una burbuja frágil e inestable (el *homo bulla* de los Adagios), y en la caracterización de la *condición humana* que establece Montaigne mediante la autorreflexión y una identidad narrativa construida en lo accidental y cambiante, enfrentándose y asumiendo la intramundaneidad y singularidad de la vida humana: la contingencia.⁵²

Notas

1. M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995, p. 136. Cfr. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980.

2. Cfr. C. Thiebaud, *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988, cap. 2, pp. 71 y ss.

3. A. Reyes, *La filosofía helenística*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p.16.

4. Epicteto, *Enquiridión*, Edición bilingüe, traducción de J. M. García de la Mora, Barcelona, Anrhropos, 1991, 1, 1, pp. 3-5.

5. *Ibid.*, 1, 2, p. 5. La referencia a “lo externo” (*tá exo*) está en XXIII.

6. Ésta es la opinión de Zenón, cfr. *Antol. De los primeros estoicos griegos*, Edición y traducción de M. Sevilla R., Madrid, Akal, 1991, pp. 107 y ss. Séneca acentuaría después la importancia de estos factores *externos* en *De la vida bienaventurada*.

7. Marco Aurelio, *Pensamientos*, Edición bilingüe, traducción de A. Gómez Robledo, México, UNAM, 1992, 11,3, p. 11.
8. *Ibid.*, 11, 17, p. 16.
9. *Ibid.*, IV, 48, p. 38.
10. *Ibid.*, VI, 16, p. 57.
11. *Ibid.*, II, 17, p. 16.
12. L. A. Séneca, *Cartas a Lucilio*, traducción de]. M. Gallegos Rocafull, México, SEP, col. Cien del mundo, 1985, Carta XVI, p. 62.
13. *Cfr.* E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993. Lévi-Strauss Cl., *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1986. P. Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
14. N. Luhmann, *Sistemas sociales*, México, Alianza/Universidad Iberoamericana, 1991.
15. Jaeger W., *Cristianismo primitivo y paideía griega*, México, FCE, 1985, p. 63.
16. San Agustín de Hipona, *Confesiones*, traducción de P. Rodríguez de Santidrián, Madrid, Alianza, 1990, L.X., e. 6, pp. 265-266.
17. *Ibid.*, L.X.e. 7, p. 266, "...la belleza habla a todos, pero sólo la captan los que comparan este mensaje recibido por los sentidos exteriores con la verdad interior".
18. *Ibid.*, L.X.e. 6, p. 265.
19. *Ibid.*, L.X. e. 8, p. 267.
20. *Ibid.*, L.X. c. 16, p. 277. La traducción no es literal, el texto latino dice "*Egocerté, Domine, laboro hic, et laboro in meiPso: factus sum mihi terra difficultatis, et sudoris mimi*". San Agustín, *Operum 1*, p. 179, Paris, 1689.
21. *Ibid.*, L.X.e. 17, p. 278. "*Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas, et hoc animus est, et hoc ego iPse sumo Quid ergo sum, Deusmeus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita, et immensa vehementer*". *Operum 1*, p. 179.
22. *Ibid.*, L. X. e. 17, p. 279.
23. *Cfr.* H. R. Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 225 Y ss, en donde se expone la noción de individualidad y su origen religioso desde el punto de vista del género autobiográfico.
24. Ch. N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, México, FCE, 1949, p. 400.
25. Dumont L., *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 35 y ss.
26. A. Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*. Traducción de H. S. Kriúkova y V. Cazcarra, Madrid, Taurus, 1990, p. 231.
27. J. E. Gracia, *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*, México, UNAM, 1987, pp. 319 y ss.
28. *Cfr. Ibid.*, pp. 105 y ss.
29. Guriévich, *op. cit.*, pp. 323-324.
30. *Ibid.*, p. 329.

31. *Ibíd.*, p. 323. Cfr. M. Beuchot, “La noción de persona en Sto. Tomás”, en *Metafísica y persona*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 1991, pp. 115 y ss.

32. Aristóteles, *Metafísica* (edición trilingüe). Traducción de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1990. L.IX, e. 3 y 4, pp. 443 y ss.

33. F. Afnan Soheil, *El pensamiento de Avicena*, México, FCE, 1965, p. 133-134. La cita de Avicena es de Najat, p. 25.

34. Avicenna Latinus, *Liber de Philos. Prima...* I-IV, traducción latina de Domingo Gundislavo (S. XIII), edición de S. Van Riet, Lovain-Leiden, 1977, 1, 6, citado por Ramón Guerrero en “La metafísica de Avicena en la Edad Media Latina”, Madrid, Separata del Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, XV, 1979, p.246.

35. Cfr. M. Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, Madrid, Revista de Occidente, 1963 y Afnan, S., *op. cit.*. En los que se utiliza el término *posibilidad* derivado de la traducción latina, y 1. E. Goodman, *Avicenna*, London, Routledge, 1992, que prefiere el término *contingency* y analiza las fuentes árabes y neoplatónicas, cap. 2, 1, pp. 49 y ss.

36. Cfr. M. Maimónides, *Guía de los perplejos*, Madrid, Trotta, 1992.

37. Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, edición bilingüe a cargo de F. Barbado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, tomo 1, 1, q. 2 a.3, pp. 322 y ss. F. Copies ton señala en *El pensamiento de Sto. Tomás (Aquinas)*, México, FCE, 1960, que Aquino en este argumento “no usa el término ‘ser contingente’ sino que habla de seres ‘posibles’, que viene a ser lo mismo”, p. 136; pero la razón de esto es la versión latina medieval de Avicena.

38. *Suma Teológica, ibíd.*

39. *Ibíd.*, 1, q. 86 a.3, c.

40. Cfr. Leibniz, G: W. *Monadología*, 33. Sartre, J .P., *El ser y la nada*, Tercera parte II,

41. Tomás de Aquino, *In 1 Periherm*, Lect. XIV n. 183, p. 25, Amberes, 1612.

42. *Ibíd.* Lect. XIII, n. 172, p. 22; Aristóteles había considerado ya estas distinciones, *cfr.* An. Pro 1, 13, 32b, pp. 4-15, donde utiliza el ejemplo del envejecimiento.

43. *Sumo Theol.* 1, q. 22 a.4, p. 776. Cfr. *Cont. Gent.* 1, c. 85 y III c. 86.

44. *Sumo Theol.* 1, q. 22 a.2., pp. 767 y ss. Cfr. Beuchot, M. “Necesidad y contingencia en Aristóteles, Tomás de Aquino y S. Kripke”. *Revista de Filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, 15, 1982, pp. 211-230.

45. Cfr. E. J. Gilson, *Duns Scoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Buenos Aires, Nova, 1959. Ockham, G. *Quodl. I*, q. 16. Aristóteles, *Ética Nicomaquea, III*, pp. 1 y 5.

46. G. Ockham, *Principios de teología*, Buenos Aires, Aguilar, 1978, trad. Luis Farré, p. 139.

47. Petrarca, *Obras, I. Prosa*, Edic. De F. Rico, *Familiares IV, I a* Dionigio da Borgo. Texto bilingüe, trad. De José María Tajter, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 266.

48. Petrarca, *Obras, I. Prosa, Familiares IV, 1*, edic. cit., pp. 265-269.

49. Petrarca, *Secreto mío*, en *op. cit.*, trad. de Carlos Yarza, p. 83.

50. Cfr. K. Foster, *Petrarca. Poeta y humanista*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 219, la cita es de la carta de Petrarca a Leonardo Bruni. Foster comenta: “La verdad es que nunca acabó por decidirse”.

51. Cfr. Petrarca, *De los remedios contra próspera y adversa fortuna II*, XCIII, en *Petrarca, op. cit.*, pp. 460 y ss. Cfr. P. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1988, pp. 38 y ss.

52. Cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996. Cfr. C. Thiebaut, *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad*, Madrid, 1990. Aunque ninguno de estos textos hace referencia suficiente a Petrarca.