

E T R A C T U S

# Historia de la Filosofía Medieval



Rafael Ramón Guerrero

A K A L

||

T r a c t a t u s  
P h i l o s o p h i a e

D i r e c t o r  
F é l i x D u q u e

Diseño de cubierta:  
Sergio Ramírez

Reservados todos los derechos.  
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270  
del Código Penal, podrán ser castigados con penas  
de multa y privación de libertad quienes  
reproduczcan sin la preceptiva autorización o plagien,  
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica,  
fijada en cualquier tipo de soporte.

© Rafael Ramón Guerrero, 1996  
© Ediciones Akal, S. A., 1996, 2002  
Sector Foresta, 1  
28760 Tres Cantos  
Madrid - España  
Tel.: 91 806 19 96  
Fax: 91 804 40 28  
ISBN: 84-460-0673-1  
Depósito legal: M. 30.551-2002  
Impreso en Materoffset, S. L.  
Colmenar Viejo (Madrid)

# **Historia de**

# **la Filosofía Medieval**

Rafael Ramón Guerrero



# índice general

Introducción . . . . .	7
<b>I. Cristianismo y filosofía . . . . .</b>	<b>13</b>
I.1. El Cristianismo como hecho religioso, 13. I.2. El Cristianismo y la filosofía griega, 17. I.3. La elaboración del pensamiento cristiano, 20.	
I.4. San Agustín. El Cristianismo como filosofía, 26. I.5. Boecio. La Filosofía como consuelo, 44.	
<b>II. La filosofía en el mundo islámico . . . . .</b>	<b>49</b>
II.1. La elaboración del pensamiento islámico, 49. II.2. La Falsafa. Los filósofos orientales, 55. II.3. La filosofía en al-Andalus, 65. II.4. La filosofía judía, 74.	
<b>III. La filosofía en el siglo IX . . . . .</b>	<b>81</b>
III.1. Cultura y filosofía en el Renacimiento carolingio, 81. III.2. La polémica sobre la predestinación, 85. III.3. Escoto Erígena: razón y dialéctica, 89. III.4. La división de la naturaleza, 98.	
<b>IV. La filosofía en el siglo XI . . . . .</b>	<b>111</b>
IV.1. Cultura y saber en el siglo X. Gerberto de Aurillac, 111. IV.2. El siglo XI y la filosofía. Recuperación de la dialéctica, 114. IV.3. La razón y su aplicación al conocimiento de Dios. San Anselmo, 118.	

V. La filosofía en el siglo XII . . . . .	131
V.1. Caracterización general, 131. V.2. La escuela y el intelectual, 133.	
V.3. Hacia una búsqueda del saber filosófico. Métodos y contenidos en la enseñanza, 137. V.4. Traducciones al latín y consecuencias filosóficas . V.5. Renovada consideración de la naturaleza, 185. V.6. Artes del lenguaje y ontología. El problema de los universales, 201. V.7. Hacia una nueva ética. El nacimiento de la conciencia individual, 208.	
VI. La filosofía en el siglo XIII . . . . .	171
VI.1. Caracterización general, 171. VI.2. La difusión del aristotelismo en Europa, 174. VI.3. La escuela franciscana. San Buenaventura, 177. VI.4. La escuela dominicana. Santo Tomás, 185. VI.5. Hacia una filosofía de la experiencia, 201. VI.6. El averroísmo latino y las cuestiones de 1277, 208.	
VII. El ocaso de la filosofía medieval . . . . .	217
VII.1. Consecuencias de la condena de París. Juan Duns Escoto, 217.	
VII.2. El criticismo de Guillermo de Ockham, 224. VII.3. Averroísmo e ideas políticas en el siglo XIV, 233. VII.4. La lógica en el siglo XIV, 238.	
VII.5. La ciencia en el siglo XIV, 241. VII.6. La filosofía en la Península Ibérica durante la Edad Media, 244.	
Bibliografía . . . . .	249
Índice de nombres . . . . .	253

## I n t r o d u c c i ó n

Desde que la Edad Media y la civilización medieval fueron caracterizadas por los humanistas de bárbaras y oscuras, este descrédito ha perdido durante muchos siglos. Revistió un carácter particular en la oposición contra los «escolásticos», contra aquellos que seguían las doctrinas enseñadas en las Escuelas, por una parte, y contra la misma enseñanza que se impartía en éstas, por otra. A la crítica de los humanistas se añadió la de los historiadores protestantes, quienes, siguiendo a Lutero, sostenían que los teólogos medievales habían corrompido la esencia del cristianismo por haber abusado del helenismo, por haber leído a Aristóteles y aceptado sus doctrinas, por depender de los árabes, por ser bárbaros e incultos y por perderse en disquisiciones y sutilezas. Siguió luego la crítica de los ilustrados, quienes también insistieron en la degradación en que cayó la filosofía por obra de los escolásticos medievales, al haber introducido el escepticismo, el ateísmo, el desprecio por los autores antiguos, el aristotelismo, que duró tanto tiempo y que tanto costó destruir; su filosofía fue una de las plagas más grandes que el espíritu humano ha tenido que soportar, según se lee en la Enciclopedia.

Los primeros historiadores de la filosofía en el siglo XVIII se hicieron eco de las ideas antiescolásticas y antimedievales y, por desconocimiento de lo escrito en ese período, llegaron a atribuir erróneamente a toda la época una uniformidad intelectual, una unidad de pensamiento que olvidaba las enormes diferencias y divergencias que separaban a unas escuelas de otras, a unos siglos de otros, a unas comunidades de otras. Fue la idea

difundida primero por Brucker y luego por Tennemann y Hegel, predominante en algunos círculos cultivados hasta hoy. «El conjunto de la filosofía escolástica presenta un aspecto uniforme», afirma Hegel en las Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. En las pocas páginas que dedica a la filosofía medieval la descalifica por ser una investigación teológica, viciada por presupuestos dogmáticos, de los que el pensamiento no pudo liberarse: «Esta filosofía no es interesante por su contenido, ya que no es posible detenerse en él. No es en rigor tal filosofía; este nombre designa aquí en realidad más bien una manera general que un sistema, si es que cabe hablar, propiamente, de sistemas filosóficos. La escolástica no es una doctrina fija, al modo como lo es, por ejemplo, la filosofía platónica o la escéptica, sino un nombre muy vago, muy impreciso, que agrupa las diversas corrientes filosóficas producidas en el seno del cristianismo durante casi un milenio»<sup>1</sup>. Sin embargo, el propio Hegel no deja de reprenderse a veces, cuando, con mucha agudeza, percibe un pensamiento cuyo «contenido es, por naturaleza, esencialmente especulativo, por lo cual los teólogos que de él se ocupen tienen que ser necesariamente filósofos»<sup>2</sup>. Históricamente, pues, la filosofía medieval ha sido puesta en cuestión, porque –se decía– en la Edad Media no hubo filosofía, al ser ésta libre investigación.

El nuevo tipo de saber que apareció en Grecia fue denominado por Aristóteles «filosofía» o «sabiduría». Al establecer la admiración como principio de ella, Aristóteles señalaba la diferencia entre la filosofía como saber autónomo y los restantes tipos de saberes, dependientes y sometidos a otras necesidades: «Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos. De suerte que, si filo-

<sup>1</sup> HEGEL: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, trad. W. ROCES, México, FCE, 2<sup>a</sup> reimp. 1979, vol. III, p. 104.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 106.

*sofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma»<sup>3</sup>. La filosofía, como saber que respondía a la ignorancia natural humana, se expresó en una diversidad de sistemas filosóficos, en los que fue concebida como el saber adquirido por medio del conocimiento natural del hombre, por medio de la razón humana. De aquí que la filosofía sea, por excelencia, el saber racional.*

*Cuando el hombre vivió bajo la influencia de una religión que imponía una doctrina revelada por Dios, como sucedió en la Edad Media, parece que la afirmación aristotélica de la filosofía como un saber libre, como un saber para sí y no para otro, no pudo cumplirse, porque el libre ejercicio del pensamiento se veía obstaculizado, si no sometido, por un rígido control sobre la actividad humana del pensar. ¿Existió durante el período medieval un pensar libre? ¿Continuó manifestándose el saber hallado por los griegos? ¿Pudo desarrollarse, bajo unas determinadas circunstancias, una filosofía propiamente dicha? Éste es el problema que surge al historiador cuando tiene que enfrentarse a la realidad del pensamiento medieval.*

*El debate sobre la realidad de la filosofía medieval, que se inició a mediados del siglo pasado, continúa aún, si bien ahora, aceptándose la existencia de esa filosofía, se discute acerca de su naturaleza y características. Son muchas las interpretaciones que sobre ello se han dado, desde la idea de que fue una rebelión contra la tiranía del dogma hasta la opinión de que fue el resultado de una estrecha colaboración entre pensamiento religioso y filosofía griega. No es el momento de entrar aquí en controversia. Basta con saber que sobre ello se discute todavía. A la luz de los textos del período medieval, hoy publicados y ya estudiados, se aprecia tal diversidad de manifestaciones y tendencias que es muy difícil querer reducir a una unidad o a unas cuantas consideraciones generales la realidad del pensamiento medieval. El mismo hecho de que la historia se ocupe de éste muestra que la experiencia del pensar racional se dio en la Edad*

<sup>3</sup> *Metáfisica*, I, 2, 982b 11-28.

*Media. Hubo filosofía en esta época porque hubo continuidad y supervivencia de la filosofía antigua: los medievales se preocuparon por asimilar, en la medida en que les era posible, la práctica y el saber de las generaciones anteriores. Métodos, temas y esquemas de pensamiento fueron, en gran medida, comunes a antiguos y medievales. Éstos incluso fueron conscientes de lo que hacían: continuar una tarea emprendida hacia mucho tiempo. Diversos testimonios medievales dan cuenta, por su elocuencia, de esta actitud. El árabe al-Kindí escribía en el siglo IX lo siguiente: «Es evidente, para nosotros y para aquellos destacados filósofos de otras lenguas que nos han precedido, que ningún hombre obtiene la verdad —aquel que la verdad merece— por el solo esfuerzo de su investigación, ni que todos ellos juntos la conocen plenamente. Antes al contrario, cada uno de ellos o no ha obtenido nada de ella, o sólo ha alcanzado una parte pequeña en relación a lo que la verdad merece. Ahora bien, si se reúne lo poco que cada uno de ellos ha alcanzado de la verdad, entonces se juntará una parte de un gran valor»<sup>4</sup>. Bernardo de Chartres, en el siglo XII, manifestaba: «Somos como enanos sentados en los hombros de los gigantes, de manera tal que podemos ver más cosas que ellos y más lejanas»<sup>5</sup>. Y Tomás de Aquino afirmaba: «Es preciso amar a aquellos cuya opinión seguimos y a aquellos cuya opinión rechazamos. Unos y otros se esforzaron en investigar la verdad y nos ayudaron en ello»<sup>6</sup>.*

Cuando se afirma que lo característico de los filósofos medievales fue la interpretación de textos de las auctoritates, hay que recordar que este hecho ya se había dado en la filosofía antigua en su último período. Cuando se sostiene que fue una reflexión desde la razón sobre el contenido de una religión revelada, también es posible encontrar algo semejante en los filósofos paganos del final de la antigüedad. Los medievales asimilaron lo que les llegó de la filosofía antigua y lo expusieron y explicaron desde otras formas del pensar y del hacer que se fueron configurando a lo

<sup>4</sup> AL-KÍNDI: «Sobre la Filosofía Primera», ed. en *Rasâ'il al-Kindî al-falsafîyya*, ed. M. Abû Rîda, El Cairo, 1950, p. 103.

<sup>5</sup> «Nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre», texto en JUAN DE SALISBURY: *Metalogicon*, III, 4.

<sup>6</sup> «Oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuverunt», TOMÁS DE AQUINO: *In XII Met.*, lección IX, nº 2566.

*largo de los siglos medievales. Para comprender la filosofía medieval, no sólo hay que tener en cuenta el ámbito intelectual y cultural en que se desarrolló, sino también aquellas filosofías de la antigüedad que mayor presencia tuvieron en la manifestación de la reflexión filosófica durante la Edad Media. Estudiar los contextos religiosos y culturales en que floreció el pensar filosófico es tarea que compete aquí; no lo es, en cambio, señalar las filosofías griegas que constituyeron el fundamento en que se asentó aquel pensar, las de Platón y Aristóteles, las de Plotino y Proclo, como nombres más relevantes y significativos. Fueron esos contextos los que permiten hablar de filosofía medieval antes incluso de que comenzara propiamente la Edad Media, porque lo que caracterizó al pensamiento de ésta ya había germinado con anterioridad. María Zambrano afirmó que San Agustín fue el padre de Europa, el protagonista de la vida europea. Lo acertado de su afirmación sólo se comprenderá cuando se medite sobre la realidad del pensar en la Edad Media y sobre las distintas manifestaciones que ese pensar tuvo. Pero sin olvidar que en la formación de esa Europa intervinieron otras culturas en las que también fructificó la filosofía. Desconocerlas sería omitir una parte importante de nuestra propia historia; las recordaremos, aunque sea mínimamente, con la excepción del pensamiento bizantino, quizás el que menos presencia tuvo.*

*He eliminado las biografías de los autores, principales o secundarios, cuyas ideas me han parecido dignas de ser destacadas, en la certeza de que cualquiera que se interese por ellas podrá encontrarlas en otros manuales o en diccionarios de filosofía o biográficos. He incluido al final una muy breve referencia a la filosofía medieval en la Península Ibérica; tómese más como una indicación que como una exposición. En fin, en la bibliografía sólo menciono algunas obras de carácter general; entrar en detalles bibliográficos alargaría excesivamente este libro.*

# I

## Cristianismo y filosofía

### I.I. EL CRISTIANISMO COMO HECHO RELIGIOSO

Mientras que gran parte de los sistemas de pensamiento que surgieron en los últimos siglos de la era pre cristiana y de los primeros siglos cristianos se presentaron como doctrinas filosóficas, aunque la mayoría de ellas estuvieran impregnadas de doctrinas religiosas, el Cristianismo no se manifestó a los hombres como una especulación filosófica, como un sistema de pensamiento racional. No puede ser considerado, por tanto, como un hecho filosófico en sí mismo, sino como un sistema de creencias o como una concepción de las relaciones entre el hombre y Dios; fue la respuesta dada en un determinado momento histórico a unas necesidades religiosas surgidas en el judaísmo de Palestina. Sus principales ideas doctrinales están formadas por un conjunto de creencias procedentes del judaísmo, a las que se integraron ideas nacidas en otros espacios culturales. Si inicialmente su ámbito de influencia quedó reducido a un grupo de seguidores de su fundador, poco después y por su universalismo confesado comenzó a difundirse por todo el orbe conocido.

Por la expansión que ha alcanzado a lo largo de los siglos, ha contribuido de manera determinante a proporcionar una visión del mundo y una respuesta a muchos de los problemas que el hombre se ha planteado a lo largo de su historia. Dio lugar, igualmente, a profundas transformaciones de tipo social, político e institucional en la vida humana. Por ello, sea cual fuere la valoración que se quiera dar de estos hechos, el Cristianismo debe ser considerado, además de como hecho estrictamente religioso, como uno de los acontecimientos que más han influido en el desarrollo de la historia.

humana. En tanto que hecho histórico, el Cristianismo generó una dimensión cultural –y no hay que olvidar que la propia Filosofía es otro hecho cultural– que tuvo trascendencia filosófica, no porque él mismo sea en sí una filosofía, que, como se ha dicho, no lo es ni tiene pretensiones de serlo, sino porque, sirviéndose de elementos tomados de la filosofía griega, dio origen a un pensamiento que ha ocupado toda una época de la humanidad, el período medieval latino, y que, incluso, ha orientado la reflexión filosófica en el mundo moderno y en el contemporáneo.

La base del Cristianismo está en la predicación de Jesús de Nazaret, que se presentó ante los hombres como el Mesías, el «Cristo», que había sido anunciado por los profetas. Su predicación no está contenida en ningún libro escrito por él, sino en unos textos compuestos años después de su muerte, conocidos por el término griego de *Evangelios*, la «buena nueva». En ellos no hay nada que sea filosófico. Sin embargo, uno de ellos, el *Evangelio* de San Juan, comienza con un término estrictamente filosófico, el *Lόgos*, que es presentado así: «En el principio era el Logos, y el Logos estaba en Dios y el Logos era Dios. Él estaba al principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por medio de Él y sin Él nada de lo que fue hecho se hizo. En Él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres; y la luz resplandece en las tinieblas y las tinieblas no la han comprendido»<sup>1</sup>. Este Logos es identificado con Jesús poco más adelante, cuando se nos dice que «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros», lo que ha sido interpretado por algunos autores como un primer intento realizado para exponer la doctrina cristiana en términos filosóficos. Esto pudo ser cierto, desde el momento en que sabemos que el autor de este *Evangelio* lo escribió en la ciudad de Éfeso, donde siglos antes Heráclito había hablado por vez primera del Logos.

Se sabe que el término Λόγος era usado en varios sistemas filosóficos anteriores al Cristianismo, por lo que no es extraño que algunos autores hayan pensado en la influencia de sus usos filosóficos en el *Evangelio* de Juan. Se ha afirmado que Juan adoptó la platonización de la tradición hebrea realizada por el escritor judeo-alejandrino Filón y que las fuentes del Logos de Juan se hallarían en el platonismo de la Alejandría helenística, donde el Logos estoico, como principio racional que gobernaba el mundo era ampliamente usado. El Cristo Jesús de este *Evangelio* no sería, entonces, el Dios resucitado de Pablo, sino el abstracto Logos de la filosofía helenística. También se ha señalado que la fuente de Juan estuvo en la

<sup>1</sup> Juan, 1:1-5.

literatura vetero-testamentaria sobre la Sabiduría. En el libro de los *Proverbios* se encuentra una imagen personificada de la Sabiduría: «Yo, Sabiduría, estoy junto a la perspicacia y poseo ciencia y reflexión... Yahvé me creó desde el principio de su poder, antes que a sus obras, antes de entonces. Desde la eternidad fui establecida; desde los orígenes, desde los principios de la tierra»<sup>2</sup>. Es una Sabiduría que, al igual que el Logos de Juan, existe desde antes de la creación, aunque ella misma haya sido engendrada y sería el resultado del primer acto creador de Dios, cooperando con él en la creación del mundo. También el *Eclesiástico* y el propio libro de la *Sabiduría* insisten en esta personificación de la Sabiduría. No es preciso recurrir, pues, a las influencias filosóficas para explicar el Logos de Juan, porque los rasgos con que éste se caracteriza ya se hallan en la fuente común a Juan y a Filón de Alejandría: el Antiguo Testamento. Sin embargo, hay diferencias notables entre esa personificación de la Sabiduría y las características del Logos de Juan, porque éste fue el primero en identificar la Palabra misma de Dios con un hombre, Cristo, y en concebir claramente la preexistencia personal del Logos-Hijo y presentarla como la parte fundamental de su mensaje cristiano. El Cristo- Jesús de Juan sería, entonces, la realización de los propósitos de Dios, el Logos que vivió una vida histórica en la tierra y del que Dios había hablado, el Logos que se hizo carne.

Incluso en su aparente presentación filosófica, el Cristianismo de los *Evangelios* solamente se muestra como una doctrina de salvación, como una religión que intenta aliviar al hombre de su miseria en esta vida, mostrándole cuál es la causa de esta miseria y dónde está el remedio. Por ello, el Cristianismo se manifiesta como revelación de una palabra nueva, como un don de vida, como un fármaco salutífero que, por la realización de la buena nueva, ha de salvar a los hombres. En el *Evangelio de Marcos* se anuncia en qué consiste la buena nueva: «Se ha cumplido el plazo, está cerca el reinado de Dios. Enmendaos y tened fe en esta buena noticia»<sup>3</sup>. Jesús vino a predicar el reino de Dios, un reino que no es terreno y material, sino espiritual, y cuya realización tendrá lugar al final de los tiempos, debiendo prepararse el hombre para ese momento ya desde esta vida. A ese reino se accede sólo por la fe y por la conversión interior, con lo que el Cristianismo se configuró como una nueva versión del «conócete a ti mismo». El hombre es instado a descubrir dentro de sí al hombre religioso, un hombre que ya no es ciudadano, ni individuo, ni siquiera hombre, sino un ser cuya razón de ser está en

<sup>2</sup> *Prov.*, 8:12-23.

<sup>3</sup> *Marcos*, 1:14-15.

la dependencia que tiene de Dios. Pero se trata de una dependencia que es, a la vez, liberación, porque depender de Dios es algo que libera al hombre de su propio yugo, de sus propias dependencias, haciéndole reconocer que su verdadero destino es el de elevarse hasta Dios.

Siendo una religión destinada a todos los hombres, en tanto que exige la liberación de todo hombre por su dependencia de Dios, implica un carácter universal, que rompe el restringido límite del «pueblo elegido» que se daban a sí mismos los judíos. Pero lo que confiere este universalismo, esta catolicidad, al Cristianismo es un principio en virtud del cual todos los hombres forman parte de una misma generación no carnal sino espiritual. Es el principio del amor y de la caridad: el auténtico cristiano es el que se siente hermano de su prójimo, no es el hombre que es, sino el que quiere ser. Consecuencia de esto fue la afirmación de la voluntad frente al concepto clásico de la *paideia* griega, que consistía en la formación de aquellas facultades que constituyen al hombre como tal, la inteligencia y la razón. El precepto veterotestamentario de «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente»<sup>4</sup> fue transformado por Jesús en el principio en que se había de fundar toda su predicación, dando sentido al humanismo cristiano: «Los fariseos, habiendo sabido que había cerrado la boca a los saduceos, se reunieron en grupo y uno de ellos, doctor de la ley, le preguntó para ponerlo a prueba: ‘Maestro, ¿cuál es el mandamiento mayor de la Ley?’ . Y Él respondió: ‘Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente; éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante: amarás a tu prójimo como a ti mismo. Sobre estos dos mandamientos se funda toda la Ley y los Profetas’»<sup>5</sup>.

El Cristianismo se presentó, entonces, como una nueva *paideia*, como un nueva forma de humanismo, que consistía en preparar hombres capaces de amar a Dios, capaces de amar a los demás hombres en Dios y de amarse a sí mismos. La fe cristiana, al tener como fin esencial aumentar en el hombre el amor, trató de hacer inteligible esa misma fe partiendo del amor. Lo que significó, de alguna manera, el rechazo del intelectualismo y del racionalismo del mundo greco-romano y la afirmación del voluntarismo, que hizo posible que gran parte de la filosofía desarrollada a lo largo de la Edad Media cristiana se concibiera como camino de perfección del amor de Dios, porque amar a Dios con la mente es algo que no se consigue sólo con la fe.

<sup>4</sup> Deuteronomio, 6:5.

<sup>5</sup> Mateo, 22:34-40.

## I.2.- EL CRISTIANISMO Y LA FILOSOFÍA GRIEGA

Desde sus primeros momentos, el Cristianismo se vio comprometido en una continua obra de difusión del mensaje evangélico. Se encontró con otras concepciones culturales que le obligaron a una elaboración doctrinal de su fe, en la que integró elementos de aquéllas. Hecho decisivo fue la propagación de su mensaje en un mundo dominado por la civilización y la lengua griegas, de manera que hubo de adoptar las mismas formas de expresión usuales en ese mundo. La consecuencia fue la introducción en la doctrina cristiana de conceptos y categorías intelectuales que nada tenían que ver con las primitivas de la nueva religión. Así, la cristianización del mundo griego significó, a su vez, la helenización del cristianismo, tesis sostenida por W. Jaeger y discutida por algunos, pero que pudo ser cierta si pensamos en que la helenización ya había comenzado a ser preparada por los judíos de la diáspora, muchos de los cuales fueron los primeros en aceptar la nueva predicación. Cuando los primeros cristianos se enfrentaron con el mundo que les rodeaba, se vieron forzados a una doble exigencia: adecuar el contenido y la forma de la religión a las circunstancias históricas con las que se encontraron, y evitar que el contacto con esas otras formaciones culturales pudiera desvirtuar y desnaturalizar el verdadero espíritu y el genuino contenido de la revelación cristiana. Uno de los problemas que se plantearon fue el de la actitud que el Cristianismo debía mantener ante el mundo helenístico y ante las realizaciones culturales de éste: aceptarlas e integrarlas o rechazarlas. En la tensión suscitada entre las dos alternativas y en la dificultad de encontrar una respuesta válida está el inicio de lo que llegaría a ser la elaboración doctrinal del Cristianismo, es decir, la «nueva sabiduría», que fue llamada por algunos de sus exponentes con el término griego de «filosofía».

La doble actitud había sido anticipada por el Apóstol Pablo, quien reconoció la existencia de dos clases de sabiduría, una divina, revelada por Dios a los hombres, y la otra humana, adquirida por los hombres. La distinción entre ambas aparece constantemente en sus Epístolas. Al escribir a los Corintios, Pablo describe su predicación, en contraste con la «sabiduría del mundo», como la «sabiduría de Dios»: «¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el literato? ¿Dónde el sofista de este siglo? ¿Acaso no ha hecho Dios loca la sabiduría de este mundo? En efecto, puesto que el mundo no supo, con su sabiduría, conocer a Dios en las manifestaciones de la sabiduría divina, Dios se complace en salvar a los creyentes mediante la necesidad de la predicación. Y dado que los judíos reclaman milagros, y los griegos van en busca de la sabiduría, nosotros, contrariamente, predicamos a un Cristo

crucificado, objeto de escándalo para los judíos y locura para los paganos; mas para aquellos que son llamados, sean judíos o griegos, un Cristo que es poder de Dios y sabiduría de Dios... Me presenté a vosotros en un estado de debilidad, de temor y de temblor; y mi palabra y mi predicación no se apoyaban sobre los argumentos persuasivos de la sabiduría humana, sino en la eficacia demostrativa del Espíritu y del poder divino, a fin de que vuestra fe no se fundase sobre la sabiduría de los hombres, sino sobre el poder de Dios. Exponemos, sí, la sabiduría a los cristianos perfectos; pero no la sabiduría de este mundo y de los principes de este mundo, abocados a la destrucción. Exponemos una sabiduría de Dios velada por el misterio, sabiduría que permanece oculta, que Dios, antes del origen de los tiempos, preparó para nuestra gloria; sabiduría que no conoce ninguno de los principes de este mundo»<sup>6</sup>.

Para Pablo, el Cristianismo es sabiduría divina, es un «pleno conocimiento de Dios», cuya aceptación y obediencia es descrita como «fe». Frente a esta sabiduría divina está la sabiduría humana, aquella que entre los griegos llegó a ser conocida por el término «filosofía», aquella que «van buscando los griegos». Y parece reconocer un núcleo de verdad en ella, pues admite que la filosofía griega contiene un anuncio de la creencia en un solo Dios. En efecto, en el discurso que pronunció ante los atenienses en el areópago, dirigiéndose a una audiencia en la que había filósofos, parece adoptar una cierta actitud conciliadora ante la cultura griega: «En Atenas... pasaba el tiempo discutiendo en la sinagoga con los hebreos y con los creyentes en Dios, y en el ágora con todos aquellos con quienes se tropezaba. También discutían con él algunos filósofos epicúreos y estoicos, mientras otros decían: ‘¿Qué sabrá decir este propagador de novedades?’». En cambio, otros, al oírle anunciar a Jesús y la resurrección, decían: ‘Parece un predicador de divinidades exóticas’. Entonces lo cogieron, lo condujeron ante el areópago y lo interrogaron: ‘¿Podemos saber cuál es la doctrina nueva que vas enseñando? Desde el momento en que nos anuncias cosas extrañas, queremos saber de qué se trata’. Los atenienses en general y los extranjeros residentes allí preferían esto a cualquier otro pasatiempo: decir y escuchar las últimas novedades. Luego Pablo, puesto en pie en medio del areópago, empezó: ‘¡Atenienses! Veo en vosotros un gran temor de los dioses. En efecto, pasando y observando vuestros monumentos religiosos, he encontrado también un altar con la dedicatoria ‘A un dios desconocido’. Pues bien, vengo a anunciaros precisamente a aquel al que vosotros honráis

<sup>6</sup> I Corintios, 1:18-24 - 2:3-8.

sin conocer. El Dios que ha creado el mundo y lo que contiene, al ser el Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos materiales; ni puede ser servido por nuestras manos, como si tuviera necesidad de algo, él que da la vida a todos, la respiración y todo bien. Antes bien, él es el que de un solo hombre ha producido a todo el género humano, a fin de que poblara toda la tierra, fijando los límites de su vida en el espacio y en el tiempo. Por esto ellos buscan a Dios, tratando de sentirlo y de aferrarlo a él, que en realidad no está lejos de cada uno de nosotros. En efecto, por obra suya tenemos vida, movimiento y existencia, como algunos de vuestros poetas han cantado: 'En efecto, somos de su estirpe'»<sup>7</sup>.

La afirmación de ese «dios desconocido», al que los griegos prestan veneración, y la utilización en los últimos versículos de un lenguaje próximo a los estoicos, pues la cita que hace pertenece al poeta estoico Arato de Soli, parecen implicar un cierto reconocimiento del pensamiento filosófico griego, o, al menos, una actitud de continuación e integración de esa sabiduría humana en la nueva sabiduría que predica. No obstante, predomina en Pablo la actitud irreconciliable hacia la filosofía del mundo pagano, hacia la sabiduría humana, porque él sólo viene a predicar a Jesús crucificado, como dice en múltiples textos. Sólo quiere dar a conocer un nuevo tipo de sabiduría, la sabiduría de Dios, que está oculta. Su actitud de negación de la sabiduría humana, sin embargo, no fue una pura negación, sino una transformación de una sabiduría por otra, la humana por la divina, con lo que su predicación de Cristo adquirió un sentido más intelectual, porque su palabra no sería a partir de entonces sólo palabra de salvación, sino también sabiduría, la verdadera sabiduría. La posición paulina fue la que serviría de fuente de inspiración para la reflexión cristiana posterior.

El Cristianismo supo encontrar una posición de equilibrio entre ambas posturas, entre quienes pretendían una radical condena de la cultura pagana y aquellos que tendían a una excesiva asimilación de ella. En esta polémica fue en donde se precisó y consolidó el contenido doctrinal de la fe. El problema de las relaciones entre Cristianismo y filosofía griega sólo puede ser comprendido, entonces, dentro de esta polémica, es decir, en aquellos autores que hicieron posible la relación –positiva o negativa– entre uno y otra. Éstos fueron los Padres de la Iglesia, los «intelectuales» que elaboraron el pensamiento cristiano. Tras un período inicial, la filosofía griega comenzó a ejercer atracción sobre ellos. A partir de la segunda mitad del siglo II, comenzaron a recurrir a ella para integrarla en el pensamiento cris-

<sup>7</sup> *Hechos de los Apóstoles*, 17:16-28.

tiano y para servirse de ella como vehículo de expresión intelectual del contenido de la revelación. Entre las causas por las que el Cristianismo comenzó a imbuirse de pensamiento filosófico griego cabe señalar la conversión al Cristianismo de paganos que se habían educado en la filosofía; que la filosofía fue usada por los cristianos como ayuda para defenderse de las acusaciones lanzadas contra ellos; y que fue hallada de gran utilidad para defenderse del Gnosticismo: se pensó que una filosofía cristiana, llamada por los Padres la «verdadera filosofía» y la «verdadera gnosis», podía oponerse a las falsas doctrinas gnósticas.

### I.3. LA ELABORACIÓN DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

Con la introducción de la filosofía griega en el Cristianismo, especialmente la platónica, cuyos elementos religiosos fueron desarrollados por los medioplátonicos, se inició la obra de elaboración racional de los datos de la fe y se comenzó a constituir un sistema de doctrinas que se convertirían en fuente de reflexión durante la Edad Media latina.

Ha sido opinión común que los primeros contactos entre los Padres de la Iglesia y la filosofía no tuvieron lugar hasta bien entrado el siglo II. Sin embargo, en un autor anterior ya aparece un cierto uso de la filosofía griega. Clemente Romano, en su *Carta a los Corintios*, recurriendo a temas de la antigüedad clásica y de la filosofía estoica, propone un intento de transformación de la *paideia* griega en *paideia* cristiana, basándose en el orden que ha de presidir la relación entre los miembros de la nueva comunidad, a la manera del que existe en el universo y en la sociedad griega. Tema importante, también, es el de la concordia o armonía del universo que ha de traducirse en la armonía que ha de reinar en la vida cristiana.

Hacia el año 150, apareció en el Cristianismo un tipo de literatura, conocida con el nombre de *apologética*, dirigida al mundo exterior, al mundo no cristiano, por lo que necesariamente hubo de usar de la riqueza conceptual e intelectual de la cultura de su entorno, especialmente de la filosofía griega. Fue obra de cristianos escrita para no cristianos. Los Padres de este período escribieron unas obras conocidas por el nombre de *Apologías*, súplicas dirigidas a los Emperadores solicitando el derecho de ciudadanía y de libertad en favor del Cristianismo. En la práctica, estas obras tuvieron un sentido más amplio, puesto que, además de rechazar las acusaciones dirigidas contra la Iglesia cristiana, pretendían exponer el valor positivo de la nueva religión frente a los valores del paganismo y, en algunos casos, mostrar que el Cristianismo no era otra cosa que la culminación

de la filosofía griega: ésta, apoyándose sólo en la razón humana, había alcanzado la verdad de forma fragmentaria; en cambio, el Cristianismo daba a conocer de manera absoluta la verdad en tanto que la Razón misma, el Logos, se había encarnado en Cristo. Al tratar de expresar los principios de la religión por medio de categorías filosóficas, tomadas de los hombres doctos de la época, cuyas acusaciones servían de punto de partida para la composición de las Apologías, los apologetas, muchos de ellos hombres cultos y filósofos convertidos al cristianismo, sentaron las bases para una comprensión racional de la fe, para el establecimiento de una gnosis cristiana. En los Padres Apologetas se encuentran los primeros intentos serios para la aparición de una filosofía cristiana.

En la *Epístola a Diogneto*, que podría ser la *Apología* de Cuadrato, compuesta hacia los años 123 ó 124, se comprueba cómo el Cristianismo, que hasta ese momento había pasado desapercibido, comienza a despertar interés en la esfera de la vida pública romana. Y sería entonces esta *Epístola* la primera reflexión sobre el hecho cristiano, que se inicia con una visión crítica de la idolatría y con una refutación de los rituales de que se sirven las religiones conocidas hasta el Cristianismo. El apologista insiste en el carácter normal de los cristianos: son gentes que habitan las mismas ciudades que los demás, que hablan la misma lengua, que no llevan vida aparte; sin embargo, se sienten en tierra extraña, porque, viviendo en la tierra, tienen su ciudadanía en los cielos; son como el alma del mundo, aborrecidos por éste pero dándoles vida; son perseguidos, sin que sus perseguidores sepan la causa de su enemistad hacia ellos, pues obedecen las leyes que han sido establecidas para todos. El apologeta muestra conocer la filosofía griega: alude a los filósofos y a algunas de sus doctrinas, y su concepción del alma está tomada del platonismo, al concebirla como aprisionada en el cuerpo. Señala que el origen del Cristianismo no es humano, sino divino: Dios envió su Logos al hombre y el Logos es el que fundamenta la doctrina de la nueva religión. Un Logos que es «Artífice y Creador del universo»; un Logos que, al manifestarse Él mismo, revela al hombre la Verdad. Pero al hombre cristiano no le basta con que Dios se descubra, sino que necesita de la fe, única por la que se le permite ver a Dios. Una fe que no consiste en una mera creencia, sino que reclama también un conocimiento, porque hay una gradación de perfección en las etapas por las que ha de pasar el cristiano: primero la fe y después el conocimiento que perfecciona la fe. Esta exigencia de conocimiento revela ya los primeros conatos hacia la elaboración de una gnosis cristiana. Se plantea ya la cuestión que atraviesa todo el discurso de los Padres: la relación entre fe y conocimiento; pero no como contraposición, sino como com-

plemento de perfección, como correlación perfectiva entre las dos, como dos aspectos o facetas de un mismo camino, el de mirar hacia arriba para contemplar a Dios. Hay todavía otro aspecto en que el platonismo está presente en esta *Epístola a Diogneto*, la imitación de Dios. Es lo que caracteriza propiamente al Cristianismo, el amor: Dios ama al hombre y el hombre ha de amar a Dios para imitarlo. En esto consiste la felicidad humana: en imitar a Dios amando a los hombres y amando al mismo Dios. Sólo entonces se alcanzará la plena contemplación de Dios. De manera que los grados por los que ha de pasar el hombre son tres: fe, conocimiento de esa fe y amor a lo hallado en la fe.

Fue, sin embargo, Justino Mártir (+ ca. 165) el primero que diseñó una gnosis cristiana y el primero que planteó explícitamente la relación entre Cristianismo y filosofía griega. Para él, el objeto de la filosofía es «investigar con atención acerca de Dios»<sup>8</sup>, un objeto al que se han dedicado todos los filósofos en sus discursos y en sus disputas; es, además, el bien máspreciado que el hombre puede obtener, única que le puede llevar a Dios, aunque nadie sepa a ciencia cierta en qué ha de consistir: «La filosofía, efectivamente, es en realidad el mayor de los bienes y el más precioso ante Dios, al cual ella sola es la que nos conduce y recomienda. Y santos, a la verdad, son aquellos que a la filosofía consagran su inteligencia. Ahora, qué sea en definitiva la filosofía y por qué les fue enviada a los hombres, cosa es que se le escapa al vulgo de las gentes; pues en otro caso, siendo como es ella ciencia una, no habría platónicos, ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos, ni pitagóricos»<sup>9</sup>. Define la filosofía como la ciencia del ser y el conocimiento de la verdad, y la felicidad es la recompensa de esta ciencia y de este conocimiento. Pero la verdadera filosofía que el hombre debe seguir no es la de Platón ni la de Pitágoras, sino la de los profetas, únicos que vieron y anunciaron la verdad a los hombres, la doctrina del Cristianismo, que no la expone como algo radicalmente diferente de las antiguas filosofías, sino como una nueva doctrina que versa sobre los principios y el fin de las cosas, esto es, sobre todo aquello que un filósofo debe saber. No hay, entonces, para Justino, ruptura entre la antigua filosofía y esta nueva doctrina. El Cristianismo era la filosofía absoluta, un «vivir conforme a la razón»<sup>10</sup>. Por ello, los filósofos anteriores al Cristianismo, que «vivieron de acuerdo con la razón», pueden ser considerados cristianos también.

<sup>8</sup> *Diálogo con el judío Trifón*, 1:3.

<sup>9</sup> Ibidem, 2:1.

<sup>10</sup> *I Apología*, 46:4.

Que el Cristianismo sea la filosofía más plena, en tanto que es la única que da respuesta a cuantos problemas han acuciado al hombre, no significa que haya de renunciarse a la filosofía humana. Hay en Justino confianza y apertura hacia la filosofía, pero también persuasión de su insuficiencia y de sus límites. De ahí la superioridad del Cristianismo, que no es un límite impuesto a la razón, sino un enriquecimiento del hombre respecto a las cosas a las que puede llegar la razón. El vínculo de unión entre ambas filosofías, la antigua y la nueva, aquel concepto común a las dos y por el que Justino pretende mostrar la continuidad que hay entre la vieja sabiduría y la nueva revelación, es el *Logos*. Cristo no es sólo la Palabra y la Sabiduría de Dios. Es también la Razón, el Logos inherente a todas las cosas. Por eso, todos cuanto han pensado y han vivido de acuerdo con el Logos, es decir, racionalmente, han participado del Logos universal que es Cristo: «Confieso que mis oraciones y mis esfuerzos todos tienen por blanco mostrarme cristiano, no porque las doctrinas de Platón sean ajenas a Cristo, sino porque no son del todo semejantes, como tampoco las de los otros filósofos, estoicos, por ejemplo, poetas e historiadores. Porque cada uno habló bien, viendo lo que con él tenía afinidad, por la parte del Logos seminal divino que le cupo; pero es evidente que quienes en puntos muy principales se contradijeron unos a otros, no alcanzaron una ciencia infalible ni un conocimiento irrefutable. Ahora bien, cuanto de bueno está dicho en todos ellos, nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, después de Dios, al Logos, que procede del mismo Dios ingénito e inefable; pues Él, por amor nuestro, se hizo hombre para ser particionero de nuestros sufrimientos y curarlos. Y es que los escritores todos sólo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Logos en ellos ingénita»<sup>11</sup>. «Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Logos, de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Logos son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates, Heráclito y otros semejantes»<sup>12</sup>.

Justino, pues, aceptó la idea del Logos como razón eterna, encarnada en Cristo, que, por ser también razón seminal divina que hay en todas las cosas, puede fundar la continuidad de la filosofía griega en el seno del Cristianismo, que es para él el punto culminante en la revelación de la verdad, el auténtico «vivir conforme a la razón».

<sup>11</sup> II *Apología*, 13:2-5.

<sup>12</sup> I *Apología*, 46:2-3.

Su tarea fue continuada por la Escuela de Alejandría, destinada al estudio de la palabra sagrada y a mostrar la continuidad entre la filosofía griega y la nueva sabiduría cristiana. En ella hay que destacar a Clemente de Alejandría (+ ca. 215), que fue esencialmente un hombre de letras. Sus escritos dan testimonio de sus estudios y de su pensamiento, siendo muy extenso su conocimiento de la literatura griega, eclesiástica y gnóstica. Se dio perfecta cuenta de que el Cristianismo debía enfrentarse con la sabiduría griega si quería cumplir con su misión universal. Desarrolló la idea del Logos, que se hace pedagogo para educar al hombre antes de instruirlo: trata de dar al hombre un método para dirigir su vida. Y el educador, el verdadero pedagogo, no es otro que el Logos, el mismo Logos que había exhortado a los hombres a convertirse al cristianismo: «Pero es siempre el mismo Logos, el que arranca al hombre de sus costumbres naturales y mundanas, y el que, como pedagogo, lo conduce a la única salvación de la fe en Dios»<sup>13</sup>. El Logos habla a todos los hombres, considerados como niños, como jóvenes que tienen necesidad de ser educados, para enseñarles el camino de salvación, que no está reservado a unos pocos, sino abierto a todos y cuyo fundamento no es el temor, como en el Antiguo Testamento, sino el amor. La religión que nos enseña el Logos se inicia con la fe, sigue por el conocimiento y la ciencia hasta llevar al hombre, a través del amor, a la inmortalidad. El Logos Pedagogo tiene, pues, una función eminentemente ética, puesto que consiste en educar en las costumbres, preparar el camino hacia el conocimiento, hacia la ciencia, que se desarrolla en el seno de la fe. Clemente estaba afirmando la necesidad de una gnosis verdadera, la cristiana, frente a la falsa gnosis, que no conduce a la verdadera vida.

De Orígenes (+ 253) se ha dicho que fue uno de los pensadores más originales y atrevidos de la Iglesia primitiva, el primer representante más genuino del inicial pensamiento filosófico dentro del cristianismo, habiendo realizado una síntesis filosófica plenamente cristiana. En un principio parece que no compartía con Clemente la misma estima que éste por la filosofía griega. No en vano él, a diferencia de Clemente, había llegado a la filosofía después de ser cristiano, por lo que le parece menos necesaria para la verdad cristiana y se muestra por esa razón menos entusiasta de ella. La filosofía se le aparece como una mala sustituta de la fe; no es indispensable para recibir la revelación divina, pues, si lo fuera, Cristo no habría escogido a humildes pescadores para anunciar su predicación: «A quienquiera examine discreta e inteligentemente la historia de los apóstoles.

<sup>13</sup> *Pedagogo*, I, 1, 1, 4.

les de Jesús, ha de resultarle patente que predicaron el cristianismo con virtud divina y por ella lograron atraer a los hombres a la palabra de Dios. Y es así que lo que en ellos subyugaba a los oyentes no era la elocuencia del decir ni el orden de la composición, de acuerdo con las artes de la dialéctica y de la retórica de los griegos. Y, a mi parecer, si Jesús se hubiera escogido a hombres sabios, según los supone el vulgo, diestros en pensar y hablar al sabor de las muchedumbres, y de ellos se hubiera valido como ministros de su predicación, se hubiera con toda razón sospechado de Él que empleaba el mismo método que los filósofos, cabezas de cualquier secta o escuela. En tal caso, ya no aparecería patente la afirmación de que su palabra es divina, pues palabra y predicación consistirían en la persuasión que pueda producir la sabiduría en el hablar y elegancia de estilo. La fe en Él, a la manera de la fe de los filósofos de este mundo en sus dogmas, se hubiera apoyado en sabiduría de hombres, y no en poder de Dios»<sup>14</sup>. La fe es el camino natural, elemental y fácil de que dispone todo hombre para acceder a la verdad. Una fe que entiende como una mera aceptación de las enseñanzas de las Escrituras. En cambio, la filosofía es el medio de que disponen sólo algunos para alcanzar por sí mismos la verdad. Por ello, como el Cristianismo ya nos da a conocer la verdad, es la única filosofía verdadera, puesto que Dios es el único que enseña una sabiduría que nunca yerra, que nunca queda en la incertidumbre, mientras que las demás filosofías apenas son capaces de alcanzar la verdad en su plenitud.

Pero hay otra fe, adquirida por la razón y sustentada en la misma razón; una fe que es más excelente por estar unida al conocimiento. Esta fe, superior a la fe simple, es la que se obtiene por una investigación que se realiza sobre los principios, por un ejercicio de la razón humana. Orígenes, continuando la labor de Clemente, quiere elaborar una gnosis cristiana, que tenga como presupuesto la fe en las Escrituras. De ahí que señale los diversos sentidos en que ésta ha de ser leída: de la interpretación literal a la alegórica, única que constituye el verdadero conocimiento al desvelar cuanto de oculto y espiritual hay en el texto. Para alcanzar este conocimiento, esta ciencia, es decir, para conseguir la profundización de la fe por medio de la razón, se requiere la ayuda de la cultura pagana, especialmente de la filosofía, en tanto que ésta es formadora de la inteligencia y preparatoria para la ciencia divina: «Si dijeras que apartamos de la filosofía a los que antes la han profesado, no dirías desde luego la verdad... Si me presentas maestros que dan una especie de iniciación y ejercicio propedéutico en la filo-

<sup>14</sup> *Contra Celso*, I, 62.

sofía, yo no trataré de apartar de ellos a los jóvenes; ejercitados más bien como en una instrucción general y en las doctrinas filosóficas, trataré de levantarlos a la magnificencia sacra y sublime, oculta al vulgo, de los cristianos, que discurren acerca de los temas más grandes y necesarios, a la par que demuestran y ponen ante los ojos cómo toda esa filosofía se halla tratada por los profetas de Dios y por los apóstoles de Jesús»<sup>15</sup>. «Pero también decimos no ser posible comprenda la divina sabiduría quien no se haya ejercitado en la humana»<sup>16</sup>. Orígenes, pues, concedió una gran importancia a la filosofía griega. Era la que podía proporcionar la auténtica «vida filosófica». Servía, además, para la perfecta comprensión del sentido oculto de las Escrituras, para la comprensión de la fe, para esa fe superior a la que el hombre debe tender. Orígenes desarrolló una actividad filosófica que significó un impulso enorme en la constitución del pensamiento cristiano.

El esfuerzo por hacer accesible al pensamiento la doctrina cristiana fue continuado por diversos escritores del siglo IV, considerados como los forjadores de una síntesis racional de la doctrina cristiana, presentada como explicación de la realidad y como doctrina de salvación. Contribuyeron al progreso de la teología cristiana y a la consciente asimilación de la cultura griega, hasta el punto de presentar al Cristianismo como heredero de lo que sobrevivía de la tradición griega. Utilizaron, como instrumentos, conceptos elaborados por la filosofía antigua en una religión que tenía como punto de partida el presentarse como revelación dada por Dios a los hombres. Y al pretender racionalizar la fe, se encontraron con la necesidad de enfrentarse al problema de las relaciones entre fe y razón. Y de este planteamiento surgió, para el hombre medieval, la posibilidad de filosofar, porque dieron comienzo al ejercicio cristiano de la razón, un ejercicio que abrió a la razón humana nuevas perspectivas hasta entonces desconocidas. Quien más destacó en este sentido, el que verdaderamente puede ser considerado el maestro de la Edad Media cristiana fue san Agustín.

#### I.4. SAN AGUSTÍN. EL CRISTIANISMO COMO FILOSOFÍA

Toda la vida de Aurelio Agustín (354-430) fue una constante búsqueda: de la verdad, de la sabiduría, de la felicidad. Su trayectoria no fue más que la lucha de su espíritu por conseguir un mundo de certeza y de seguridad interior. El recorrido que siguió le hizo ver la limitación de la razón

<sup>15</sup> Ibidem, III, 57-58.

<sup>16</sup> Ibidem, VI, 14.

humana para alcanzar ese mundo y la necesidad de una fe que sólo halló en la revelación cristiana. El último período de su vida se caracterizó por el intento de comprender el sentido y la significación profunda de esa revelación, única fuente de salvación para el hombre, en la que integraría el saber filosófico por su capacidad para reconocer y abrazar la verdad, la sabiduría, la felicidad en suma.

Recibió la educación propia de la época, la llamada «cultura literaria», consistente en el estudio de los autores clásicos y de la gramática latina. Inició su andadura filosófica de la mano de Cicerón, con la lectura del *Hortensius*, que le hizo suspirar por la inmortalidad de la sabiduría: «En el año decimonono de mi edad, después de haber comprendido en la escuela de retórica aquel libro de Cicerón, que es llamado *Hortensius*, fui inflamado por un gran amor a la filosofía, que al punto pensé en dedicarme a ella»<sup>17</sup>. Desde este momento, la actitud filosófica consistió para él en el deseo de conocer la verdad: «Creo que nuestra ocupación, no leve y superflua, sino necesaria y suprema, es buscar con todo empeño la verdad»<sup>18</sup>. Un deseo común a todos los hombres, porque la verdad es universal y patrimonio general de toda la humanidad.

La filosofía es amor a la sabiduría, y la sabiduría no es otra cosa que contemplación y posesión de la verdad: «Si uno se fija, el nombre mismo de filosofía expresa una gran cosa, que con todo el afecto se debe amar, pues significa amor y deseo ardoroso de la sabiduría»<sup>19</sup>. «La misma sabiduría, esto es, la contemplación de la verdad»<sup>20</sup>. Definir la filosofía como investigación o estudio de la verdad con vistas a la posesión de la sabiduría no significa un estudio especulativo sin más, sino una investigación que busca la vida feliz, la felicidad: «¿Acaso piensas que la sabiduría es otra cosa que la verdad, en la que se contempla y posee el sumo bien?»<sup>21</sup>. Sabiduría y verdad se identifican. Alcanzarlas implica obtener el sumo bien, poseer la felicidad. Por esta razón la búsqueda de la sabiduría, de la verdad, es también bús-

<sup>17</sup> «Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris illum librum Ciceronis, qui *Hortensius* vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer», *De beata vita*, 1, 4.

<sup>18</sup> «Negotium nostrum non leve aut superfluum, sed necessarium ac summum esse arbitror, magno opere querere veritatem», *Contra Academicos*, III, 1, 1.

<sup>19</sup> «Ipsum nomen philosophiae si consideretur, rem magnam totoque animo appetendam significat, siquidem philosophia est amor studiumque sapientiae», *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 21, 38.

<sup>20</sup> «Ipsa sapientia, id est, contemplatio veritatis», *De sermone Domini in monte*, I, 3, 10.

<sup>21</sup> «Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum?», *De libero arbitrio*, II, 9, 26.

queda de la felicidad, que es el fin último al que tiende todo hombre, algo que han reconocido y en lo que han coincidido todos los filósofos: «Comúnmente, todos los filósofos con sus estudios, su investigación, disputas y acciones, buscan la vida feliz. He aquí la única causa de la filosofía: pienso que los filósofos tienen esto en común con nosotros»<sup>22</sup>. Fue el objetivo de la búsqueda agustiniana: la felicidad, que es aquello por lo que el hombre es filósofo y es religioso, porque la búsqueda de la felicidad es la única causa de la filosofía y de la religión cristiana.

La cuestión es averiguar y encontrar el camino que conduce a ella. A esta tarea se consagró Agustín apenas cumplidos los diecinueve años. Tardó en encontrarlo, pero, tras angustias y desesperanzas, alcanzó lo que buscaba. El principio del camino estuvo en el *Hortensius*; la continuación, en las dos vivencias que experimentó inmediatamente después: la lectura de las Escrituras de la religión cristiana y su adhesión a la secta de los maniqueos. Vio que los Libros Sagrados eran indignos de compararse a la magnificencia de las obras y del lenguaje de Cicerón, por lo que creyó que allí no podía estar la sabiduría. Dio entonces con la gnosis maniquea, que aparentemente ofrecía un pensamiento, religioso y racional a la vez, que pretendía dar una explicación del universo «por la pura y simple razón»<sup>23</sup>. Tampoco le satisfizo este camino, porque proponía, vestido con los ropajes de la razón, un conjunto de absurdos basados sólo en la autoridad de sus doctores.

Viajó a Italia, donde pasó por otra experiencia vital, breve pero importantísima para entender el sentido que luego habría de tener su cristianismo: comenzó a prestar atención a las doctrinas escépticas: «Entonces también se me presentó la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes, pues habían juzgado que se debe dudar de todo y habían resuelto que nada verdadero puede ser comprendido por el hombre»<sup>24</sup>. Muy breve fue el período que prestó atención a estas doctrinas, pero fue un trance de su vida necesario e intenso a la vez. Necesario, porque así lo requería su evolución intelectual para abandonar definitivamente el maniqueísmo. Intenso, porque le condujo a una situación extrema, la de reconocer los límites de la razón humana y la existencia de una instan-

<sup>22</sup> «Communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo appetiverunt apprehendere vitam beatam. Haec una fuit causa philosophandi: sed puto quod etiam hoc philosophi nobiscum commune habent», *Sermo CL*, 4.

<sup>23</sup> «Mera et simplici ratione», *De utilitate credendi*, 1, 2.

<sup>24</sup> «Et enim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant, nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant», *Confesiones*, V, 10, 19.

cia superior a la razón como fundamento de la certeza y seguridad que anhelaba. El punto de partida de este nuevo camino fue la propia duda académica: «Así pues, según costumbre de los académicos, como se cree, dudando de todas las cosas y fluctuando entre todas, determiné abandonar a los maniqueos, juzgando que durante el tiempo de mi duda no debía permanecer en aquella secta»<sup>25</sup>.

La clave para entender el sentido del escepticismo agustiniano está en sus palabras: «durante el tiempo mismo de mi duda». Porque la duda agustiniana no fue una duda perdurable, definitiva, como la de los académicos, sino pasajera y temporal. Su obra *Contra Académicos* se propone dos cuestiones: mostrar que la verdad existe y ver si es posible encontrarla. Para justificar la existencia de la verdad había que refutar las razones escépticas. Por eso, la duda agustiniana fue una concesión momentánea a los nuevos académicos, un procedimiento de polémica que tenía como fin mostrarles con fuerza la debilidad de su argumentación escéptica: «Puesto que para este asunto me alejaban no superficialmente las razones de los académicos, sino bastante como creo, contra ellas me he fortalecido con esta discusión»<sup>26</sup>. La duda agustiniana fue un paso necesario para mostrar cómo de la duda misma puede surgir la certeza, cómo la razón humana está capacitada para alcanzar verdades de las que es imposible dudar. Inicialmente, las verdades de tipo científico; pero también otras verdades que son indudablemente verdaderas, entre ellas la verdad suprema para todo hombre, la que se refiere a su propia existencia: «Por lo cual, lo primero que de ti deseo saber, para que comencemos por lo más manifiesto, es si tú mismo existes. ¿O, acaso temes engañarte ante esta pregunta, cuando realmente no podrías engañarte si no existieras?»<sup>27</sup>.

La refutación académica fue un momento necesario en la evolución de su vida intelectual y en el desarrollo de su pensamiento. Porque no se trataba solamente de refutar toda duda escéptica mediante un argumento irrefutable, sino porque trataba de mostrar que la razón humana es capaz de dar respuesta a las necesidades de certidumbre que todo hombre siente, propo-

<sup>25</sup> «Itaque academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans, manichaeos quidem relinquentis esse decrevi, non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse», *Ibidem*, V, 14, 25.

<sup>26</sup> «A quo me negotio quoniam rationes academicorum non leviter deterrebant, satis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum», *Contra Acad.*, III, 20, 43.

<sup>27</sup> «Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An fortasse tu metuis ne in hac interrogatione fallaris? cum utique si non esses falli omnino non posses», *De libero arbitrio*, II, 3, 7.

niendo, al menos, una verdad de certeza inmediata: la del propio pensar, esto es, la de la experiencia interior de cada sujeto humano, que ni en el sueño ni en el estado de demencia puede ser negada. Reivindicó así para la filosofía el sentimiento del existir, del darse cuenta, el de la actividad autónoma del sujeto humano. Pero, a la par, la refutación escéptica y la superación de la duda académica con el hallazgo de unas verdades de las que no se puede dudar, señalan también la propia limitación de la razón humana, porque ésta se ve impotente para sobrepasar determinados umbrales. Por eso dice Agustín que «debemos creer, porque no podemos ver»<sup>28</sup>.

La verdad que la razón alcanza sólo es una representación de la verdad que existe por sí misma, por lo que para alcanzar las verdades inteligibles, que superan el orden sensible, es menester que el hombre sea iluminado. De aquí que la razón se muestre insuficiente y limitada, porque la verdad inteligible y su fundamento, la Verdad misma, no son producto de las potencias humanas, sino sólo un descubrimiento de la razón, que requiere la afirmación de otro camino. Un camino que está en el interior del hombre, puesto que la verdad está dentro de él: «En el hombre interior habita la verdad» dice en uno de sus más afamados textos<sup>29</sup>. Es el camino de la interioridad de la conciencia, otra de las aportaciones de Agustín. Frente a la manera de pensar de la antigüedad griega, para la que la más inmediata y primitiva de las certidumbres residía en el exterior, como confirman la mayéutica y la dialéctica, que exigen ir fuera de sí mismo, Agustín establece como nueva e inmediata seguridad el saber que el alma adquiere de sí misma. La experiencia interna consigue la absoluta primacía en lo que se refiere a la evidencia.

Fue el platonismo –el neoplatonismo– el que le permitió descubrir el mundo de la interioridad humana y el que le hizo ver en el mal sólo un defecto o privación de bien. También le puso en contacto con el mundo de la verdad eterna, de la verdad permanente. Y el que le acercó definitivamente a la conversión al cristianismo. Su contacto con los cristianos de Milán, cercanos al neoplatonismo, le permitió comprender que convertirse al cristianismo significaba convertirse a la filosofía, a la sabiduría. Para Agustín, el alma descubre dentro de sí la verdad, y al descubrir la verdad descubre a Dios, porque Dios es el fundamento último de toda verdad. Y el conocimiento del mundo inteligible, el acceso a la verdad, a la que le han llevado la

<sup>28</sup> «Propterea credere debeamus, quia videre non possumus», *De fide rerum quae non videuntur*, 2, 3.

<sup>29</sup> «In interiore homine habitat veritas», *De vera religione*, 39, 72.

refutación escéptica y la lectura de los libros neoplatónicos, se muestra entonces como una iluminación, esto es, como una revelación; es fruto de una desvelación divina, porque la apropiación de la Verdad no se consigue tanto por el conocimiento cuanto por la fe. Y ello porque la fe es iluminadora, ya que la recompensa que el pensamiento recibe de la fe es, precisamente, la inteligencia.

Agustín ya sabe que el camino de la razón es insuficiente. La fe se convierte en el camino necesario que conduce a la sabiduría, a la vida feliz. Lo que descubrió tras su experiencia académica fue que la razón sola no puede encaminar al hombre a la posesión de la sabiduría, aunque sí pueda alcanzar algunas verdades. Para llegar a la vida verdaderamente feliz es necesaria la fe. El escepticismo, al señalarle las limitadas posibilidades de la razón, le puso en la vía de comprender la exigencia de la fe en orden a la certeza y seguridad que su corazón ansiaba. De ahí que el período escéptico por el que atravesó, tuvo una honda significación en su vida y en su conversión intelectual y religiosa, porque de él salió convencido de que había que comenzar por la fe y continuar por el entendimiento esclarecido por la fe. Fe y razón se fundían, así, en un único camino: el de la Verdad, el de la Sabiduría, el de la Felicidad.

Pero Agustín encontró que estos mismos fines, conseguir la verdad, la sabiduría, la felicidad, son también los propios del cristianismo. El cristianismo se le presentó como una filosofía o, mejor aún, como la verdadera filosofía, porque Dios es la Sabiduría misma, la Verdad misma y, por tanto, la felicidad misma, el sumo bien del hombre: «La vida feliz es gozo de la verdad, es decir, es gozo de ti, Dios, que eres la verdad»<sup>30</sup>. La filosofía consiste en el amor a Dios, es decir, es una búsqueda que acaba en Dios, conociéndole y amándole, en lo cual reside la verdadera felicidad. Ésta fue la concepción de los filósofos, puesto que la tuvo Platón; en el fondo, implica la identidad de fines entre filosofía y religión. Por eso, para Agustín el cristianismo, que es la verdadera religión, es también la verdadera filosofía: «Así, pues, se cree y se enseña, lo cual es fundamento de la salvación humana, que la filosofía, esto es, el estudio de la sabiduría, y la religión son una misma cosa»<sup>31</sup>. Agustín identificó, pues, la verdadera religión con la verdadera filosofía. Esta convergencia entre religión y filosofía se debe entender como exigencia de la razón por parte de la fe para alcanzar su ple-

<sup>30</sup> «Beata quippe vita est gaudium de veritate», *Confesiones*, X, 23, 33.

<sup>31</sup> «Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem», *De vera religione*, 5, 8.

nitud. La razón prepara para la fe, pero la fe también prepara para la razón. Ambos aspectos están recogidos en una célebre fórmula agustiniana, repetida a lo largo de la Edad Media: «Entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender»<sup>32</sup>. Hay que entender los motivos por los que se cree, pero también hay que disponer a la razón para que pueda entender aquello en lo que cree. Pero son las palabras del profeta, repetidas insistenteamente por Agustín, las que dan pleno sentido a su fórmula: «Se ha dicho por el profeta: 'Si no creyéreis, no entenderéis'»<sup>33</sup>. La verdadera inteligencia del contenido de la fe es dada por la fe misma: *crede ut intelligas*; la fe es la que ayuda a comprender aquello en lo que se cree, pero es la razón la que, en definitiva, encuentra aquello que busca la fe<sup>34</sup>.

Razón y fe, religión y filosofía se funden así en un único concepto de búsqueda, aquel que Agustín deseó desde los diecinueve años y que desembocó en su hallazgo de la Verdad, de la Sabiduría, de la Felicidad. Éste es el verdadero filósofo, el filósofo cristiano, aquel al que dirige estas palabras: «Ama en gran manera al intelecto»<sup>35</sup>. Fe y razón vienen a concurrir en la verdad; la fe no está en oposición a la razón, sino que para alcanzar la salvación es necesario saber clara y precisamente lo que se cree, configurando así un nuevo concepto de búsqueda y de investigación en el que consiste la nueva filosofía, la verdadera filosofía que es el Cristianismo. Esa búsqueda tiene como fin supremo alcanzar la posesión de la Verdad, en lo que consiste la suma felicidad del hombre. Ésta, pues, sólo puede ser obtenida a través del amor que sigue al conocimiento, que es el que prepara y dispone al hombre para la posesión y fruición del sumo Bien. ¿Cuál es el camino del conocimiento?

Agustín aceptó que el conocimiento sensible, si se mantiene en sus propios límites, posee valor cognoscitivo al que se ha de dar crédito. Porque como simple aparecer, como simple percepción de aquello que se aparece y se presenta delante, es infalible. En cambio, si es tomado como criterio de verdad inteligible, entonces puede conducir al error, porque esa verdad está por encima de sus límites excediéndolo. Al reconocer la limitación del conocimiento sensible, Agustín, como buen platónico, sostuvo que la percepción de los sentidos no puede producir ciencia, sino que queda confinada al ámbito de la opinión. Aunque no dé origen a un conocimiento científico, las modificaciones que origina la percepción sensible en los mis-

<sup>32</sup> «Ergo intellige ut credas, crede ut intelligas», *Sermo XLIII*, 7, 9.

<sup>33</sup> «Dictum est per prophetam: 'Nisi credideritis, non intelligetis'», *Epístola 120*, 1, 3.

<sup>34</sup> «Fides quaerit, intellectus invenit», *De Trinitate*, XV, 2, 2.

<sup>35</sup> «Intellectum valde ama», *Epístola CXX*, 3, 13.

mos sentidos es verdadera, porque no pueden ser puestas en duda aunque sean mera apariencia, ya que nos dan testimonio de la realidad. Agustín refutó la duda permanente de los académicos también en el nivel del conocimiento sensible. Pero la verdad no reside en la mera apariencia del conocimiento sensible, por lo cual no cabe esperar certeza de la sensación, ya que se precisa de un juez distinto que dé asentimiento a las impresiones sensibles, porque los sentidos no pueden juzgar su propia operación: «Si alguien cree que en el agua el remo se quiebra y al sacarlo de allí vuelve a su integridad, no tiene un mensajero malo, sino un mal juez. Pues aquél órgano tuvo la afección sensible; que debió recibir de un fenómeno verificado dentro del agua, porque siendo diversos elementos el aire y el agua, es muy puesto en razón que se sienta de un modo dentro del agua y de otro en el aire. Por lo cual, el ojo informa bien, pues fue creado para ver; el ánimo obra mal, pues para contemplar la soberana hermosura está hecha la mente, no el ojo»<sup>36</sup>.

Los sentidos no son jueces de su operación, pero tampoco pueden darse cuenta del fenómeno físico que les afecta. Para que haya percepción, es necesario darse cuenta de esa afección. Elabora su teoría del sentido interno, al que asigna una función cognoscitiva esencial, la de distinguir y juzgar qué es lo que pertenece propiamente a cada uno de los sentidos exteriores y qué es lo que cada uno de ellos tiene en común con los otros. Es el unificador del conocimiento sensible, es una especie de conciencia sensitiva de las percepciones exteriores, es decir, unidad de la conciencia que hace posible el tránsito de la sensibilidad múltiple y dispersa a una experiencia organizada, a una reunión de todas las percepciones sensibles, constituyendo una primera forma de conocimiento del mundo. Pero tampoco es la máxima instancia para determinar la verdad de las sensaciones, porque la verdad no deriva ni depende de la experiencia sensible, sino que es anterior a ella. Y para confirmarlo, Agustín se apoya en el mismo Platón: «Para lo que quiere, es suficiente saber que Platón sintió que había dos mundos: uno inteligible, en el que habitaba la misma verdad, y este otro sensible, que se nos manifiesta por los sentidos de la vista y del tacto. Aquél es el verdadero, éste el semejante al verdadero y hecho a su imagen; en aquel está la Verdad, con

<sup>36</sup> «Si quis remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur integrari; non malum habet internuntium, sed malus est iudex. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit: si enim aliud est aer, aliud aqua, iustum est ut aliter in aere, aliter in aqua sentiatur. Quare oculus recte: ad hoc enim factus est ut tantum videat: sed animus perverse, cui ad contemplandam summam pulchritudinem mens, non oculus factus est», *De vera religione*, 33, 61-62.

que se adorna y serena el alma que se conoce a sí misma; de éste no puede engendrarse en el alma de los necios la ciencia, sino la opinión»<sup>37</sup>.

Agustín no ha encontrado aún la verdad, pero ya sabe que puede alcanzarla. Afirma la autocerteza de la conciencia, primero, respecto de la propia vida; después, respecto del propio ser y del propio *cogitare*, esto es, de la conciencia: «¿Quién duda de que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga? Puesto que si duda, vive; si duda donde duda, recuerda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, sabe que no conviene asentir temerariamente. Cualquiera que dude de otras cosas, de todas éstas no debe dudar: si ellas no existiesen, no podría dudar de nada»<sup>38</sup>. «Es completamente cierto que yo existo, que ello se conoce y se ama. Ningún temor sobre estas verdades hay en los argumentos de los académicos, cuando dicen: ‘¿Y si te engañas?’ Si me engaño, existo. Pues quien no existe, ni siquiera puede engañarse: por esto, si me engaño, existo. Puesto que existo si me engaño, ¿cómo podría engañarme sobre mi existir, siendo cierto que existo si me engaño? Así pues, ya que existo si me engaño, aunque me engañe, sin duda alguna no me engaño al conocer que existo. En consecuencia, no me engañaré en tanto que sé que me conozco»<sup>39</sup>.

Hay, pues, una evidencia inmediata, una certeza fundamental que se extiende a todos los estados de conciencia, puesto que, como se ve, Agustín se esfuerza por manifestar que todas las clases de actos mentales están implícitas en el acto dubitativo. Dudar implica vivir, recordar, conocer y querer. De ninguna de estas operaciones es posible dudar, porque aunque

<sup>37</sup> «Sat est enim ad id, quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos, unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum, et ideo de illo in ea quae se cognosceret anima velut expoliri et quasi serenari veritatem, de hoc autem in stultorum animis non scientiam sed opinionem posse generari», *Contra Académicos*, III, 17, 37.

<sup>38</sup> «Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset», *De Trinitate*, X, 10, 14.

<sup>39</sup> «Mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris academicorum argumenta formido, dicentium: Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer; procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo quod me novi nosse, non fallar», *De civitate Dei*, XI, 26.

errara en ellas, ni siquiera me cabe dudar de ese error. La duda y el error son pruebas irrefutables de la existencia y del pensar humano. El hombre, desde la certeza de su existencia como ser que piensa, puede fundar la certeza de sus pensamientos. El *cogitare* humano, con sus diferentes especies de actividad psíquica, muestra la posibilidad de rebatir la duda. La forma más clara de hacerlo es, por tanto, afirmar la interioridad de la conciencia, que certifica la evidencia de la existencia del yo pensante. Al ir el hombre dentro de sí, lo primero que descubre es su propia existencia, su propio conocer y pensar. Quien duda, quien se engaña, se da cuenta de algo de lo que no cabe duda ni engaño alguno posible: que está en la duda y que se está engañando. En la propia interioridad se da la existencia de una verdad: la certeza del yo que piensa, que duda y que se engaña. Hay, pues, un descubrimiento de la verdad, que no es obra del conocimiento sensible, que tampoco lo es del sentido interior, sino que sólo la razón puede hallar.

La razón descubre la verdad dentro de sí misma, como algo allí puesto, sin que el hombre sea su creador. Esa verdad posee unos caracteres específicos, que le son propios: la universalidad, la necesidad y la inmutabilidad. No pueden proceder de los sentidos, porque éstos sólo proporcionan un conocimiento mudable y cambiante, ni de los cuerpos, ni de la propia mente del hombre, porque la verdad es común a todos los hombres y superior a ellos; si fuese inferior, el hombre no podría considerarla como criterio para juzgar por medio de ella; y si fuese igual, no sería eterna e inmutable, sino perecedera y cambiante como la mente humana. La verdad es superior y más excelente que la razón: es la que regula y trasciende al alma, porque la verdad no es otra cosa que las ideas o arquetipos ejemplares que están en la mente de Dios, modelos sobre los que Dios forma el universo. Pero como estas ideas no se diferencian de Dios, la verdad, entonces es Dios mismo. Descubrir la trascendencia de la verdad significa para la razón humana descubrir la existencia de Dios, porque al percibir la realidad que posee los atributos de necesidad, eternidad e inmutabilidad, está descubriendo los atributos que son propios de Dios, el Ser mayor que el cual nada hay: «Si yo te demostraba que hay algo superior a nuestra mente, confesarías que es Dios, si es que no hay nada superior. Aceptando esta confesión tuya, te dije que bastaba, en efecto, demostrar esto. Porque, si hay algo más excelente, este algo más excelente es Dios; si no lo hay, la misma verdad es Dios»<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> «Si quid supra mentes nostras esse monstrarem, deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse ut hoc demonstrarem. Si enim est aliquid excellentius, ille potius deus est; si autem non est, iam ipsa veritas deus est», *De libero arbitrio*, II, 15, 39.

Siendo la verdad el mundo de las ideas divinas, el mundo intelígerible, Agustín no puede aceptar que pueda ser conocido por el conocimiento sensible, sino que se adquiere, como en Platón, independientemente de la experiencia, pues sólo la razón es capaz de descubrirlo. Pero, ¿cómo llega la razón a estas verdades? ¿Cómo puede descubrirlas? Agustín evoca la doctrina platónica de la reminiscencia y propone su teoría de la iluminación. Y transforma la reminiscencia en la idea de una luz que ilumina la razón, en una especie de iluminación intelectual. Para él, la verdad es descubierta por una cierta luz incorpórea, esto es, mediante una iluminación que muestra la verdad. Y habla de este conocimiento como si fuera una visión mental, estableciendo la analogía platónica de la luz corporal que ilumina al ojo para ver los objetos, porque está preparado para ello. Esa iluminación es proporcionada por una fuente de luz, por medio de la cual el hombre puede conocer en su interior las verdades, ideas, formas o razones de las cosas. Esa fuente de luz no es otra cosa que Dios mismo, luz increada que ilumina nuestras mentes para que podamos entender. Elabora cristianamente el pensamiento platónico, como reconoce al afirmar que fueron los platónicos los que por vez primera vieron que Dios era la luz: «Con frecuencia y muchas veces, afirma Plotino, explicando el sentido de Platón, que ni aun aquella que creen alma del mundo, extrae su felicidad de otro lugar que la nuestra, y que esa luz no es ella misma, sino la que la ha creado y con cuya iluminación intelígerible resplandece intelígeriblemente. Establece también una comparación entre aquellos seres incorpóreos y estos cuerpos celestiales, nobles y notables: él sería el sol y ella sería la luna»<sup>41</sup>.

Para comprender la naturaleza de este acto, en virtud del cual el hombre es iluminado para obtener la verdad, hay que tener en cuenta la diferencia que Agustín establece entre Ciencia y Sabiduría. Sin alterar la unidad de la razón humana, hay en ésta dos aspectos, funciones o maneras de utilizarla. Por una parte está la función superior, constituida por la *sabiduría*, a la que compete el conocimiento de las verdades eternas. Y, por otro lado, está la función inferior, la *ciencia*, que consiste en la aplicación de la mente a los datos de la experiencia sensible, es decir, al conocimiento de las cosas temporales. Lo expone también como distinción entre la *ratio superior* y la *ratio inferior*, entre una función noética y una actividad diano-

<sup>41</sup> «Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram: idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est, et quo intellegibiliter illuminante intellegibiliter lucet. Dat etiam similitudinem ad illa incorporea de his caelestibus conspicuis amplisque corporibus, tanquam ille sit sol, et ipsa sit luna», *De civitate Dei*, X, 2.

ética, entre *intellectus*, como facultad para conocer el mundo intelible, y *ratio*, como facultad de ordenar los datos sensibles y producir ciencia. Habría que distinguir, al menos, dos tipos de iluminación en sentido estrictamente filosófico: la de la luz de la razón, por medio de la cual el hombre conoce las cosas sensibles, y la de la luz del intelecto, por el que conoce de manera intuitiva las verdades eternas, fundamento de los juicios de la razón. En virtud de ambas, el hombre posee conceptos, ideas o verdades con los que opera para interpretar la experiencia sensible, y unos modelos o patrones por los que aprehende la verdad de los juicios universales y necesarios. Esto parece confirmarse cuando dice: «En todas estas cosas buenas que he recordado, o en aquellas otras que se pueden distinguir o pensar, no podemos decir si una es mejor que otra, cuando juzgamos verdaderamente, a no ser que estuviese impresa en nosotros la noción del mismo bien, según la cual juzgamos algo y preferimos una cosa a otra»<sup>42</sup>. «Así como antes de ser felices tenemos impresa en nuestras mentes la noción de felicidad –por ésta sabemos y decimos con confianza y sin duda alguna que queremos ser felices–, así también antes de ser sabios tenemos impresa en la mente la noción de sabiduría, por la cual cada uno de nosotros, si se le pregunta si quiere ser sabio, responde sin sombra de duda que quiere»<sup>43</sup>.

Esa *notio impressa in mente* parece referirse indistintamente a los conceptos y a los criterios de juicio, por lo cual la iluminación se realizaría sobre ambos. Parece que la naturaleza de la iluminación debe ser entendida como una presencia de las ideas en el alma, es decir, como una forma modificada de la reminiscencia platónica. De hecho, su propia concepción del conocimiento de la verdad está íntimamente vinculada a su teoría de la memoria, entendida por Agustín como la facultad por la que se recuerdan las experiencias pasadas, pero también como aquella facultad en la que están las verdades: «En la memoria encontramos preparado y oculto todo aquello a lo que podemos llegar pensando»<sup>44</sup>. «Por lo cual descubrimos que

<sup>42</sup> «Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponemus», *De Trinitate*, VIII, 3, 4.

<sup>43</sup> «Sicut ergo antequam beati simus mentibus nostris impressa est notio beatitatis -per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle-, ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unus quisque nostrum, si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle responderet», *De libero arbitrio*, II, 9, 26.

<sup>44</sup> «In memoria invenimus paratum et reconditum ad quod cogitando possumus pervenire», *De Trinitate*, XV, 21, 41.

aprender estas cosas, de las que no recibimos imágenes por los sentidos, sino que sin imágenes, tal como son, las vemos interiormente en sí mismas, no es otra cosa sino un como recoger con el pensamiento las cosas que ya contenía la memoria aquí y allí y confusamente, y cuidar con atención que estén como puestas a la mano en la memoria, para que, donde antes se ocultaban dispersas y descuidadas, se presenten fácilmente ya con intención familiar»<sup>45</sup>. Todo el tratamiento que de la memoria hace Agustín, tiende a configurarla como la conciencia, como aquella facultad por la que el alma está presente a sí misma, como la parte más interior del espíritu humano, en el que está la verdad. Con ello, la memoria parece dominar todo el pensamiento agustiniano, porque se configura como una estructura apriórica existente en el sujeto que conoce y que Agustín, en definitiva, identifica con Dios. La teoría de la iluminación, entonces, no es otra cosa que la justificación de la posibilidad del conocimiento racional e intelectual, basada en la presencia de Dios en la mente humana.

Agustín meditó mucho sobre el hombre. A él y a su salvación consagró toda su especulación. Los intereses agustinianos eran el conocimiento de Dios y del alma. Conocer el alma es conocerse a sí mismo; conocerse a sí mismo es conocer a Dios y al mundo: «De esta manera, el espíritu, vuelto sobre sí mismo, entiende aquella hermosura del universo»<sup>46</sup>. Pero también en las obras de madurez aparece el hombre como objeto de estudio: lo que verdaderamente importa es hallar a Dios por el hombre, encontrar en el hombre los vestigios que nos llevarán a Dios. ¿Qué es el hombre? ¿Cómo entiende Agustín al hombre? Lo define a la manera tradicional en filosofía: «El hombre, tal como definieron los antiguos, es un animal racional, mortal»<sup>47</sup>. Lo entiende como compuesto de cuerpo y alma, en donde no hay dos naturalezas distintas, sino una unidad indisoluble: «Quien quiera desunir el cuerpo de la naturaleza humana está loco»<sup>48</sup>. «El alma no es todo el hombre, sino su parte principal; ni el cuerpo es todo el hombre, sino su parte inferior; el conjunto de la una y del otro es lo que recibe el nombre

<sup>45</sup> «Quodcirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposita memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertiscendo curare, ut tamquam ad manum posita, in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentione facile occurrant», *Confesiones*, X, 11.18.

<sup>46</sup> «Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intelligit», *De ordine*, I, 2, 3.

<sup>47</sup> «Homo enim, sicut veteres definierunt, animal est rationale, mortale», *De Trinitate*, VII, 4, 7.

<sup>48</sup> «Quisquis a natura humana corpus alienare vult, desipit», *De anima et eius origine*, IV, 2, 3.

de hombre»<sup>49</sup>. Esta unión, que no es planteada en términos de unión substancial como se haría más tarde, se da en tanto que el alma es la que vivifica y gobierna el cuerpo, sometiéndolo a la belleza, armonía y orden que ha recibido de Dios. Las definiciones platónicas, que parecía aceptar, resultan insuficientes a la luz de la unidad vital entre cuerpo y alma; esta unidad ontológica es afirmada categóricamente por Agustín: «El alma que tiene un cuerpo no constituye dos personas, sino un solo hombre»<sup>50</sup>.

El alma, cuyo origen no está claramente definido por Agustín, al oscilar entre el creacionismo y el traducianismo, se caracteriza por su espiritualidad. El alma se conoce a sí misma por esencia y en su saber sabe que no es corpórea, porque no precisa de nada corporal en su actividad de conciencia. Tiene en sí todo lo que precisa para existir. Y aunque reconoce en ella las tres facultades clásicas, vegetativa, sensible e intelectiva, sin embargo añade otra división en el alma: ser, como la memoria que el espíritu tiene de sí mismo; saber, que es el resultado de la inteligencia; y amor, que es el fruto de la voluntad, configurando así las tres principales facultades agustinianas del alma: memoria, entendimiento y voluntad, que se manifiestan como la imagen en el hombre de la misma Trinidad divina. Ser, saber y amar son tres determinaciones progresivas de la unidad del alma, que muestran la unidad de la Trinidad divina.

Vinculado con el hombre y con los problemas teológicos de la encarnación de Cristo y de la gracia está el problema del mal, que ya le había preocupado desde su lectura del *Hortensius*. Creyó que la solución maniquea era digna de consideración, porque allí el mal era un principio metafísico, originario e intrínseco a la naturaleza del universo. Pero descubrió después lo insatisfactorio que resultaba, especialmente si se atendía a la bondad divina en el orden de la creación. Con la ayuda neoplatónica supo ver que la verdadera naturaleza del mal consiste en la negación: el mal no es más que privación de ser y de bien; por ello, no pertenece al orden de las cosas reales, creadas por Dios. Si hay mal en el mundo, este mal sólo puede ser aquel que es obra de la concupiscencia<sup>51</sup>, es decir, el que procede de una libre decisión de la voluntad: «Hacemos el mal a partir del libre arbitrio de la voluntad»<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> «Non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen», *De civitate Dei*, XIII, 23, 2.

<sup>50</sup> «Anima habens corpus non facit duas personas sed unum hominem», *In Evangelium Iohannis*, IX, 5, 15.

....<sup>51</sup> «Concupiscentia causa mali», *De libero arbitrio*, I, 3, 6.

<sup>52</sup> «Male facimus ex libero voluntatis arbitrio», *De libero arbitrio*, I, 16, 35.

La voluntad del hombre es libre, como lo prueba la autodeterminación, la capacidad que tiene de moverse a sí misma hacia la acción, hacia el querer o el no querer, así como del completo dominio que el hombre puede tener de sus propio actos, de sus deseos y pasiones. Pero la experiencia le muestra a Agustín que el poder del hombre en orden al bien es débil, mientras que es muy fuerte su inclinación al mal. Esto le lleva a distinguir entre la capacidad de poder elegir, natural al hombre, a la que llama *libre arbitrio*, y la capacidad de hacer el bien, que no es natural, sino dada por Dios, a la que llama propiamente *libertad*.

Importantes en relación con el hombre son también las teorías agustinas del tiempo y de la historia. Porque la psicología de Agustín es una psicología del Yo, de la conciencia y, por tanto, una psicología de lo temporal, de la historia, porque hacer intervenir el Yo es considerar los sucesos y acontecimientos en relación a esa conciencia. La aporía del tiempo es también la aporía del Yo, porque la historia es la consideración de los sucesos humanos o que están en relación con el hombre, por lo que el hombre se esfuerza en retenerlos, exponerlos y comprenderlos. De ahí la importancia que tiene la memoria como retención de sucesos y de aquí que Agustín estudie el tiempo en íntima relación con la memoria.

El problema del tiempo se halla enmarcado en una meditación sobre las relaciones entre la eternidad y el tiempo, que son incomensurables. No se pueden comparar entre sí, porque la eternidad es lo que permanece, mientras que el tiempo es lo que siempre acaba, lo que nunca permanece. La eternidad es permanencia; el tiempo es sucesión. La eternidad es presente total; el tiempo no está nunca totalmente presente. La eternidad *es*; el tiempo *fue o será*. Por consiguiente, lo que distingue al tiempo de la eternidad es el cambio. La eternidad es inmutable; el tiempo supone mutabilidad, cambio: «Si se distinguen rectamente eternidad y tiempo, puesto que el tiempo no existe sin alguna mutabilidad cambiante, mientras que en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no habría existido el tiempo si no hubiera sido hecha la creatura, la cual ha cambiado algo por algún movimiento?»<sup>53</sup>. La primera afirmación agustiniana es que no hay tiempo sin cambio. El cambio es la condición necesaria para que se dé el tiempo. Pero, ¿qué explica el cambio, que, a su vez, es el que explica el tiempo? En una metafísica griega, el cambio estaría explicado por la suce-

<sup>53</sup> «Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est; quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret», *De civitate Dei*, XI, 6.

sión de formas en la materia. En el pensamiento agustiniano, el cambio, la mutabilidad, es explicado por la creación. Y la creación del universo implica también la creación del tiempo. Antes de la creación no había tiempo. Agustín hace del tiempo una realidad que no preexiste a la creación, sino que es creada en el mismo instante en que se produce la creación, junto con el mundo. Antes de la creación sólo existía Dios, inmutable e intemporal. Por tanto, no había tiempo, puesto que éste requiere del movimiento. La creación es el principio del mundo y el principio del tiempo, pues jamás ha habido tiempo sin mundo ni mundo sin tiempo. En cambio, Dios es eterno presente, por lo que está fuera del tiempo. Pero entonces, ¿qué es el tiempo?: «No hubo, pues, tiempo alguno en que tú no hicieses nada, puesto que el mismo tiempo es obra tuya. Mas ningún tiempo te puede ser coeterno, porque tú eres permanente, y éste, si permaneciese, no sería tiempo. ¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente»<sup>54</sup>.

Al tiempo se le suele definir como aquello que está compuesto de tres momentos: pasado, presente y futuro. Pero el tiempo es algo mucho más complejo: el pasado ya no es y el futuro todavía no es; en realidad, sólo es el presente, que, sin embargo, es aquel momento que un instante antes no existía y que un instante después ya no existirá, pues es algo que huye. Hacer consistir al tiempo en estas tres partes es reconocer la existencia de un punto sin dimensiones entre dos irrealidades, por lo que habría que decir que el tiempo carece de realidad. Sin embargo, es algo cuya realidad no puede ser negada, porque el hombre se da cuenta de él, pues el tiempo es

<sup>54</sup> «Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes, at illa si permanerent, non essent tempora. Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quae-renti explicare velim, nescio», *Confesiones*, XI, 14, 17.

algo que sentimos y medimos. Si se puede medir, entonces tiene duración. Nos damos cuenta del tiempo porque hay cosas que cambian, porque hay sucesión de estados en las mismas cosas, porque hay cosas que comienzan, que se desarrollan y que se mueven. Es decir, vemos al tiempo en íntima unión con el movimiento, pues sin éste no habría tiempo. Pero el movimiento no es el tiempo. ¿De qué movimiento se trata entonces? ¿En relación a qué puede medir el tiempo? En relación a aquello que no cambia, a aquello que, no siendo movimiento, conserva en sí los momentos transcurridos o puede anticipar los momentos por venir. Lo que no cambia, lo que siente el tiempo como duración del movimiento, es la conciencia, es el alma misma, donde el pasado se conserva y está presente como recuerdo, mientras que el futuro está presente como expectación, como esperanza.

Cuando medimos el tiempo, medimos un presente, porque lo único real es el presente. Pero, ¿qué realidad tiene este presente? Hay aquí una verdadera aporía: el presente, único tiempo real, debería, para ser tiempo, tener alguna duración, y, para ser real, no tener ninguna. Si el presente no tiene ninguna duración, no es tiempo (pues el tiempo es sucesión de futuro, presente y pasado). Pero, si tiene duración, estamos de nuevo ante el problema: el pasado ya no es, el futuro todavía no es, sólo el presente es. La noción de tiempo presente parece contradictoria: si es tiempo, no puede ser sólo presente; si sólo es presente, no es tiempo. La contradicción desaparece cuando el tiempo deja de ser buscado fuera y es buscado dentro. Porque el tiempo está en el interior del hombre, donde se revela la existencia del tiempo como una cierta «extensión» (*distentio*) del alma que, al hacer posible la coexistencia del pasado y del futuro en el presente, permite percibir la duración y efectuar la medida. El tiempo depende del alma humana, que es la única que puede tener representación del pasado y del futuro en el presente. El tiempo es una especie de *distentio animi*, de estiramiento del alma, que ha de entenderse como recuerdo del pasado y expectación del futuro. Agustín ha llevado el tiempo al interior del hombre, pero, además, ha conducido a todos los seres a la conciencia presente, porque la única posibilidad de coincidencia de las tres dimensiones del tiempo es en la conciencia presente.

Entender al tiempo como duración del alma es hacer del hombre un ser finito, puesto que el tiempo no es más que la conciencia del transcurrir del hombre. Pero es también reconocer la imposibilidad de una existencia simultánea de las cosas en una permanencia estable, porque lo que se sucede en nuestro ánimo es lo que no es capaz de coexistir. Frente a ello, lo único que permanece es la eternidad de Dios. La contraposición entre tiempo y eternidad quedaba así asegurada por Agustín, como tam-

bien la necesidad de elaborar una interpretación sistemática de la historia humana.

Esta concepción del tiempo impuso una nueva manera de entender la historia, porque Agustín, continuando la tradición judeo-cristiana, entiende que el tiempo es una creatura, algo que tiene comienzo y fin, algo que va en una dirección: desde el inicio –la Creación– hasta el fin de los tiempos –la resurrección de los cuerpos o el día del Juicio-. Respecto al individuo, el tiempo también es algo que se escapa, el momento que va desde el día del nacimiento hasta el día de la muerte, como lo refleja Agustín: «Desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de avanzar hacia la muerte. Su mutabilidad en todo el tiempo de esta vida (si se ha de llamar vida) no hace más que tender a la muerte. No existe nadie que no esté después de un año más próximo a ella que lo estuvo un año antes; que no esté mañana más cerca que lo está hoy, hoy más que ayer, dentro de poco más que ahora y ahora más que hace un momento. Todo el tiempo que se vive se va restando de la vida; de día en día disminuye más y más lo que queda: de manera que el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse un poco o ir con cierta lentitud»<sup>55</sup>. En su aspecto total, es decir, en lo que se refiere a la humanidad entera, el tiempo adquiere su sentido y su inteligibilidad en esa dirección: la humanidad progresa y avanza hacia una vida feliz en una Historia en la que nada se repite, por lo que el hombre se ve obligado a elegir continuamente para tratar de alcanzar esa vida feliz, esa salvación eterna. Por esto, la concepción agustiniana de la Historia es una historia de salvación: apunta siempre hacia el futuro, un futuro que es para Agustín expectación y esperanza, frente al significado antiguo y clásico de la Historia, que era concebida como un ocuparse de lo presente y, particularmente, de lo pasado, y en donde el futuro nunca era visto como encerrando posibilidades.

Hay dos amores en el hombre y hay dos ciudades en las que se agrupan los hombres. Agustín vuelve a exponer, en clave cristiana, la antigua idea de que

<sup>55</sup> «Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, nunquam in eo non agitur ut mors veniat. Hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore vitae huius (si tamen vita dicenda est), ut veniatur in mortem. Nemo quippe est qui non ei post annum sit, quam ante annum fuit, et cras quam hodie, et hodie quam heri, et paulo post quam nunc, et nunc quam paulo ante propinquior. Quoniam quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur; et cotidie fit minus minusque quod restat: ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare, vel aliquando tardius ire permittitur», *De civitate Dei*, XIII, 10.

el hombre es ciudadano de dos ciudades, porque la naturaleza humana es doble, espiritual y corporal, en una distinción básica para entender todo el pensamiento ético y político del cristianismo. Agustín hizo de ella la clave para comprender la historia humana, dominada por la lucha entre las dos sociedades o *civitates*: la *Ciudad terrestre*, constituida por todos aquellos que llevan la vida del viejo hombre, del hombre terrenal, unidos por su amor común por las cosas temporales, una ciudad que no se puede definir como «ciudad del mal», porque el mal es deficiencia en el ser, no un principio a partir del cual se puede constituir una ciudad; y la *Ciudad de Dios*, formada por el conjunto de hombres que están unidos por el vínculo del amor divino. Aquélla, fundada en los impulsos terrenos, apetitivos y propios de la naturaleza humana inferior; ésta, fundada en la esperanza de la paz celestial y la salvación espiritual. La ciudad terrena es la ciudad humana, aquella en la que el hombre, olvidando su vocación hacia lo eterno, se encierra en su finitud y considera como su fin lo que sólo es un medio: es la ciudad en que el hombre se olvida de Dios y se convierte en idólatra de sí mismo.

Establecida la existencia de estas dos ciudades, entendidas espiritualmente (*mystice*), no se pueden reducir a realidades históricas concretas, y, sin embargo, sólo se dan en la historia, sólo se manifiestan y se oponen en la realidad histórica. Por esta razón, la Historia tiene que ser concebida por Agustín como la contraposición de estas dos fuerzas supra-históricas y supra-temporales que, no obstante, se manifiestan y actúan a través de las fuerzas históricas.

La Historia no es, entonces, sino un intento de mostrar y exaltar la Providencia divina y los designios de Dios. Concebido como el *Summum Bonum*, Dios es principio de toda regla y de todo orden; él vigila y dirige todo según los inescrutables designios de su bondad y de su justicia. Por ello, a él le están sometidas las vicisitudes de los Estados y de los Imperios. El proceso histórico, por tanto, depende de Dios, creador de cielos y tierra; las fuerzas ciegas del destino, a las que se hacía responsables de la historia humana, quedan ahora completamente aniquiladas y sustituidas por la suprema voluntad de Dios.

## I.5. BOECIO, LA FILOSOFÍA COMO CONSUELO

La consolidación de los nuevos reinos bárbaros significó la aparición de nuevas formas de pensar y de sentir, motivadas por las condiciones en que esos pueblos debieron asimilar la cultura clásica, simplificándola para permitir su comprensión y clarificando todo aquello que pudiera ofrecer difi-

cultad de entendimiento. Ésta fue tarea que desarrollaron los hombres que, no sin razón, han sido llamados los *Fundadores* o *Maestros* de la Edad Media: Boecio, Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable trataron de conocer lo esencial de la cultura clásica, asimilarla y exponerla de forma asequible, revistiéndola definitivamente con elementos cristianos. El que ofrece mayor interés desde el punto de vista filosófico fue Boecio (ca.470/480-524/525), de educación latina y griega y probablemente formado en el neoplatonismo de Alejandría. Conocedor de las principales tendencias de la filosofía griega, inició su carrera política en la corte del rey ostrogodo Teodorico, movido por las palabras de Platón en las que exhorta a los filósofos a asumir las riendas del gobierno: «Tú has consagrado por boca de Platón este pensamiento: los Estados serán felices si son gobernados por amantes de la sabiduría o si sus gobernantes se han entregado a su estudio. Tú, por medio de este mismo varón, nos has enseñado también que a los filósofos les asiste siempre una razón necesaria para encargarse del poder, para que el gobierno de las ciudades no quede en manos de ciudadanos perversos y deshonrosos, que llevarían la ruina y la destrucción a los buenos»<sup>56</sup>. Encarcelado por una delación, fue juzgado por el Senado y condenado a la confiscación de sus bienes y a la muerte.

Desde los puestos políticos que ocupó, se interesó por promover una gran labor cultural, basada en un amplio programa que había concebido, cuyo objetivo era ilustrar al pueblo romano, dándole a conocer las obras griegas aún desconocidas por los latinos, en particular las de Platón y Aristóteles. Su empresa, sin embargo, quedó interrumpida por los avatares de su vida. Sus traducciones y comentarios constituyeron, hasta el siglo XII, la única vía de acceso a Aristóteles. Y su obra *Consolación de Filosofía*, muy leída a lo largo de la Edad Media, fue medio de difusión del platonismo.

En sus *Opúsculos teológicos* muestra sus conocimientos filosóficos y explica cómo es posible utilizar la filosofía en cuestiones de índole religiosa. Estas obras, que tienen como objeto resolver determinados problemas teológicos, plantean cuestiones que sólo pueden ser resueltas con la ayuda de nociones filosóficas. Y ello porque Boecio, basándose en una regla ciceroniana que denuncia la debilidad de todo argumento de autoridad, da muestras de un profundo racionalismo, que aparece con claridad incluso allí

<sup>56</sup> «Atqui tu hanc sententiam Platonis ore sanxisti beatas fore res publicas si eas vel studiosi sapientiae regerent vel earum rectores studere sapientiae contigisset. Tu eiusdem viri ore hanc sapientibus capessendae rei publicae necessariam causam esse monuistī, ne improbis flagitiosisque civibus urbium relicta gubernacula pestem bonis ac perniciem ferrent», *Philosophiae Consolatio*, I, prosa 4, 5-6.

donde formula doctrinas de la Iglesia. Le permitió elaborar un método específico de la teología, en el sentido de que si la fe da lugar a un saber teológico, este saber sólo puede construirse dentro de las disciplinas humanas y ateniéndose a las leyes de éstas, porque es la única posibilidad de ser expresado que ese saber tiene. La fe ha de ceñirse a unas razones, porque sólo en la naturaleza del hombre se puede confiar. Una vez que se ha asegurado la autoridad de Dios, expresada a través de su palabra revelada, la razón ha de jugar un gran papel en la construcción del saber teológico, si éste no quiere permanecer en la más absoluta esterilidad y vacuidad.

Además de sus aportaciones en el ámbito de la lógica, como el planteamiento del problema de los universales como la alternativa de si géneros y especies son cosas o ideas, sus precisiones sobre los conceptos de naturaleza y persona y su reflexión sobre el ser, Boecio legó a la Edad Media una especial concepción de la filosofía, unida a las ideas de libertad de pensamiento y de justicia. La expone en la *Consolación de Filosofía*, obra que se inicia con un canto, dictado por las Musas, en el que Boecio declara su dolor por la aflicción que sobre él ha caído. Sumido en sus tristes reflexiones, se le aparece una mujer, a la que inicialmente no reconoce y de la que hace una extraña descripción. Ella despacha a las Musas, que acompañan a Boecio, y entonces es cuando la reconoce como Filosofía. Boecio le confía sus desgracias y le dice que se le cree culpable a causa de ella.

Filosofía se le aparece para justificarse ante su fiel discípulo, para darle ánimos recordándole lo que ha olvidado y para conducirlo a la verdadera luz. Filosofía se le presenta como una sabiduría de vida, no como una sabiduría de fe religiosa. La distinción del saber profano y del saber sagrado está clara en Boecio: la filosofía es para él una sabiduría humana, fruto de la experiencia y de la reflexión personal. Por eso Filosofía despidió a las Musas, porque cualquier presencia fuera de la Filosofía misma es superflua e indiscreta a la vez; la filosofía basta a quien la recibe y ni quiere ni puede ser compartida; por eso expulsa a las Musas: «Ellas son las que con las infructuosas espinas de los afectos hacen perecer los fértiles frutos de la razón y hacen enfermar a las mentes de los hombres, en lugar de liberarlas»<sup>57</sup>. Por eso su consuelo es un curso de filosofía, de sabiduría humana y no divina, según se deduce cuando le dice a Boecio que de estas cuestiones no puede hablar como lo haría un dios. Filosofía es la sabiduría humana en su grado de perfección; ella sabe todo lo que el hombre ha podido y puede aprender

<sup>57</sup> «Hae sunt enim quae infructuosis affectuum spinis uberum fructibus rationis segetem necant hominumque mentes assuefaciunt morbo, non liberant», *Ibidem*, I, prosa 1, 9.

por medio de la razón, pero nada más. Por ello Boecio no recurre ni a las Escrituras, ni a la autoridad de los Padres de la Iglesia, sino que sus solas citas son los filósofos y, entre ellos sobremanera, «nuestro Platón». Sin embargo, parece que Boecio quiere ver en la Filosofía como sabiduría humana un reflejo de la sabiduría divina, al mostrarla tocando el cielo.

Filosofía le muestra que las causas de su dolor y aflicción son tres. Y tres etapas son las que propone Filosofía como remedio a sus males: conocimiento de sí mismo (libro II), conocimiento del fin supremo (libros III y IV, prosa 5<sup>a</sup>) y conocimiento de las leyes que rigen el universo (fin libro IV - V). Hay un movimiento que pasa por el interior del hombre, por el conocimiento de sí mismo, para llegar hasta Dios; la presencia agustiniana es manifiesta, como también se revela en las dos grandes cuestiones que debate en la obra, las de la felicidad del hombre y la conciliación de la presciencia divina y la libertad humana. Filosofía le hace ver que la felicidad no consiste en los bienes de fortuna, caducos y precarios, sino en lo que excluya la caducidad y la transitoriedad, es decir, en aquello que comprenda en sí todos los bienes que hacen al hombre suficiente por sí mismo; en definitiva, en el Sumo Bien, que es Dios, origen de todas las cosas y fundamento de la felicidad humana. El otro problema, el de la presciencia divina y la libertad humana lo resuelve afirmando que el hombre es un espíritu libre, y que el error de considerar como absolutamente enfrentados presciencia divina y libertad humana está basado en una equivocada perspectiva gnoseológica, porque se cree que Dios conoce del mismo modo que el hombre y, sin embargo, las realidades no son conocidas en virtud de su propia naturaleza, sino según la naturaleza del sujeto que conoce. Dios, que es siempre eterno, posee un conocimiento que trasciende el pasado y el futuro, porque es un eterno presente, con lo que en él no hay presciencia del futuro, sino ciencia del presente: no prevé, sino que ve las cosas que acaecen y no limita ni impide la libertad humana.

La Filosofía entonces, como sabiduría humana, conduce en definitiva a Dios, en quien todo hombre afligido halla consuelo. De esta manera, la Consolación se muestra como un camino de la mente hacia Dios por la vía racional y estrictamente humana.

# II

## La filosofía en el Mundo Islámico

### II.I. LA ELABORACIÓN DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO

Aunque al hablar del Islam se alude a una religión concreta, sin embargo es mucho más. Originariamente es, en efecto, una religión que predica y afirma la aceptación de Dios como la única y verdadera realidad de la que todo el universo depende, y el reconocimiento de la misión divina del Enviado Mahoma, según proclama la *šahâda*: «Sólo hay un único Dios y Mahoma es Su enviado». Los principios doctrinales fundamentales de esta religión están contenidos en el Corán, la Palabra de Dios comunicada a su Profeta. También es una concepción del mundo en la que están implicadas una organización social y política, una civilización material y una cultura espiritual, con sus modelos de comportamiento, de hábitos y de costumbres, de normas éticas y de ideas sobre el hombre y el mundo. Es, asimismo, una historia, la de su propio desarrollo en el tiempo. Pero es, igualmente, una acepción geográfica: menciona el ámbito espacial en que vive la comunidad islámica, la *dâr al-Islâm* («la casa del Islam»): se habla, así, del «mundo del Islam» o «mundo islámico».

El Islam surgió cuando Mahoma fundó una organización terrenal y una comunidad (la *Umma*), cuya ley –política, social y ética a la vez– tiene su fuente en el Corán, libro revelado por Dios, cuyo sentido necesita ser comprendido, por lo que su texto es palabra siempre actual para los musulmanes. Como vio Averroes, esta Escritura invoca de continuo la necesidad de apelar al conocimiento y al saber y a hacer uso de la reflexión y de la argumentación racional; también afirma que el creyente debe «leer» los numerosos signos que se le ofrecen en la naturaleza. Invita al hombre a realizar

un quehacer de tipo intelectual, cuya consecuencia fue la constitución de un pensamiento a lo largo de diversas etapas y bajo distintas manifestaciones. Los diferentes planos de desenvolvimiento doctrinal configuraron las llamadas «ciencias religiosas», sobre todo el Derecho y la Teología, y las «ciencias auxiliares», entre las que constan como más notables e importantes la Gramática y la Historia. Este quehacer intelectual obligó a los musulmanes a una hermenéutica: hubieron de «leer» la Palabra de Dios escrita en el texto revelado. No se trataba de un mero leer, de un proferir con la boca o un repasar con los ojos lo que está escrito. Al contrario, la lectura exige dar inteligencia al texto, interpretarlo, para descubrir lo dicho verdaderamente allí. La Ciencia de la interpretación (*'ilm al-ta'wîl*) completaba la Ciencia de la Revelación, la de la letra dictada por el Ángel al Profeta (*'ilm al-tanzîl*). Fueron las dos primeras ciencias que surgieron en el Islam y llegarían a formar parte de las llamadas Ciencias Tradicionales, cuyo fundamento estaba en las prescripciones del Libro y de la Tradición, establecidas por Dios y el Enviado.

Las primeras formas de conocimiento pusieron de manifiesto los diferentes niveles de significación y de inteligibilidad que podían funcionar en el texto revelado desde que éste comenzó a ser leído e interpretado. En esos niveles se esbozan determinados conocimientos, que con posterioridad fueron elaborados, explicados y descritos por diferentes pensadores. El Corán se presentó como un texto siempre abierto y nunca cerrado, capaz de revelar amplios horizontes de sentido. Pronto comenzó la discusión de ideas y conceptos, que tuvieron su inicio en la divergencia existente en algunos enunciados coránicos. La tarea de fijar por escrito el texto significó la selección de unas determinadas lecturas y el rechazo de otras; tuvo implicaciones ideológicas, puesto que motivaron que las primeras discusiones fueran de tipo político, vinculadas al problema del poder. Suscitaron diversas actitudes de graves consecuencias históricas, poniendo de manifiesto ya las vinculaciones existentes entre religión y política en el Islam. Aparecieron tres grandes formaciones político-religiosas: los *sunníes* o seguidores de la «tradición»; los *shí'íes*, «partidarios» de la Familia del Profeta; y los *járiyíes*, «los que se separaron» de los anteriores grupos. Estas actitudes dieron nacimiento a las primeras cuestiones de tipo teórico, referentes a la definición del poder y las condiciones de validez para el acceso al cargo de gobernante de la comunidad; el estatuto del buen musulmán, referente a la fe y las obras, para ser investido con el poder; y, como consecuencia de ello, la justificación de la libertad humana, esto es, la responsabilidad del hombre sobre sus actos o la predeterminación de éstos por Dios.

Los sunníes rechazaron todos aquellos grupos o sectas que no se apoyaran en el Corán y en la Tradición; afirmaron una pluralidad de atributos en Dios; sostuvieron la noción de *iŷmâ'*, el «consenso comunitario», como fuente del Islam, junto con el Corán y la Sunna (Tradición); reconocieron, en fin, la legitimidad de cualquier poder establecido, al que se debe obedecer siempre que no ordene la desobediencia a Dios. Respecto al problema de la libertad, hubo dos posturas claramente delimitadas: los *qadaríes*, partidarios de la entera determinación (*qadar*) de los actos por parte de los hombres y sostuvieron la total libertad y responsabilidad humana; los *ŷabaríes* afirmaron la «coacción», la «inxorabilidad» (*ŷabr*) de los decretos divinos, y mantuvieron que Dios crea los actos del hombre y que éste no tiene nada que ver con ellos. El Derecho (*Fiqh*) nació de la necesidad de crear una normatividad legal que regulara la vida del creyente en su relación con Dios y con los otros hombres. Además de apelar a las tres fuentes antes citadas, la elaboración de esta ciencia requirió una metodología que consagrara las soluciones propuestas y los procedimientos que se utilizaron, distintos según las diferentes escuelas, tuvieron como base común una reflexión racional. Por otra parte, la exégesis coránica y la metodología jurídica requirieron el concurso de disciplinas auxiliares, como la Gramática y la Historia. La primera se inició en la necesidad de fijar el texto revelado y en la elección de unas determinadas pautas; a medida que se fue desarrollando, entró en contacto con la gramática y la lógica griegas, se consolidó y se elaboraron nociones y categorías específicamente musulmanas; el estudio de la lengua cobró tal importancia que hasta los mismos filósofos se interesaron por ella en su intento de comprender la relación existente entre pensamiento y lenguaje. De la segunda se hablará más adelante. Finalmente, otra de las formas que revistió el pensamiento islámico fue la mística o *tasawwuf*, entendida como especial acercamiento a Dios; se caracteriza por el rechazo del aspecto formal y legalista de la religión y la afirmación de una vía de iluminación interior, por la que el alma, a través del amor, alcanza la unión con Dios; en su elaboración más completa, esta mística acudió al sistema neoplatónico, que le proporcionó suficientes elementos para explicar la realidad.

Para poder entender en toda su complejidad la realidad de la riquísima civilización nacida en el mundo islámico hay que referirse a los elementos culturales que el Islam asimiló, procedentes de aquellas culturas con las que se encontró en la rápida y vasta expansión territorial. Le prestaron, a la vez que unidad de contenido, una rica diversidad de manifestaciones. Y, entre otros, fue el saber que provenía de la Grecia clásica el que más contribuyó a la configuración de aquella civilización. El proceso de asimilación del pen-

samiento griego comenzó a través del contacto directo y personal con quienes conservaban las huellas del pensamiento helénico: primero, por la transmisión oral de dichos y máximas, imagen y reflejo de formas sapienciales de conducta, que se expresó en una literatura de carácter didáctico, constituida por las obras de vidas y dichos de filósofos. Segundo, por la necesidad de aprender ciencias de tipo práctico, como la medicina, la astronomía o las matemáticas. Tercero, por mediación de un saber religioso impregnado de filosofía griega: la teología cristiana oriental, que obligó a los musulmanes a acudir a las fuentes usadas por los teólogos cristianos para defenderse de los ataques de éstos. Todo este proceso de transmisión culminó con el gran movimiento de traducción al árabe de obras griegas, que se inició en el último tercio del siglo VIII y finalizó a comienzos del siglo XI, en que prácticamente todo el saber griego estaba vertido al árabe. Se tradujeron obras doxográficas, que dieron a conocer los presocráticos, algunos diálogos de Platón, casi todas las obras de Aristóteles con ciertos comentarios suyos compuestos en las escuelas neoplatónicas de Atenas y Alejandría, así como textos de Plotino –disfrazado como Aristóteles–, Porfirio y Proclo; también muchos escritos de Galeno relacionados con la filosofía.

El contacto con la filosofía griega dio lugar a la aparición de tres grandes orientaciones en el mundo islámico. En primer lugar, una tendencia antiracionalista, que se caracterizó por el rechazo de toda aportación ajena a la Revelación y a la Tradición. En segundo lugar, un movimiento, muy amplio en sus manifestaciones y expresiones, que adoptó una actitud intermedia entre la filosofía griega, al aceptar algunos de sus aspectos, y los principios religiosos islámicos, que fueron considerados como los pilares intelectuales; fue un movimiento que fecundó positivamente la cultura islámica, puesto que promovió una gran renovación en las ciencias tradicionales al introducir en ella postulados de la razón griega; destacaron la elaboración de la Teología y de la Historia como ciencias. Finalmente, la última orientación que apareció fue el movimiento conocido con el nombre de *Falsafa*, es decir, la continuación del pensar filosófico griego en el mundo islámico, pero elaborada desde supuestos musulmanes.

Lo que se llama Teología, el *Kalâm*, se constituyó como ciencia por el encuentro con ideas griegas a lo largo del siglo VIII. Pudo surgir como apología defensiva frente a los ataques que el Islam sufrió por parte de los teólogos cristianos de Damasco, aunque ya antes hubo reflexión teológica en torno a la unidad y unicidad divinas, sus atributos y sus nombres. Fundamentalmente, la Teología tuvo como función racionalizar el contenido cognoscitivo ofrecido a los creyentes en el lenguaje revelado, por lo que se puede decir que el *Kalâm* fue una dialéctica, cuyo método de argu-

mentación –según vieron al-Fârâbî y Averroes– no pasaba de lo probable, al partir de premisas comúnmente aceptadas pero no demostradas. Los primeros teólogos fueron los *mu'tazilîes*, grupo de pensadores que, sin haberse erigido en movimiento unitario y de conjunto, tuvo como rasgo común ampliar las fuentes del conocimiento religioso. Dos puntos destacan en su doctrina: Dios como principio de trascendencia y de unidad absolutas, y el hombre como principio de libertad, lo que entraña la responsabilidad de sus actos. Contra su racionalismo reaccionó al-Aš'arî (+ ca. 935), que pretendió volver a la tradición y a la enseñanza de los primeros musulmanes, pero reconociendo cierto valor a la filosofía griega; la doctrina de sus seguidores se convirtió en la teología oficial del Islam sunní; apelaron al atomismo griego, utilizado ya por algunos *mu'tazilîes*, para explicar la absoluta libertad y omnipotencia de Dios; negaron todo valor al principio de causalidad y explicaron el universo por la unión de átomos, realidades materiales creadas continuamente por Dios sin mediación alguna; y, en fin, afirmaron el voluntarismo, por el que se rige la creación, y el ocasionalismo, que explica la producción de un efecto por Dios con ocasión de la creación de los átomos.

La otra ciencia que experimentó una gran renovación por la presencia de elementos griegos en su naturaleza fue la Historia (*Ta'rîj*). Nacida con el propósito de considerar la vida de Mahoma y las circunstancias que rodearon el momento fundacional del Islam, con el fin de favorecer la comprensión del sentido de la Revelación –como ciencia auxiliar, por tanto–, pronto pasó a convertirse en un conocimiento de los hechos del pasado que habían de ser aprendidos como lección para ser practicada. Tras las biografías del Profeta, las primeras obras que propiamente merecen el nombre de «historias» aparecieron a lo largo del siglo IX; en ellas, la historia se entiende en sentido utilitario y pragmático; fueron libros que entraron a formar parte del género de *adab*, de los conocimientos considerados como necesarios para todo hombre culto, y estuvieron dominadas por una idea general: el deseo de conocimiento. A partir de la segunda mitad del siglo X, la perspectiva se centró en el hombre e interesaron menos los problemas religiosos; fue porque la razón había entrado en el ámbito de la historiografía: la historia había de tener en cuenta la situación del hombre en la sociedad; su punto de referencia debía ser una filosofía ética y política: las acciones humanas comenzaron a ser consideradas desde una perspectiva ética que influía necesariamente en la conducta política. La historia debía contribuir a la formación del gobernante-filósofo, cuyo comportamiento había de ser tal que asegurase a todos los hombres las condiciones indispensables para cumplir el modo de vida fijado por la sabiduría y por la revelación. Aunque ésta fue la idea que presidió la

concepción histórica del persa Miskawayh (+ 1037), fue el tunecino de origen andalusí Ibn Jaldún (1332-1406) quien, en el prefacio a su *Muqaddima*, planteó el problema central de una forma concisa pero clara: la Historia entendida no como una simple exposición de fechas, datos y biografías, sino como una profunda meditación basada en la observación, con el fin de alcanzar las leyes universales que rigen la marcha de la sociedad humana, verdadero objeto de la historia.

La riqueza de situaciones hermenéuticas fue tan grande, que fueron muy numerosas las formas que hallaron expresión y manifestación en el pensamiento surgido a partir del texto revelado. La primera parte de la profesión de fe, «sólo hay un único Dios», daba lugar a un proceso de conocimiento en el que se ponía en juego una filosofía sobre la unidad divina del Primer Principio frente a la multiplicidad existencial del universo; la segunda parte, la frase «y Mahoma es Su enviado», revelaba otro aspecto esencial del Islam, aquél por el que éste se define como fundado en la Profecía, que requirió de una doctrina en que se explicara la revelación divina y el mismo hecho profético. Teólogos y filósofos se ocuparon de esta cuestión. Los teólogos plantearon los problemas de la necesidad de la profecía, de la naturaleza misma de la misión profética y de la inspiración, y el de los caracteres que deben tener los profetas y las garantías de su autenticidad. También los filósofos trataron de dar una justificación racional del hecho profético, afirmando como propio de la naturaleza humana la capacidad de la visión y la especial relación que algunos individuos –los profetas– mantienen con el Intelecto Agente, así como la extraordinaria iluminación que de éste reciben. Pero fueron los «partidarios» de 'Alî o seguidores de la Familia del Profeta, los conocidos en la historia con el nombre de ſī'íes, quienes centraron todo su pensamiento en torno a la Profecía, hasta el punto de haber elaborado una filosofía de tipo profético, en la que hay una considerable presencia de elementos gnósticos y zoroástricos, originarios del mundo persa, donde ese pensamiento tuvo su máxima expansión. La idea central de esta filosofía está en alcanzar el verdadero significado de la revelación divina, porque de esta verdad depende la propia verdad de la existencia humana: el sentido del origen y del destino del hombre. Se puso en juego un pensamiento esotérico y gnóstico, que inauguró un universo cognoscitivo y científico aplicado a la exégesis de la revelación, en el que tuvieron cabida todas las ciencias incluidas en la tradición hermético-pitagórica de la época helenística, como se deduce de las Epístolas compuestas por una organización conocida con el nombre de Ijwâñ al-Safâ', los Hermanos de la Pureza o Hermanos Sinceros, cuyo sistema filosófico es una mezcla de doctrinas pitagóricas, platónicas y neoplatónicas, en lenguaje

aristotélico, en el que su núcleo es la jerarquía descendente del Uno, según la doctrina de la emanación, realizada según combinaciones numéricas procedentes del pitagorismo: «Has de saber, hermano, que la primera cosa que el Creador, exaltado sea, originó y creó a partir de la luz de su unidad fue una substancia simple, que se llama Intelecto Agente, de la misma manera que produjo el dos a partir del uno por repetición. Luego produjo el Alma celeste universal a partir de la luz del Intelecto, de la misma manera que creó el tres por adición del uno al dos. Luego produjo la Materia Primera a partir del movimiento del Alma, de la misma manera que produjo el cuatro por adición del uno al tres»<sup>1</sup>. Finaliza con la exposición del retorno a la Unidad, tras la purificación de la materia.

## II.2. LA FALSAFA. LOS FILÓSOFOS ORIENTALES

La tercera de las grandes orientaciones que apareció en el mundo islámico, como resultado de su contacto con el pensamiento griego, fue la *Falsafa*, transliteración de la palabra griega φιλοσοφία. La característica que distinguió a este movimiento fue la continuación, desde supuestos islámicos, del pensamiento filosófico griego en el mundo árabe. Se ha discutido y sostenido que la filosofía en el Islam abarca los distintos aspectos y formas que adoptó el pensamiento en el Islam, en virtud de la noción oriental de *hikma*, «sabiduría», que implica una amplia concepción en la que lo divino y lo humano, lo mundano y lo religioso, se muestran como dos facetas de una misma realidad, la totalidad o el Todo (*al-Kull*). Sin embargo, un atento estudio del uso de los términos *hikma* y *falsafa*, identificados en muchos textos árabes clásicos –Aristóteles fue llamado *al-hakîm*, el «sabio», el «filósofo», sabiendo que no fue exponente de un saber de tipo sapiencial, ni siquiera de un saber amplio como el definido antes, sino sólo el más conspicuo representante de la Filosofía por antonomasia–, permite afirmar que todas las disciplinas que configuran la totalidad del pensamiento musulmán no deben entrar a formar parte de algo tan específico como es la *falsafa*. Ésta surgió como un saber independiente de las restantes expresiones del pensamiento musulmán, aunque vinculado a ellas.

Tal fue la concepción que parece deducirse de algunos escritores del mundo islámico. Ibn Qutayba (+ 889) sostenía que la formación del sabio y de los doctores religiosos debía basarse en varias ciencias: las religiosas, las

<sup>1</sup> *Rasâ'il Ijwâñ al-Safâ'*, Beirut, 1957, vol. I, p. 54.

filológicas, la ética y también la filosofía griega (*falsafa*) para poder refutarla, lo que parece indicar que tenía conciencia de su contraposición a las otras tres ciencias. 'Umar Jayyân (+ ca. 1125) sostuvo en su obra *Epístola sobre la existencia* que entre las categorías de pensadores están los filósofos de inspiración griega, que usan argumentos racionales, se aplican al conocimiento de las leyes lógicas y no se contentan con simples argumentos de convicción. Para Algazel (+ 1111), los filósofos constituyen un grupo de investigadores que se caracterizan por el empleo de la lógica y la demostración. Ibn Jaldûn afirma que las ciencias intelectuales se diferencian de las tradicionales musulmanas en que aquéllas son naturales al hombre y pueden alcanzarse por la facultad racional y reflexiva, por lo que también pueden ser llamadas '*ulûm hikmiyya falsafîyya*, ciencias filosóficas.

El pensamiento filosófico estricto, entonces, fue otra forma más de expresión del pensamiento islámico, con características propias y diferenciadoras de las otras manifestaciones de éste. Los filósofos en el Islam supieron adoptar y adaptar la filosofía griega para encontrar en ella soluciones a los problemas que vivieron y sobre los que pensaron; por la madurez de su evolución, fue capaz de proporcionarles lo que en esos momentos necesitaban, respuestas a los obstáculos que aparecían y dificultaban el desarrollo de las ideas. El origen de la filosofía en el Islam no se puede separar del propio movimiento interno que se operaba en el mundo islámico desde sus inicios y que había hecho surgir los diversos aspectos de la cultura islámica. La filosofía no fue algo ajeno a este mismo contexto: hubo filosofía, porque previamente había madurado un pensamiento que tenía como núcleo vertebrador las ideas coránicas y de la tradición. La filosofía, entonces, podría ser explicada como un conjunto de doctrinas que trataron de interpretar el Islam desde el exterior del pensamiento musulmán y con elementos ajenos a éste; pero, también, como un nuevo camino abierto para encontrar el sentido de la ley por medios distintos a los hasta ese momento empleados en el Islam. Así, los filósofos acuden a diversas aleyas coránicas para explicar e interpretar su significado a la luz de nuevos principios metodológicos. Por esto puede decirse que esta filosofía, la *falsafa*, fue religiosa y por eso es inseparable de los otros aspectos de la cultura en que nació. El nuevo camino no fue otro que el descubrir cómo la razón humana, tal como fue expresada por los griegos, es capaz de llevar al hombre a la aprehensión de la Verdad.

La lectura de textos platónicos, aristotélicos y neoplatónicos le dieron, además, un carácter ecléctico, si bien fue el neoplatonismo aristotelizado la síntesis que dio estructura al pensar filosófico, al menos hasta Averroes. Y la estrecha vinculación que esta filosofía mantuvo con la ciencia fue otra de sus características, porque el saber procedente de Grecia fue visto como

integrador de la totalidad, con lo que los saberes de tipo práctico que allí se desarrollaban ayudaban a completar la formación del hombre perfecto, capaz de dominar la naturaleza y de entender todos sus secretos. La asimilación, uso y transformación de estos materiales, ajenos por completo a la cultura de base islámica, tuvo como resultado la elaboración de doctrinas que respondían a cuestiones tales como la relación entre la filosofía y la revelación, con la justificación racional de la profecía; la explicación de la Unidad Suprema, el Ser Primero, y la formación del universo; y la afirmación de la realidad individual y social del hombre, con las implicaciones políticas por su pertenencia a la comunidad musulmana. En torno a estas tres grandes cuestiones se articularon las doctrinas fundamentales de la filosofía en el Islam, expuestas por sus principales representantes en oriente: al-Kindî (+ ca. 873), al-Fârâbî (+ 950) e Ibn Sînâ, más conocido por su nombre latinizado Avicena (+ 1037).

Una de las primeras cuestiones planteadas por ellos fue la de las relaciones entre la filosofía y la religión. Los escritos lógicos de Aristóteles pusieron de manifiesto en el mundo del Islam la existencia de la Razón, por la que el hombre puede acceder a la Verdad. Concebida como el instrumento que proporciona las reglas y normas aplicables al conocimiento y al obrar humanos para apartarlos del error, el término «lógica» se dijo en árabe *al-mantiq*, de la raíz *n-t-q*, cuyo nombre de acción, *nutq*, significaba originariamente «palabra articulada, proferida, pronunciada»; de aquí pasó a significar «razón», porque sólo el dotado de razón puede articular palabras con sentido. La lógica, pues, significaba en su expresión árabe «el lugar donde está la razón» o, mejor aún, «el lugar donde está la palabra racional». Pero el Islam, como religión, disponía ya de otra palabra. Nada menos que la Palabra de Dios hecha Corán, que es palabra revelada, dada al hombre; por tanto, palabra no lógica, palabra no racional. ¿Qué relación hay entre estos dos tipos de palabras? ¿Son contrapuestas o complementarias? ¿Excluye la una a la otra o, por el contrario, la integra en sí? El problema se planteaba, pues, entre la fe en una palabra dada y una razón creadora de palabra, entre la religión como Palabra de Dios y la filosofía como palabra humana. Se ha dicho que este problema fue planteado como un intento de conciliar, de poner de acuerdo, los dos medios de saber, filosofía y religión; se ha visto como un rechazo de la religión desde la filosofía; también se ha considerado como un ocultamiento de la filosofía con un manto de religión. Sin embargo, el problema sólo cobra sentido si en él se ve, no una confrontación, un enfrentamiento, entre religión y filosofía, sino algo más simple y sencillo: dos caminos distintos, pero convergentes, hacia la Verdad.

Al-Kindî reconoció que la filosofía es una búsqueda de la verdad, un largo camino que requiere un gran esfuerzo por parte del hombre para recorrerlo y que exige integrar las aportaciones de quienes nos han precedido en ese camino. La verdad puede ser alcanzada por la razón humana, siempre que cuente con la ayuda de todos los hombres que a ello se dedican, por la contribución –pequeña– que cada uno de ellos hace. Este caminar, en el que consiste la filosofía, consta de diversos grados y el más elevado de ellos es el que corresponde al conocimiento de la Verdad primera, es decir, el conocimiento de la divinidad, de la unicidad de Dios, de la virtud que hay que practicar y del mal que se debe evitar. Éste es el mismo objetivo que han dado a conocer los profetas, quienes han obtenido ese conocimiento por otra vía completamente distinta a la de los filósofos, pues no han necesitado de esfuerzo, aplicación ni tiempo, ni han tenido que acudir al razonamiento discursivo de la lógica y de las matemáticas, sino que lo han alcanzado por el concurso directo de la Voluntad divina, que ha inspirado al profeta y le ha revelado en un instante la verdad: «Si alguien carece, como ya hemos dicho, del conocimiento de la cantidad y de la cualidad (= las Matemáticas), no tendrá conocimiento de las substancias primeras ni segundas (= Física y Metafísica); tampoco deseará conocer ninguna de las ciencias humanas, que se obtienen por medio del estudio y del esfuerzo de los hombres y por sus recursos, ciencias que no alcanzan el rango de la Ciencia Divina, que es obtenida sin estudio, sin esfuerzo, sin recurso humano, sin tiempo: es el conocimiento de los Profetas, al que Dios Altísimo ha dado como propiedad el ser obtenido sin estudio, sin esfuerzo, sin investigación, sin recurso a las matemáticas ni a la lógica y sin tiempo, sino que es alcanzado por Su voluntad y por la purificación e iluminación de sus almas hacia la verdad, por la ayuda, el apoyo, la inspiración y los mensajes de Dios. Este conocimiento es propio de los Profetas, pero no se encuentra en el resto de los hombres. Es uno de los maravillosos privilegios que ellos poseen, es decir, uno de los prodigios que los distinguen de los otros hombres. Los que no son profetas no pueden acceder a la ciencia excelsa, a saber, al conocimiento de las substancias segundas ocultas, ni al conocimiento de las substancias primeras sensibles y de los accidentes que tienen sin estudio, sin recurrir a la lógica y a las matemáticas y sin tiempo»<sup>2</sup>. Hay, pues, coincidencia en cuanto al fin al que tienden filosofía y religión: ambas dan a conocer la verdad; no hay disparidad en sus contenidos. Pero hay diferencia en cuanto al método seguido: racional uno, revelado el otro. Son dos caminos distintos pero que conducen el mismo fin; convergen en él.

<sup>2</sup> AL-KINDÎ: «Fî kamyia kutub Aristû», ed. en *Rasâ'il*, pp. 372-373.

Al-Fârâbî profundizó este planteamiento y, de manera hegeliana, señaló la superioridad de la filosofía sobre la religión, porque mientras aquélla procede de la razón, ésta es fruto de la imaginación. Aquella es concepto; ésta, representación. La verdad es conocida intelectualmente por el hombre en la filosofía; en la religión, el profeta tiene que traducirla en símbolos capaces de ser entendidos por todos los hombres. Tampoco hay distinción entre ellas en cuanto a su origen y fin: ambas tienen una misma fuente, la iluminación que procede de Dios no de manera directa, sino a través del Intelecto Agente, última de las realidades emanadas del Ser primero en el orden inteligible; pero según la facultad humana que resulte iluminada así se obtendrá la filosofía o la religión. Si del Intelecto Agente fluye una emanación de formas que actualizan el intelecto humano, el hombre adquiere el conocimiento de las verdades inteligibles, llegando a ser filósofo; si esa iluminación actualiza la potencialidad de la imaginación, el profeta, que es el único ser humano capaz de recibir esta iluminación en toda su perfección, reproduce en imágenes las verdades inteligibles y las comunica a los hombres: «Si sucede que aquellas cosas que la facultad imaginativa imita son sensibles de suma belleza y perfección, aquel que las vea obtendrá un placer grande y maravilloso y verá cosas maravillosas que no pueden existir en modo alguno en los otros seres. No hay impedimento para que, cuando la facultad imaginativa de un hombre alcance la cima de la perfección, reciba del Intelecto Agente y durante la vigilia objetos particulares presentes y futuros o sus imitaciones en forma de sensibles, o reciba también las imitaciones de los inteligibles separados y demás seres nobles y los vea. A través de los objetos particulares y de su visión que recibe, obtendrá la profecía de cosas presentes y futuras, y a través de los inteligibles que recibe obtendrá una profecía de cosas divinas. Éste es el más alto grado de perfección que puede alcanzar la facultad imaginativa»<sup>3</sup>. Por esta razón sólo hay una filosofía, una estructura del pensar, válida para toda la humanidad, mientras que son muchas las religiones, en virtud de las distintas lenguas habladas por los hombres en que se traducen los símbolos.

Aunque Avicena no planteó este problema en sus propios términos, sin embargo parece que se inclinó por una solución en la que da más relevancia a la religión, por la importancia que ésta tiene en su pensamiento. Pero también afirmó con toda claridad que la existencia del profeta es compatible con la razón, y propuso una explicación racional del hecho de la profecía como algo connatural al hombre. Por otra parte, toda su obra es una

<sup>3</sup> AL-FÂRÂBÎ: *Kitâb al-madîna al-fâdila*, ed. R. Walzer, Oxford, 1985, pp. 222-224.

exposición de la realidad siguiendo las más estrictas reglas de la razón. Por ello, creo que no rechazaría el planteamiento de sus dos predecesores. De hecho, Algazel le atacó duramente por apoyar doctrinas que, según él, eran incompatibles con la religión.

La segunda cuestión presentada en la Falsafa tiene que ver con la explicación del universo a partir de un Primer Principio; es la cuestión que en religión podría formularse como el problema de la creación por parte de Dios. En el mundo islámico la existencia de Dios fue un hecho incuestionable. Lo que sí se planteó fue la cuestión de las relaciones de Dios con el universo y si éste era eterno o había tenido un comienzo. Si se reconocía la eternidad de Dios y el mundo, entonces las relaciones debían ser eternas también; como eternidad y necesidad se implican, según la doctrina aristotélica, una relación eterna está entonces limitada por la necesidad. Y como la necesidad excluye la voluntad, la eternidad del universo implicaría que Dios carece de voluntad y sometido a la necesidad. En cambio, si el universo ha sido creado, la voluntad y la libertad pueden afirmarse en Dios, porque aquélla es la facultad en virtud de la cual se da el acto por el que el universo existe. En este contexto se entienden las respuestas al problema de las relaciones entre Dios y el mundo dadas en el pensamiento islámico.

Los teólogos afirmaron la radical temporalidad del universo, aportando numerosos argumentos, algunos de ellos tomados de la doctrina del neoplatónico cristiano Juan Filopono. Para ellos, negar la creación del mundo suponía incurrir en incredulidad. La opinión contraria fue la mantenida por los filósofos, con la excepción de al-Kindī, todavía influido por las raíces teológicas de las que surgió su pensamiento. Dedicó parte de sus escritos a mostrar el carácter finito, transitorio y múltiple del universo y a probar la necesidad de un Creador infinito, eterno y verdaderamente uno, razón de la unidad que subyace a toda multiplicidad. La creación depende de la voluntad divina: Dios simplemente quiere que las cosas sean y son, como se afirma en diversos pasajes coránicos, de los que ofrece una explicación filosófica, basándose en la idea de que el ser procede del no-ser. Pero en algún pasaje de su obra sostiene la doctrina de la emanación como explicación del origen del universo, con lo que, de algún modo, tendría que reconocer la eternidad de éste.

Las filosofías de al-Fârâbî y Avicena, elaboradas a partir de doctrinas aristotélicas y neoplatónicas, afirmaron la eternidad del universo y ofrecieron una explicación racional de la realidad, articulada en torno al proceso de la emanación y a la afirmación de la teoría de la causalidad y del carácter necesario del universo. Al-Fârâbî fue el primero en proponer la distinción entre ser necesario y ser posible. Es necesario el ser que no puede no existir, mien-

tras que son posibles los seres cuya existencia puede ser negada sin caer en la contradicción o el absurdo; y, porque pueden o no tener existencia, dependen de otro para existir. Al establecer esta distinción, modificó la metafísica aristotélica, basada en la teoría hilemórfica para explicar el cambio; ahora éste sólo se da en el ser posible por la distinción entre esencia y existencia y por la necesidad de otro ser que haga existir su esencia. El Ser Necesario es el Uno plotiniano y, a la vez, el Primer Motor Inmóvil de la Física y el Intelecto de la Metafísica aristotélicas. Es Uno absoluto, perfecto, autosuficiente, eterno, incausado, inmaterial y sin contrario; mueve por ser inteligible y amable. Por ser intelecto, se piensa a sí mismo y, por la sobreabundancia de ser que posee, da lugar a un proceso de emanación por el que aparece la multiplicidad. Es un proceso necesario, sin voluntad ni elección, que origina un primer intelecto en el que ya está presente la dualidad de sujeto que piensa y objeto de pensamiento. Este primer ser emanado, al pensar al Ser Primero del que procede, genera un nuevo intelecto; al pensarse a sí mismo, genera el primer cielo. A su vez, el segundo intelecto da lugar, por el mismo procedimiento de pensar, a un tercer intelecto y al segundo cielo, el de las estrellas fijas. Se generan así intelectos sucesivos hasta llegar al décimo y las esferas de Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna. El décimo intelecto, identificado con el intelecto agente de la tradición aristotélica, genera la tierra, el mundo de la generación y de la corrupción. Es un universo concebido según una jerarquía ontológica, constituida por seis principios: Ser primero, los nueve intelectos separados o causas segundas, el intelecto agente, el alma, la forma y la materia. Los tres primeros no son cuerpos ni están en cuerpos; los tres últimos tampoco son cuerpos, pero están unidos a los cuerpos. Materia y forma constituyen los principios más imperfectos: «La forma y la materia primera son los más imperfectos de estos principios en cuanto al ser; esto es así porque cada una de ellas tiene falta de la otra para existir y subsistir. La forma no puede subsistir a no ser en la materia y la materia por sí misma y por su naturaleza existe por razón de la forma y su ser consiste en sustentar la forma. Cuando las formas no existen, tampoco existe la materia, puesto que esta materia realmente no tiene forma alguna en sí misma; por esto su existir independientemente de la forma es un existir vano, y en las cosas naturales no puede existir nada en vano en modo alguno. Así, cuando no existe la materia, no existe la forma, en tanto que la forma necesita de un substrato para subsistir. Cada una de ellas tiene una imperfección y una perfección propias que no tiene la otra»<sup>4</sup>. La unión

<sup>4</sup> AL-FÂRÂBÎ: *Kitâb al-Siyâsa*, ed. F. M. Najjar, Beirut, 1964, pp. 38-39.

de materia y forma constituye los cuerpos sensibles, sometidos a la generación y la corrupción. El alma es principio de movimiento, porque produce en cada ser una tendencia, un deseo de conocer la causa de la que procede y su causa mediata, el Ser Primero, explicando así el movimiento de retorno del universo a su origen.

Avicena aceptó el mismo esquema de explicación del universo, si bien perfeccionó algunos conceptos fundamentales de la metafísica farabiana. Desarrolló la idea del ser como concepto primario que se percibe por intuición directa. Amplió el estudio del ser necesario y del ser posible; aquél es unidad absoluta, por lo que no puede tener composición de esencia y existencia, y como no tiene género ni diferencia, es indefinible e indemostrable; respecto de los seres posibles, estableció la distinción entre posibles por sí mismos y necesarios por otro, una vez que han recibido del ser necesario la existencia. Por esta distinción pudo modificar el proceso de emanación, explicándolo de la siguiente manera: el Ser Necesario o Primero da lugar, cuando se piensa, al primer intelecto. Éste realiza un doble acto de pensamiento del que surgen tres entidades: se piensa como necesario por haber recibido su existencia del Primero y genera el alma que mueve al primer cielo; se piensa como posible en sí mismo y genera el cuerpo de este primer cielo; y piensa al Ser Primero que es su causa y genera un nuevo intelecto. El proceso se repite igual hasta llegar al intelecto agente o décimo. La necesidad del universo en este proceso determina su eternidad.

La tercera doctrina que elaboraron es la que explica la realidad del hombre, en su aspecto individual y en el político y social, por ser miembro de una comunidad. Desde que el Corán había subrayado la debilidad ontológica del hombre, su contingencia frente a la afirmación de la trascendencia divina, los musulmanes se preocuparon por entender al hombre, al menos en relación con su autonomía y responsabilidad respecto a las obligaciones morales y religiosas. Las primeras antropologías, elaboradas por los teólogos, tuvieron su punto de partida, sin embargo, en doctrinas de la filosofía griega. Fueron los filósofos quienes desarrollaron ampliamente la concepción del hombre, entendiéndolo como un resumen del universo, como un microcosmos, al reflejar en su realidad la estructura del universo: hay en él un cuerpo, un alma y un intelecto. Y aunque pretendieron seguir el *De anima* de Aristóteles y su visión del hombre, fue la concepción neoplatónica la que dejó profunda huella en las teorías que construyeron. Por ello, el hombre fue visto fundamentalmente como un alma unida a un cuerpo, que, según dijo Avicena, constituye el yo, la verdadera naturaleza del hombre. El alma, que es la forma substancial y el principio de vida, es una realidad substancial, una y simple, que ofrece múltiples manifestaciones a través de

las cuales es conocida. Éstas corresponden a las distintas funciones que el hombre puede ejecutar y que siguen, en líneas generales, el esquema establecido por Aristóteles: vegetativa, sensitiva, apetitiva, imaginativa y racional. Son facultades que se actualizan mediante órganos corpóreos, excepto la última, que no requiere de órgano alguno para manifestarse, por ser de naturaleza inmaterial. Reconocen la interdependencia que existe entre cuerpo y alma. Al-Kindī, incluso, llegó a afirmar que el daño producido al cerebro afecta también a las facultades del alma que utilizan la parte dañada del cerebro. El análisis del alma lo suelen limitar, sin embargo, al estudio del proceso del conocimiento; pues apenas hay novedades dignas de mención en las referencias que hacen a los procesos de nutrición y reproducción. Hablan del conocimiento sensible, que se produce cuando el hombre percibe los objetos sensibles a través de los cinco órganos de la sensación. Conceden una gran importancia a la imaginación como facultad: no sólo tiene como funciones la percepción de imágenes sensibles individuales en ausencia del objeto sensible, por una parte, y la creación y composición de nuevas formas sensibles a partir de las ya percibidas o la descomposición de imágenes ya conocidas, por otra parte, sino que, además, al-Fârâbî le asigna una nueva función, la imitación, en virtud de la cual puede imitar las verdades inteligibles, que son transformadas en símbolos e imágenes, lo que supone un conocimiento imperfecto de los inteligibles. Esto explica de manera natural la facultad profética de algunos hombres, aquellos que reciben la revelación divina a través de la iluminación de su imaginación por el intelecto agente, los profetas. Finalmente, el intelecto, como lo más específicamente humano, es la facultad ampliamente estudiada, porque ella es la que perfecciona el alma y permite al hombre alcanzar la felicidad. Siguiendo el texto aristotélico, reconocen los distintos grados que posee esta facultad, desde su inicial estado de pura potencialidad hasta el grado en que ha adquirido las formas inteligibles, después del grado intermedio en que obtiene los primeros principios de la ciencia, que fundan los diversos saberes, y los de la vida práctica, que hacen posible el discernimiento entre el bien y el mal. El proceso del conocimiento es explicado por la intervención del intelecto agente, identificado, como he dicho, con el décimo intelecto separado, en el que están todas las formas inteligibles, que son conferidas al intelecto humano por una iluminación. Por eso este intelecto es llamado «dador de las formas».

El hombre, a pesar de su autonomía e independencia como realidad substancial individual, no puede subsistir, y ni siquiera desarrollarse como hombre, si no es a través de la asociación con otros hombres y de su mutua ayuda. Sólo en la asociación encontrará el hombre su suficiencia: «Se sabe

que el hombre se distingue de los otros animales en que no puede vivir bien si vive en soledad, realizando una sola persona por sí misma todas sus ocupaciones sin compañero que le ayude en sus necesidades. Es preciso, pues, que el hombre encuentre su suficiencia en otro de su especie, quien a su vez hallará en aquél y en su semejante su suficiencia... Si esto es evidente, es necesario para la existencia y conservación del hombre que se asocie con otros. Y para realizar una asociación son necesarias convenciones recíprocas así como otras necesidades que conducen a ella. Para las convenciones es necesaria la ley y la justicia. Ley y justicia exigen un legislador y un ejecutor de la justicia. Es necesario que éste sea de tal clase que pueda dirigirse a las gentes e imponerles la ley... Es necesario tal hombre para conservar la especie humana y multiplicarla... Por esto, es necesario que exista un profeta»<sup>5</sup>. Avicena abordó con claridad, como se ve, la cuestión, pero fue al-Fârâbî el que elaboró una detallada teoría sobre el carácter social y político del hombre. Es necesaria la sociedad para que el hombre alcance su felicidad. Pero hay sociedades imperfectas y sociedades perfectas. Sólo en éstas se consiguen el soberano bien y la perfección última, aquella que realmente es felicidad verdadera. Debe ser un Estado –la ciudad perfecta o ideal– regido por la ciencia política y organizado según la jerarquía del alma humana. El Jefe de ese Estado, que debe tener todo lo que es común a los demás, es el rey-filósofo de Platón y debe dominar la ciencia política. A la sociedad perfecta que es la ciudad virtuosa se oponen todos aquellos Estados cuyo fin no es el verdadero bien y la felicidad, sino bienes particulares, que sólo son apariencia de bien. Son la ciudad ignorante, la corrompida, la alterada y la extraviada, que ponen su fin supremo en la mera subsistencia, en el honor, en la riqueza o en el placer; que tienen concepciones falsas sobre los principios en que se basa el Estado; que han alterado las ideas de la ciudad virtuosa por otras; o cuyas concepciones son justas pero no lo son sus actos. Todas ellas carecen de la ciencia política, que se convierte así en verdadera ciencia arquitectónica.

Después de haber resumido el pensamiento de los filósofos en su obra *Las intenciones de los filósofos*, Algazel (+ 1111) los refutó en su posterior libro *La destrucción de los filósofos*, donde somete a crítica las principales doctrinas físicas y metafísicas de aquéllos. Expone su juicio a lo largo de veinte cuestiones filosóficas, de las cuales tres exigen condena de incredulidad, por atentar contra los principios mismos del Islam: la afirmación de

<sup>5</sup> AVICENA: *Ilâhiyyât (La Métaphysique)*, ed. M. MOUSSA, S. DUNYA, S. ZAYED, El Cairo, GEBO, 1960, pp. 441-442.

la eternidad del universo; la negación de la resurrección de los cuerpos; la negación del conocimiento de los particulares por Dios. Las otras diecisiete deben ser tachadas de innovación o herejía. La filosofía, con sus métodos, es incapaz de proporcionar verdadero conocimiento sobre Dios. Por eso, en su posterior obra, *Vivificación de las ciencias religiosas*, reivindica la fe como única posibilidad de acceso a Dios. Pero, a la vez que criticaba la doctrina de los filósofos, elaboraba un pensamiento filosófico, cuyos principales puntos pueden resumirse en la afirmación de la absoluta voluntad divina, siendo, en consecuencia, la creación un acto plenamente libre de Dios, opuesto al necesitarismo afirmado por al-Fârâbî y Avicena; la negación de la división del ser en necesario y posible; la negación del principio de causalidad; y la afirmación del escepticismo como consecuencia a la que llega toda doctrina que proceda única y exclusivamente de la razón humana. Sin embargo, no dejó de reconocer el valor de la razón y su capacidad para intervenir en las disputas: la lógica es el instrumento indispensable del que se han de servir filósofos, juristas y teólogos al plantear sus cuestiones.

### II.3. LA FILOSOFÍA EN AL-ANDALUS

Cuando los musulmanes llegaron a la Península Ibérica, la tradición filosófica y cultural que en ella encontraron era muy diversa de la que existió en el Islam oriental. Los escasos nombres que el mundo visigótico nos ha legado vinculados a la filosofía, difícilmente pueden justificar la existencia de una fructífera y fecunda vida filosófica. Aun cuando parece probada la pervivencia de la escuela isidoriana y de su acervo de erudición y conocimientos, sin embargo estos elementos culturales pertenecían a otras facetas distintas de la estrictamente filosófica, especialmente la científica y la literaria. El primer problema que se plantea a la hora de estudiar la filosofía en al-Andalus es el de la introducción de las obras científicas y filosóficas griegas que circulaban en el oriente musulmán y las de los *falâsifa* orientales. En segundo lugar, como consecuencia de esta introducción, el problema del origen de la ciencia y la filosofía en la España musulmana. Con razón se ha dicho que el origen de ésta se presenta cada vez más oscuro a medida que se realizan nuevos descubrimientos de textos y documentos.

Las primeras referencias al quehacer científico y filosófico de los andaluces datan de fines del siglo IX y comienzos del X, en una tarea acometida por diversos sabios, que adquirieron más fama en su estudio de la ciencia que de la filosofía propiamente dicha. Parece que el primer interés por la filosofía quedó reducido al ámbito de la lógica, con lo que ésta fue el vehículo que

sirvió para introducir las restantes ramas de la filosofía en al-Andalus. Habría que añadir que la lógica estuvo vinculada a la *mu'tazila*, como en oriente. Ciencias y filosofía fueron conocidas en el occidente musulmán por la relación que desde pronto se estableció entre al-Andalus y oriente, tanto en el ámbito político como en el religioso y cultural, a pesar del antagonismo político que hubo entre los gobernantes omeyas de la península y los califas abasíes de Bagdad. El continuo e incesante movimiento viajero de andalusíes hacia oriente, motivado por la peregrinación, la educación, el comercio, el espionaje, el asilo político y las embajadas, dio a conocer los centros culturales más importantes, en donde aprendieron las ciencias que allí se impartían. Y la afluencia de viajeros orientales a al-Andalus propició la importación de estas mismas ciencias, a través de maestros y obras.

El primer pensador andalusí del que se tienen noticias fue Muhammad ibn Masarra (883-931), cuyas doctrinas, según los textos conocidos, permiten afirmar que tuvieron como fuente ideas neoplatónicas, aunque no quede claro todavía si realmente fue un genuino filósofo, un teólogo o un sufí. En la primera mitad del siglo X, ciertamente, hubo un creciente interés por el conocimiento en general, vinculado al florecimiento cultural que propició el advenimiento del Califato cordobés, cuya consecuencia fue la recepción y asimilación de algunos de los más importantes saberes científicos del oriente musulmán. Desconocemos qué libros filosóficos pudo contener la biblioteca de al-Hakam II. La información que sobre los filósofos proporciona Ibn Ḥulṣūl (+ ca. 990) no prueba que él mismo tuviera un conocimiento directo de las obras que cita en sus biografías de Platón, de Aristóteles o de al-Kindī. Durante el califato de al-Hakam II, se habla de varios personajes interesados en la lógica y la filosofía, pero apenas se sabe de ellos más que su nombre.

Las primeras noticias sobre la existencia de obras filosóficas griegas o escritas por musulmanes de oriente datan de comienzos del siglo XI. Se cita el año 1000 como el de la introducción de las *Epístolas de los Ijwān al-Safā'*. Fueron llevadas a Zaragoza, donde dejaron huellas evidentes en todos los autores zaragozanos o que pasaron por allí. A la par que estas obras, debieron ser introducidos también algunos escritos de Aristóteles y al-Kindī, y, mediado el siglo, empezarían a leerse las obras de al-Fārābī. El cordobés Ibn Hazm (994-1063) conoció textos de al-Kindī, al haber compuesto una obra donde refuta una parte de su metafísica, la que versa sobre Dios como causa. Aunque debe casi toda la fama de que goza a dos de sus obras, *Collar de la paloma* e *Historia crítica de las ideas religiosas*, sin embargo su propio hijo contó que había compuesto casi cuatrocientos volúmenes, con un total cercano a las ochenta mil páginas. No todos estos libros se han conservado; algunos sólo se han podido conocer hace poco más de cincuenta años; otros, reciente-

mente. Fue un historiador excelente, un jurista excepcional, literato y poeta extraordinario y enciclopedista singular, pero nunca un filósofo en sentido estricto y esto a pesar de las referencias a la naturaleza y al alma humana, a pesar de su meditación sobre la belleza y el bien, y a pesar de sus reflexiones sobre el lenguaje. A la lógica consagró algunos escritos, en los que afirma que es necesaria por cuatro razones: por la existencia de las cosas, ya que ayuda a esclarecerlas; por la concepción de las cosas en el intelecto, pues la lógica colabora a darles forma y a discernirlas en la mente; por la existencia del lenguaje oral, que hace posible que el hablante y el oyente se comuniquen, llevando a la mente del oyente lo que posee la mente del hablante; y, en fin, por la existencia de signos, de los que el más importante es la escritura, que permite la comunicación entre personas distantes en el espacio y en el tiempo. Por su saber acerca de la lógica, por el uso y aplicación que hace de elementos filosóficos y por el conocimiento que demuestra de las ciencias de los antiguos, debe ocupar un lugar en las historias de la filosofía.

Las primeras referencias explícitas a al-Fârâbî datan de comienzos de la segunda mitad del siglo XI, las citas literales que se encuentran en la obra *El fin del sabio* (traducida al latín con el título de «Picatrix», porque fue atribuida al *sapientissimus philosophus Picatrix*) del madrileño Abû Maslama al-Mâyrâtî, compuesta en torno a los años 1052-1056. Después, ya es mencionado ampliamente. Sin embargo, hay elementos que podrían avalar un conocimiento de al-Fârâbî a finales del siglo X: quizá fue conocido pero no recibido, porque no se daban las condiciones históricas objetivas que permitieran esa recepción. Hubo que esperar a que las circunstancias variaran para que las obras filosóficas en general comenzaran a interesar y a ser discutidas en los cenáculos de las cortes. Esto sólo ocurrió con el fin del Califato y la instauración de lo que se ha llamado «período de Taifas», en que los distintos reinos en que se fragmentó al-Andalus favorecieron una mayor libertad de pensamiento, especialmente en las cortes de Toledo y Zaragoza, convertidas en los principales focos de irradiación científico-cultural de al-Andalus durante el siglo XI. Se conoce la relación de sabios y científicos que trabajaron en ambas cortes, por los relatos de los biógrafos, aunque es poco lo que se sabe de la filosofía que en ellas se estudiaba. Se puede suponer que desde la segunda mitad del siglo XI se conocía la lógica, quizá el *Organon* o algún resumen de éste; la *Física* de Aristóteles era leída en Zaragoza y, quizás también, el *De coelo*. ¿Se trataba de los genuinos textos de Aristóteles en su versión árabe, o eran meros compendios o resúmenes? Se leía algo de al-Kindî y algunas obras de al-Fârâbî. Las demás obras aristotélicas y los textos de Avicena no se conocieron hasta bien entrado el siglo siguiente.

En este panorama de los inicios de la filosofía en al-Andalus hay que mencionar la obra de Abû Salt de Denia (1067-1134), titulada *Rectificación de la mente*, compendio de lógica a partir de la *Isagoge* de Porfirio y de los cuatro primeros libros del *Organon* aristotélico, cuyo objetivo es «rectificar la mente» por ser el más importante, útil y provechoso de los objetivos que debe buscar quien tiene en gran estima su facultad intelectual. Y hay que referirse a la obra del pacense Ibn al-Sîd (1052-1127), más formado en literatura, filología y tradiciones islámicas, que en filosofía; contemporáneo de Avempace, con quien mantuvo una controversia sobre cuestiones de lógica y gramática, se ocupó de la concordancia entre la revelación y la razón y de resolver algunos problemas de lógica. Fue autor del *Libro de los cercos*, especie de manual de iniciación en las doctrinas filosóficas, en el que expone la doctrina de la emanación como explicación de la existencia del universo a partir del Ser primero o Uno divino, tomando como base doctrinas neoplatónicas y neopitagóricas; influido por los Ijwâñ al-Safâ', sin embargo se sirve de la explicación que al-Fârâbî hizo de la jerarquía de los seres procedentes del Primero: «El Creador (¡ensalzado sea!) posee el grado primero del ser: Él es único en su ser, sin que de este ser suyo participe en común cosa alguna, como tampoco participa de ninguno de sus atributos. Los primeros entes que Él hizo existir e innovó son los entes que ellos [los filósofos] llaman «los segundos» y «las inteligencias despojadas de la materia», que son nueve, tantas en número como las nueve unidades y que se ordenan entre sí, en cuanto al ser que de Él reciben, como los grados de los números... Sigue, después del grado de estos nueve entes segundos en el ser, el grado del intelecto, encargado del mundo de los elementos, al cual ellos llaman «el intelecto agente», y que tiene de común con los nueve entes segundos el ser, como éstos, una inteligencia despojada de la materia. Tan sólo lo distinguen de ellos y lo ponen separadamente en un grado décimo, bajo dos conceptos: uno es que los nueve entes segundos están encargados de las nueve esferas, mientras que el intelecto agente está encargado del mundo de los elementos; otro es que la virtud de este intelecto agente se propaga en los cuerpos racionales, que están bajo la esfera de la luna, lo mismo que se propaga la luz del sol: de él procede la razón en todo ser generable, apto para recibir la potencia racional, y todo cuanto de los entes físicos se substancializa corresponde también al grado del intelecto agente»<sup>6</sup>. El pensamiento de al-Fârâbî dominó, así, la reflexión andalusí,

<sup>6</sup> ASÍN PALACIOS, M.: «Ibn al-Sîd de Badajoz y su «Libro de los cercos» («Kitâb al-hadâ'iq»)», *Al-Andalus*, 5 (1940) 45-154, texto en p. 65; trad. en pp. 101-102.

no sólo en el ámbito de la lógica, la ética y la política, sino también en los demás aspectos de la filosofía, con sus principales teorías metafísicas. A partir de la recepción de al-Fârâbî, la filosofía andalusí quedó definitivamente orientada. Y fueron el zaragozano Avempace (ca. 1070-1139), el accitano Ibn Tufayl (ca. 1110-1185) y el cordobés Averroes (1126-1198) quienes la llevaron a su máxima expresión.

Acerca de la primera cuestión que ocupó a los filósofos del Islam oriental, la de las relaciones entre filosofía y religión, también fue objeto de reflexión por parte de los andalusíes. Fue Ibn al-Sid de Badajoz el primero del que se nos ha transmitido su planteamiento: señaló la posibilidad y la necesidad del acuerdo entre razón y revelación, puesto que ambas buscan y enseñan una sola verdad, al defender a un poeta toledano que había sido acusado de *kufir* (infidelidad o incredulidad) por unos versos. Su respuesta fue la siguiente: «¡Por vida mía que la poesía esa es bien oscura y anfibológico el sentido de lo que en ella quiso decir su autor! Cabe, sin embargo, tomarla en buen sentido e interpretarla de un modo bien distinto. Dijo: —¿Pero es posible interpretarla de otro modo? Le respondí: —Sí. Dice al-Fârâbî que los filósofos griegos, todos ellos, tanto Aristóteles como los demás, pensaban que no hay diferencia alguna entre la filosofía y la revelación en cuanto al fin que se proponen. Sólo que la filosofía establece las cosas por demostración apodíctica y representación intelectual, mientras que la revelación las establece por razonamiento persuasivo y representación imaginativa»<sup>7</sup>. Se trata de la coincidencia de fines de la filosofía y la revelación, así como la diversidad de vías que cada una de ellas sigue para alcanzar la verdad. Ibn al-Sid se apoyó en la tradición de la *Falsafa* para admitir la superioridad de la filosofía sobre la religión.

La relación de Ibn al-Sid con Avempace permite suponer que éste también se ocupó de la cuestión, aunque en sus obras no haya quedado un planteamiento explícito. Pero su afirmación de la superioridad de la vida intelectual y contemplativa podría entenderse como una declaración a favor de la filosofía, en línea con su apego a la herencia farabiana. La misma idea del solitario dedicado al saber, único que puede alcanzar la felicidad plena y total al cultivar sus facultades racionales, parece sugerir la idea de la superioridad de la razón sobre lo dado en la revelación. Es uno de los asuntos que aparece en *El filósofo autodidacto*, la obra en la que Ibn Tufayl desarrolla el tema del solitario que llega a la cima de la sabiduría.

<sup>7</sup> Texto en M. ASÍN PALACIOS: «La tesis de la necesidad de la Revelación en el Islam y en la Escolástica», *Al-Andalus*, 3 (1935) pp. 384-385.

Aunque quepa la interpretación mística de esta obra, en ella se propone con claridad cómo todo lo que el solitario obtiene por la actividad de su razón no contradice lo que la enseñanza religiosa ha dado a conocer: el solitario puede construir por su facultad racional un sistema filosófico, una interpretación del universo que, desde lo más inmediato, permite alcanzar el principio último y radical que da fundamento a toda la realidad. La contemplación es el fin supremo al que ha de aspirar todo hombre, puesto que la sabiduría, la perfección y la felicidad se consiguen por medio de las operaciones del intelecto según la naturaleza humana.

Averroes sostuvo que la filosofía no es más que el estudio reflexivo del universo, tarea a la que es invitado el creyente por la misma revelación, porque la consideración racional del universo no puede conducir a conclusión alguna que sea contraria a lo manifestado en la revelación: sólo hay una verdad y, en consecuencia, no es posible que la verdad de la filosofía, la verdad racional, pueda contradecir la verdad de la religión: «Puesto que estos preceptos religiosos son verdaderos e invitan a la reflexión que conduce al conocimiento de la verdad, nosotros, la comunidad de musulmanes, sabemos sin duda que la reflexión fundada en la demostración no conduce a contradecir lo que nos da la Ley divina, pues la verdad no es contraria a la verdad, sino que está de acuerdo con ella y da testimonio de ella»<sup>8</sup>. Son, sin embargo, diversas las vías que llevan al hombre a esa verdad. La superioridad de la filosofía queda reconocida cuando sostiene que la que hace uso de la argumentación demostrativa, la vía estrictamente racional, es la que conduce a la ciencia; las demás vías son argumentaciones válidas, pero insuficientes, para acceder a la verdad.

La controversia sobre el universo y su principio es solucionada por Ibn Tufayl a partir de observaciones empíricas, examinando los fenómenos que le rodean. El solitario descubre las respuestas a las preguntas que se formula en su experiencia cotidiana y a través de los experimentos que realiza. Estudia la naturaleza y de la multiplicidad de individuos en ella existente llega a la afirmación de la unidad de la especie. Asciende desde los niveles más bajos del ser hasta los más elevados, hallando que todo lo que existe tiene una causa eficiente. Desde el problema de la eternidad o creación del universo concluye en la necesidad de admitir la existencia de un «hacedor que lo haya traído a la existencia ... que no sea cuerpo»<sup>9</sup>, del que procede

<sup>8</sup> AVERROES: *Traité décisif (Faṣl al-maqāl) sur l'accord de la religion et de la philosophie*, texte arabe ed. par L. GAUTHIER, Argel, 3<sup>a</sup> ed. 1948, p. 8.

<sup>9</sup> IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacto (Risâla Hayy ibn Yaqzân)*, trad. A. González Palencia, Madrid, Ed. Trotta, 1995, p. 76.

todo, cuya esencia es única y cuyo ser se asemeja a la luz del sol, que se muestra como primer motor y causa final del universo.

Averroes, recogiendo las diversas teorías emitidas sobre el origen del universo, sostiene que la aristotélica es la más congruente con la naturaleza del ser: el agente no produce nada, sino que se limita a unir dos cosas que ya existen, la materia y la forma, es decir, a actualizar lo que está en potencia: «Según los filósofos, el agente no es el que hace la forma y la materia en las cosas generables y corruptibles, sino que de la materia y de la forma realiza su composición, es decir, el compuesto de materia y forma. Porque, si el agente hiciera la forma en la materia, entonces la haría en algo, no de algo, lo cual no es una doctrina filosófica»<sup>10</sup>. Para él, entonces, toda creación, producción o generación es una educación de las formas que están en la materia. Al querer rechazar el platonismo de sus antecesores tenía que poner las formas en la materia misma, ya que no existen separadas. Estando en ella como simple potencialidad, su educación, esto es, su extracción, significaba su actualización: «La creación es hacer pasar una cosa del ser que está en potencia al ser que está en acto»<sup>11</sup>. La materia es condición necesaria para toda producción, para toda creación. Pero no es ella la que educe, la que hace salir de sí misma las formas que están contenidas en ella potencialmente, porque su potencia es puramente pasiva. Requiere la acción del agente, al que Averroes, en diversos pasajes de su obra, identifica con Dios. La materia, en consecuencia, es incapaz de transformarse a sí misma. La consecuencia era la afirmación de la eternidad del mundo.

Finalmente, en lo que se refiere a la discusión acerca del hombre, Avempace toma como punto de partida el pensamiento de al-Fârâbî y se preocupa por el tema de la perfección humana. Sin embargo, sus doctrinas son distintas de las de su maestro. No hay en su obra un debate sobre las distintas clases de regímenes y de gobiernos políticos, ni discute las leyes, ni se ocupa del propósito propio de la ciudad y habla muy poco de lo que constituye el régimen virtuoso. No hay tampoco reglas para los gobernantes, para los legisladores o para los ciudadanos. Ni plantea las cuestiones referentes a la relación entre la ley divina y las leyes humanas, la religión en la ciudad, la naturaleza de la profecía, temas fundamentales en la filosofía política islámica. *El régimen del solitario* no es un tratado de ciencia política, sino una guía para la verdadera felicidad, destinada al filósofo que

<sup>10</sup> AVERROES: *Tahâfut al-tahâfut*, ed. M. BOUYGES, Beirut, Imprimerie Catholique, 1927, pp. 240-241.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 133.

inevitablemente vive en las ciudades imperfectas. Da la impresión de estar convencido de que es imposible que la filosofía pueda realizar la reforma del Estado, por lo que orienta su búsqueda de la felicidad humana allí donde ninguna instancia externa puede oprimir y avasallar al hombre, a su propia interioridad, de tal manera que transforma la razón política y comunitaria de al-Fârâbî en una razón ética individual, rechazando el papel político del filósofo, argumentando a favor de la vida solitaria. Se muestra convencido de que la verdadera felicidad no puede ser alcanzada en el Estado perfecto, no por razón de la felicidad misma, sino por la imposibilidad de que exista tal Estado y sostiene que la única felicidad alcanzable en las ciudades imperfectas es la del solitario individual, aquel que por la realización de su capacidad cognoscitiva, por la perfección inherente a ella, obtiene su fin último y su felicidad.

La imagen perfecta del solitario fue elaborada por Ibn Tufayl como única posibilidad que le queda al sabio para alcanzar la cima de la razón humana y su perfecta felicidad, por la imposibilidad de reforma de la sociedad actual, porque los hombres sólo buscan amasar fortunas, obtener placeres, satisfacer pasiones y defender honores. El filósofo solitario y autodidacto lo comprueba cuando viaja a una isla cercana a la que él vive. Esto le da oportunidad para discutir la vida política. Se ocupa entonces del mejor régimen político, el que reúne a una comunidad gobernada por una religión verdadera, que es aquella que enseña la verdad sobre las cosas más elevadas e importantes, prescribiendo además un modo de vida que dirija la atención, los deseos y las acciones del hombre hacia estas cosas. Pero ante la imposibilidad de que tal comunidad exista, se ve obligado a renunciar por completo a la sociedad, lo que representa la total admisión de la vida contemplativa como suma perfección del hombre. Parece afirmar, entonces, una subordinación de la vida política a la vida privada e individual, con lo que esto implica de degradación de aquélla, y romper radicalmente con la tradición de la filosofía clásica e islámica.

Averroes se ocupó explícitamente de la política, persuadido de que el bien supremo, la última perfección y felicidad sólo se alcanza en la Ciudad Perfecta, identificable para él con el califato ideal, el de los cuatro primeros califas, superior incluso a la república platónica. Además de sus comentarios a la *República* de Platón y a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, hay referencias dispersas en la paráfrasis a la *Retórica*, donde desarrolla la teoría de la *eudemonía* como felicidad esencialmente comunitaria y social, y no meramente individual, y donde señala la importancia del discurso político para la comunidad, puesto que el lenguaje debe suscitar acciones virtuosas y justas como requisito imprescindible para llevar una vida humana

razonable y honesta, afirmando que la retórica está compuesta del arte del discurso y del arte de la ética, es decir, de la política<sup>12</sup>.

Señala que el objeto de la ciencia práctica o política se distingue de las ciencias teóricas, puesto que su fin consiste en los actos que pertenecen a la voluntad, es decir, en cuanto que se basan en el libre arbitrio y la elección: «Decimos, pues, que esta ciencia, llamada sabiduría práctica, difiere esencialmente de las ciencias teóricas. Esto es evidente en tanto que su objeto difiere de los objetos de todos y cada uno de los saberes teóricos, y en cuanto sus principios son diferentes de los principios de éstos. Pues el objeto de esta ciencia práctica es el pensar volitivo, cuyo control está al alcance de nuestras fuerzas, y en tanto el fundamento de tal pensar es querido y preferido; del mismo modo como el principio del saber natural es la naturaleza, y su objeto el conocimiento físico, y como el fundamento de la ciencia divina es Dios, y su objeto el conocimiento divino. Además, esta ciencia práctica difiere de las ciencias teóricas, cuyo fin es el estricto saber, pues si conducen a cualquier tipo de acción lo es de modo accidental, como suele suceder con algunas cuestiones peculiares de los conocimientos matemáticos. Por el contrario, ahora el fin de esta ciencia práctica es exclusivamente la acción; más aún, sus partes difieren en razón de su proximidad a dicha actividad»<sup>13</sup>. Y, aunque forma parte de las ciencias prácticas por la naturaleza de su objeto, de sus principios y de su fin, sin embargo pueden distinguirse en ella dos partes: una general o teórica, que versa sobre las costumbres y hábitos del alma, es decir, los problemas generales sobre los que se basan las acciones políticas; otra estrictamente práctica, que muestra cómo estas costumbres y hábitos se establecen en el alma, así como la organización de estas costumbres en los grupos sociales.

Insiste en que el principal propósito del discurso ético es el gobierno de la ciudad y, más específicamente, el bien que debe ser buscado en ese gobierno. Y que lo que está en discusión es el noble arte de gobernar la ciudad. Para él, la parte teórica de la política debe enseñar cómo el gobierno político ha de dirigirse a la felicidad de los ciudadanos y debe contener cuantas observaciones generales se refieran a esa felicidad. Averroes vuelve así a la consideración de que la felicidad del hombre sólo es posible conseguirla como ciudadano de un Estado y no en la soledad a la que habían llegado Avempace e Ibn Tufayl. Para Averroes, el hombre es un ser político,

<sup>12</sup> *Taljīs kitāb al-jitāba*, ed. A. BADAWI, El Cairo, 1380/1960, p. 18.

<sup>13</sup> Exposición de la «República» de Platón, Trad. M. CRUZ HERNÁNDEZ, Madrid, Ed. Tecnos, 1986, p.4.

porque tiene necesidad de los demás para alcanzar las virtudes por las que se consigue la perfección humana: «También parece evidente que es imposible para un hombre alcanzar por sí solo todas las virtudes, o que si fuese posible resultaría improbable, por lo cual un principio aceptable sería que pudiéramos encontrarlas realizadas separadamente en un conjunto de individuos. Asimismo, parece que ninguna de las esencias humanas pueda realizarse a través de una sola de estas virtudes, a no ser que un grupo de hombres contribuyan a ello; pues para adquirir su perfección un sujeto concreto necesita de la ayuda de otras gentes. Por esto el hombre es por naturaleza político»<sup>14</sup>. Sin embargo, Averroes se aparta de al-Fârâbî, porque, en lugar de entregarse a una especulación puramente teórica, hace continuas referencias a la historia islámica y a la política de su época, que permiten precisar mejor su posición ante la sociedad islámica, tomando como modelo ideal el Califato y no la república platónica.

La filosofía árabe supo proponer a la comunidad musulmana en la que surgió una teoría política que, continuando la tradición del pensamiento griego, encontró su fundamento en la razón humana y en la integración en ella de la Ley religiosa. Los filósofos del Islam intentaron aceptar los principios que sustentaban su propia comunidad, aunque de otra manera lo entendieran los alfaquíes tradicionales, que juzgaron de su empresa como una pretensión rayana en la heterodoxia.

#### II.4. LA FILOSOFÍA JUDÍA

En la Edad Media hubo dos grandes realidades culturales: el mundo latino-cristiano y el árabe-islámico. No hubo un ámbito geográfico y cultural que identificara a los miembros de la tercera gran comunidad religiosa existente, la judía o hebraica. Los judíos habitaron dentro de una u otra de los dos espacios mencionados: o en la Cristiandad o en el Islam. Desde las conquistas de Alejandro, los judíos de la diáspora vivieron dispersos en grupos amplios, pero siempre dentro de comunidades políticas extrañas. Durante la Edad Media, la mayoría de ellos quedaron integrados en el mundo islámico, con el peculiar estatuto de ser considerados como «gentes del Libro», esto es, creyentes que seguían una revelación parcial, la otorgada por Dios a Moisés, que no era la definitiva del Corán. Y, aunque generalmente se habla de tres tipos distintos de filosofía durante la Edad Media:

<sup>14</sup> Ibidem, p. 6.

la cristiana, la musulmana y la judía, que sería la desarrollada por miembros de la comunidad de los judíos, la cultura judía en que esa filosofía se fraguó carecía de una dimensión propia político-social, por lo que usaron las formas y métodos de aquellas otras filosofías, en especial las de la filosofía árabe. Por eso, el lugar más propio de su estudio sería dentro de estas otras culturas. No obstante, también es posible diferenciarla de las otras por algún rasgo específico.

La revelación bíblica fue admitida por todos los que en las comunidades judías medievales se consagraron al estudio de la filosofía. Pensaron en función de esa revelación y estuvieron convencidos de que era expresión de la verdad total. Sólo se podría hablar de filosofía judía en la medida en que se adoptara el pensamiento griego, refiriéndolo siempre a los textos de la tradición, para buscar en él la justificación de esos textos; por eso, filosofía judía no significa filosofía elaborada por un judío, ni tampoco lo sería una filosofía cuyas fuentes fueran judías. Más bien, sería aquella filosofía que, aparecida en un momento dado de la historia, se ha referido a la tradición judía y ha mostrado los rasgos comunes existentes entre ciertos textos de la herencia hebrea y el sistema de pensamiento griego; sería la explicación de creencias y prácticas judías por medio de conceptos filosóficos de origen griego. La historia de la filosofía judía en la Edad Media es la historia del esfuerzo de los judíos por conciliar la filosofía y el texto revelado. La armonización de los sistemas de pensamiento, el religioso y el filosófico, en una verdad única fue el asunto fundamental de toda la filosofía judía medieval. Tuvo, por ello, su propia originalidad, que se manifestó especialmente desde el momento en que puede ser considerada como el intento de dar solución desde la razón a aquellos problemas específicos que se debatían en la comunidad judía, y que, por coincidir de alguna manera con aquellos otros que se presentaban en las otras dos comunidades, explican la interrelación e influencias de los pensamientos surgidos en ellas.

Para el pueblo elegido, la verdad revelada está contenida en el Antiguo Testamento, en la *Mishna* y en el *Talmud*. El primero de ellos es la Ley escrita, revelada al legislador y al profeta; la *Mishna* es la Ley oral que comprende las interpretaciones y comentarios a la palabra de la Ley; el *Talmud* es el testimonio escrito, que contiene la *Mishna*, exégesis, tradición popular y conocimientos generales, dependiendo de la tradición y de la fe en la tradición para su aceptación y validez. Aquí se descubre el aspecto que mejor caracteriza al pueblo hebreo: la tradición. Una tradición que está enraizada en la historia de ese pueblo, tejida de infortunios y esperanzas, dominada por el poder de Dios que rige con mano fuerte el curso de la historia. Ya lo expresó Pedro Abelardo en el siglo XII, cuando en su *Diálogo entre un filósofo, un*

*judío y un cristiano* puso en boca del Filósofo estas palabras, al iniciar su diálogo con el Judío: «En primer lugar os pregunto simultáneamente una sola cosa, que me parece os concierne por igual a vosotros, que os apoyáis lo más posible en la Escritura: si os ha inducido alguna razón a estos credos religiosos vuestros o si solamente habéis seguido aquí la opinión de los hombres y el amor de los de vuestro pueblo. Si es por la primera de estas dos cosas, se ha de alabar muchísimo, de la misma manera que la otra se ha de reprobar absolutamente. Sin embargo, no creo que la conciencia de ningún hombre de discernimiento sea capaz de negar que la última es verdadera; particularmente cuando tenemos experiencia de ello con numerosos ejemplos. Pues sucede a menudo que, cuando entre algunos cónyuges uno u otra se convierte a un credo religioso distinto, sus hijos, cualquiera que sea el padre con el que permanezcan, mantienen la inquebrantable fe de éste, y puede más en ellos la educación que el origen de la sangre o la razón, puesto que por cualesquier de los dos que los niños hayan sido educados en la fe, como también en la alimentación, habrán de reconocer como padres a quienes hubieren hecho esto, lo cual no le pasó desapercibido a quien dijo: 'El hijo no podrá hacer algo, a menos que vea hacerlo al padre' (*Juan*, 5,19). Pues cada uno de los hombres tiene por naturaleza el amor por los de su propio linaje y por aquellos con los que se ha educado de tal manera, que siente aversión de cualquier cosa que se diga contra la fe de ellos; convirtiendo la costumbre en naturaleza, cualquier cosa que aprenden los niños, de adultos lo mantienen firmemente, pues, incluso antes de ser capaces de comprender lo que se les dice, ellos afirman creerlo»<sup>15</sup>.

Sólo en la tradición es posible, para el judío, la especulación racional. Porque en esta religión, al igual que en el cristianismo, no hay nada que sea filosófico en su origen, en su Ley escrita. Por eso, el judaísmo no pudo dar lugar a un pensamiento filosófico propio; recibió la filosofía desde fuera. Por ello, la filosofía judía sólo puede ser una elaboración de doctrinas griegas, consideradas desde un peculiar punto de vista. Cuando entraron en contacto con la filosofía griega, los judíos que se adhirieron a ésta, se esforzaron en mostrar filosóficamente la posibilidad de la revelación y en poner de manifiesto históricamente su realidad; al buscar razones para ello, no hicieron más que confirmar lo que ya estaba firmemente establecido. Porque la actividad filosófica está comprometida por la revelación, el que-hacer de los filósofos está determinado por su responsabilidad ante la reve-

<sup>15</sup> PEDRO ABELARDO: *Dialogus inter philosophum, iudeum et christianum*, Textkritische Edition von R. THOMAS, Stuttgart, Frommann Verlag, 1970, pp. 44-45.

lación: los escritos filosóficos tienen como misión mostrar que la propia actividad filosófica es un deber, porque la filosofía corresponde en su forma y en su contenido a la opinión de la revelación. La tarea inmediata y distintiva de los filósofos judíos frente a cristianos y musulmanes fue, entonces, fundar la filosofía a partir de la Ley.

Aquí radica la peculiaridad de la filosofía judía: en la aplicación de las ideas recibidas al contenido de la Ley religiosa para darle fundamento, para conciliar las contradicciones de la verdad filosófica que reclama sus derechos frente a esa verdad revelada. Y este mismo hecho de querer conciliar la tradición y la creencia con las ideas filosóficas entraña ya una cierta actitud filosófica, que se ha concretado históricamente en las distintas posturas filosóficas adoptadas por algunos judíos. Fue Maimónides el que llevó a cabo el máximo esfuerzo por hacer real esta actitud filosófica de conciliación de la aparente contradicción entre filosofía y revelación, contradicción que sumía en la perplejidad a los sabios judíos iniciados en la filosofía. Así, la *Guía de perplejos* no es tanto un desarrollo sistemático de un pensamiento, sino una suma de cuestiones, donde la razón parece estar en pugna contra la fe. La tarea de Maimónides fue intentar mostrar el acuerdo entre ambas, introduciendo una interpretación alegórica de los textos de las Escrituras que causan problema a la razón. A este fin parece responder la *Guía de perplejos*. Para él, la fe de Israel y la sabiduría griega no son adversarios irreconciliables. La filosofía es el único medio del que dispone el hombre para asimilar el contenido de la fe. Por consiguiente, más que de concordar hay que hablar de «hallar» la filosofía en los textos revelados.

La prueba de que esto fue así se encuentra en el otro gran pensador de la comunidad judaica de al-Andalus, Ibn Gabirol (ca. 1021-1060), cuya principal obra, *La fuente de la vida*, no permite suponer el judaísmo de su autor. Atribuida en el mundo latino a un tal Avicebrón, algunos pensaron que se trataba de un musulmán y otros sostuvieron que era un cristiano, pues no se usa en ella terminología judía alguna, ni se citan textos religiosos. Gozó de predilección entre los franciscanos, quienes vieron en él un cierto parecido con el agustinismo, al que ellos se consagraron en oposición al aristotelismo. La personalidad judía de su autor no se reveló hasta mediado el siglo XIX. El sistema cosmológico expuesto en la obra presenta una estructura neoplatónica, con modificaciones propias. Proclama, además, la concepción de la existencia de diversos grados de ser, que difieren entre sí por su distinta densidad ontológica. El primer principio es la Esencia primera, que puede identificarse con Dios. A continuación en el orden del ser están la voluntad divina, la materia y la forma universales, luego las substancias simples, el intelecto, el alma y la naturaleza, y finalmente el mundo

corpóreo y sus partes. Afirma que todas las substancias en el mundo, espirituales y corpóreas, están compuestas de dos elementos, materia y forma. Todas las distinciones entre materia y forma provienen de la distinción entre materia universal y forma universal. En esta filosofía de la materia y la forma se podría esperar otra versión de la adaptación del sistema aristotélico a la fe abrahámica. Pero Ibn Gabirol se opuso al sistema aristotélico en tanto que propuso una materia espiritual universal más etérea, graduando así la jerarquía de emanaciones y evitando un latente dualismo entre el espíritu como algo completamente trascendente y la materia como combinación substancial de pura materia y forma. En las restantes partes de su sistema sigue estrechamente el modelo neoplatónico de la emanación. La materia es la substancia subyacente a todo ser, con la única excepción del Creador mismo; emana de la esencia del Creador, formando la base de todas las subsiguientes emanaciones. Por tanto, las substancias espirituales del mundo celeste, el mundo intelible, tienen una materia que subyace a su forma. De hecho, la materia misma es intelible o espiritual, no corpórea, con lo que corporeidad y materialidad son dos cosas diferentes. Los dos extremos del universo son Dios y el mundo corpóreo; intermedios entre ellos son las substancias espirituales, Inteligencia, Alma y Naturaleza. El hombre es entendido en este sistema como un microcosmos, como un universo en pequeño, y se explica de la misma manera que éste.

Que Ibn Gabirol fuera poeta para los judíos y filósofo para los no judíos muestra la realidad de que la filosofía judía fue el intento de compatibilizar una exigente fe con las exigencias racionales de una tradición filosófica.

Moses ben Maimon, Maimónides, (1138-1204), se vio obligado, por la caída de su ciudad natal, Córdoba, en poder de los almohades, a iniciar la marcha del exilio. Pese a ello, Maimónides se consideró toda su vida un sefardí, un judío inserto en la tradición cultural del hebraísmo hispano, tan impregnado de cultura árabe. Consumado conocedor de la teología musulmana, se inició en el conocimiento de la filosofía con algún discípulo de Avempage, a quien cita con gran frecuencia en sus obras, aunque su verdadero maestro en filosofía fue, una vez más, al-Fárâbî. Se ha dicho con frecuencia que el cordobés recibió una profunda influencia de Avicena, pero resulta demasiado sintomático el hecho de que no sea nombrado ni una sola vez en la *Guía de perplejos*. La tendencia neoplatonizante de su aristotelismo, la comprensión de las relaciones entre Ley revelada y filosofía, la concepción de la lógica, el sistema físico y cosmológico, las teorías del intelecto y de la profecía, tal como se encuentran en los escritos maimonidianos no son otra cosa que elaboraciones personales hechas a partir de una fuente que se puede identificar con facilidad: al-Fárâbî.

A propósito de la cuestión de la eternidad del universo o de su creación en el tiempo, Maimónides trata de rebatir las razones en pro de su eternidad, dadas por los aristotélicos. Una de ellas sostiene que si Dios hubiese creado de la nada, entonces tendría que haber sido un agente en potencia y, al crear el mundo, habría pasado a ser un agente en acto; es decir, habría existido en Dios una posibilidad y la consiguiente necesidad de otro agente que le moviera a pasar de la potencia al acto. Para refutar esta argumentación, Maimónides recurre al texto de al-Fárâbî, diciendo lo siguiente: «Tal conclusión solamente se sigue cuando una cosa está compuesta de materia dotada de posibilidad y de forma; porque, indudablemente, si un cuerpo actúa en virtud de su forma, no habiendo antes actuado, es porque en él había algo en potencia que se ha actualizado, y, por ende, por mediación de un agente, lo cual está probado tratándose de cosas que constan de materia. Ahora bien, lo incorpóreo e inmaterial no admite en su esencia posibilidad alguna y cuanto tiene se encuentra siempre en acto. No cabe, por tanto, aplicársele dicho razonamiento, ni le es imposible actuar en un momento y vacar en otro. Para el ser separado de la materia su paso de la potencia al acto no implica cambio alguno. Prueba de ello tenemos en el intelecto activo, que, según Aristóteles y sus seguidores, está separado y, no obstante, ora actúa, ora no, como indicó Abû Nasr en su tratado *Sobre el intelecto*, en estos términos: 'Evidentemente, el intelecto activo no opera siempre, sino que unas veces sí y otras no'. Tales son sus palabras, de meridiana certeza»<sup>16</sup>. A pesar de ello, hay una gran diferencia entre ambos a propósito del tema del universo, pues para al-Fárâbî la existencia de este universo es necesaria, aunque deba su existencia a otro, mientras que para Maimónides es algo que sólo depende de la Voluntad divina. Para refutar la necesidad y el determinismo implícitos en el pensamiento farabiano van dirigidas las críticas de Maimónides contra Aristóteles y sus seguidores.

El proceso de racionalización de la religión, al que parece verse abocado Maimónides, también hunde sus raíces en el filósofo árabe. Como ya se ha señalado, para al-Fárâbî el fin de la religión y de la filosofía coinciden, porque conocer a Dios en la medida de lo posible al hombre e imitarlo en sus acciones es lo propio de la religión. Se trata de un fin típicamente platónico, que implica una clara concepción intelectualista del hombre, ya que el fin de éste, su felicidad suprema, radica en desarrollar al máximo su capacidad intelectual. La misma interpretación se encuentra al final de la Guía

<sup>16</sup> *Guía de perplejos*, edición preparada por D. GONZALO MAESO, Madrid, Ed. Nacional, 1984, p. 290.

*de perplejos*, donde su autor señala cómo la perfección del hombre consta de dos estadios, siendo uno la percepción de Dios y del universo, y el otro la imitación de las acciones de Dios en la actividad práctica: «La cuarta clase (de perfección) constituye la verdadera perfección humana: consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir especies inteligibles que puedan proporcionarnos ideas sanas sobre asuntos metafísicos. En eso estriba el fin último del hombre, que confiere al ser humano una auténtica perfección; le pertenece a él solo, por ella alcanza la inmortalidad, y por ella el hombre es realmente hombre. Si consideras cada una de las tres perfecciones antecedentes, hallarás que benefician necesariamente a ti y a los otros; pero esta última a ti solo y nadie participa contigo del beneficio... También los Profetas nos han expuesto y explicado estas mismas cuestiones, al igual que los filósofos, declarándonos que ni la posesión, ni la salud ni las costumbres constituyen perfecciones de las que nadie haya de gloriarse ni debe apetecer, y que la única perfección codificable para nuestro orgullo y aspiraciones es el conocimiento de Dios, que es la verdadera ciencia... Así, la finalidad última que se había propuesto expresar con ese versículo era manifestar que la perfección de que el hombre puede realmente gloriarse es haber adquirido, según sus facultades, el conocimiento de Dios, y reconocido Su Providencia, que vela por sus criaturas y se revela en la manera como las crea y las gobierna. Un hombre así, después de haber adquirido ese conocimiento, habrá de conducirse siempre de manera tendente a la benevolencia, equidad y justicia, imitando los actos de Dios, como reiteradamente lo hemos expuesto en este Tratado»<sup>17</sup>.

Durante algunos siglos la presencia de Maimónides fue patente tanto en las comunidades judías, como en el mundo cristiano latino. Tras él, la filosofía judía todavía mantuvo en el mundo cristiano un enorme vigor, contribuyendo a la difusión de la filosofía aristotélica y árabe.

<sup>17</sup> Ibidem, pp. 561-564.

# III

## La filosofía en el siglo IX

### III.I. CULTURA Y FILOSOFÍA EN EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

El Imperio creado por Carlomagno (768-814), que no llegó a constituir un Estado perdurable, tuvo sin embargo una importancia histórica muy superior a sus propios resultados, puesto que significó los orígenes de Europa como escisión de Bizancio y del Islam, y de la cultura que con ella se identifica. Solamente importa destacar aquí que la coronación de Carlomagno como emperador en el año 800 representó la unificación, bajo un solo poder, de las dos sociedades que pretendían ser universales: la cristiana, formada por el Papa y los miembros de la Iglesia, y la constituida por el rey franco, ahora emperador, y sus súbditos. El Papado se consideraba heredero de la tradición romana y quería construir el orden universal cristiano, roto por las querellas que la Iglesia mantenía con el Imperio bizantino de Oriente. Para llevarlo a cabo el Papado se apoyó en una fuerza lo suficientemente poderosa como para imponer sus decisiones y evitar las amenazas que pudieran sobrevenirle de las otras potencias. Esa fuerza fue el Imperio de Carlomagno, que se constituyó como una comunidad de pueblos diversos entre sí y que permanecieron diferentes en la unidad de una fe religiosa. Y porque este Imperio fue expresión de esa unidad, en cuanto que reconocía el primado doctrinal y jerárquico del papado, surgió con pretensiones teocráticas, que no se formularon teóricamente, puesto que habría sido necesario para ello unificar las figuras del soberano político y del soberano religioso en una sola persona. El rey carolingio se creyó, sin embargo, elegido por Dios para construir la Ciudad de Dios, establecer en la tierra el reino de la paz y de la justicia de Dios, hacer que cada hombre

practicase las virtudes cristianas y facilitarle esta tarea. Además, pensó que su misión consistía en defender del exterior, por medio de las armas, a la Santa Iglesia contra las incursiones de los paganos y las devastaciones de los infieles, y ampararla en el interior fortaleciéndola por medio del conocimiento de la fe católica, según se lee en una de las *Epistolae Caroli*.

Para culminar esta tarea era imprescindible realizar una gran renovación cultural, a la que se le ha dado el nombre de Renacimiento carolingio, cuya originalidad estuvo en haber sabido organizar y difundir un modelo de cultura anterior, que se había ido gestando a lo largo de los siglos en el interior de la Iglesia. Los hombres que dieron forma a este Renacimiento intentaron exteriorizar lo que hasta ahora estaba confinado en el monasterio, confiriéndole nuevas perspectivas y un dinamismo nuevo. Lo que inspiró a Carlomagno su interés y esfuerzo por instruir y elevar el nivel de estudios en su Estado fue el sentimiento cristiano de sus deberes como soberano y una nueva política administrativa. Como jefe religioso del Estado, su deseo de proteger a la Iglesia y de regular las costumbres de sus súbditos le movieron a procurar que el clero se preocupara por el conocimiento de su fe y fuera capaz de enseñarla al pueblo; vio en la reforma intelectual una condición para la reforma del clero. Esto se inscribía, además, en una concepción del Imperio cristiano, cuyo orden implicaba un conocimiento de los textos sagrados y que pretendía fundamentar su legitimidad en la herencia romana, para lo cual debía conferir un lugar particular a la literatura latina clásica.

Por otra parte, puesto que Carlomagno buscaba una nueva organización de la estructura administrativa del imperio, se vio obligado a acometer una reforma lingüística, porque esa organización implicaba un amplio uso de la escritura. Las costumbres de algunos pueblos germánicos, conservadas sólo de manera oral, fueron consignadas por escrito. Aparecieron así los *Capitularia*, textos de carácter legislativo; instrucciones para uso de los inspectores; inventarios de bienes; narraciones; libros de cuentas y de cómputos. Esta preocupación por lo escrito respondía a la idea de que sin el uso de la escritura el orden, la estabilidad y la justicia no podían reinar en el Estado. Todo ello motivó la necesidad de personas instruidas, capaces de escribir, leer y comprender correctamente los textos, por lo que favoreció la instrucción de sus cortesanos.

Ambas motivaciones, la religiosa y la administrativa, explican la presencia de un cierto número de personas cultas, fundamentalmente hombres ligados a la Iglesia, de origen diverso, que encarnaron este movimiento de *renovatio*. En la célebre carta Capitular del año 789, Carlomagno exhortaba a obispos y abades a abrir escuelas episcopales y monacales en los siguientes términos: «Que haya escuelas para la instrucción de los jóvenes.

Que en cada monasterio y obispado se enseñen los salmos, el cómputo, el canto, la gramática y que haya libros cuidadosamente corregidos. Pues a menudo los hombres que quieren rogar a Dios no lo pueden hacer bien a causa de la incorrección de los libros que tienen entre las manos. No permitáis que estos libros sean dañados por los niños que los leen o los copian. Si es necesario verificar un salterio o un misal, que se emplee para ello a hombres capaces que se dediquen a ello con total aplicación»<sup>1</sup>. Él mismo dio ejemplo abriendo la llamada «Escuela palatina de Aquisgrán», en la que en torno a los hombres más destacados del imperio se reunieron grupos de escolares destinados inicialmente a funciones civiles o religiosas. Se crearon escuelas catedralicias y monásticas y se puso en marcha un modesto programa de escolarización elemental. La filosofía, en cambio, sólo se estudió en la Escuela palatina y lo esencial de su programa consistió en la enseñanza de las artes liberales.

Los más renombrados maestros procedían de las zonas donde la cultura se había mantenido con cierta pujanza, como Italia, España e Inglaterra. De Italia llegaron notables gramáticos como Pedro de Pisa, Paulino de Friuli y Paulo Warnefrido, autor de diversos poemas e himnos, entre los que destaca el compuesto en honor de San Juan Bautista, del que Guido de Arezzo tomó el nombre de las notas musicales. Acudieron también dos representantes de la cultura visigótica española, Teodulfo, nombrado obispo de Orleans en 798 y experto conocedor de Virgilio, de Ovidio y del gramático Donato, y Agobardo, arzobispo de Lyon en 804, importante teólogo que luchó contra la herejía adopcionista.

Sin embargo, el verdadero protagonista del Renacimiento carolingio, aquel al que éste debe la importancia histórica que tuvo, fue Alcuino de York (ca. 735-804), máximo exponente de aquella cultura irlandesa y británica que supo conservar el conocimiento del griego, de los autores clásicos y de los Padres de la Iglesia. Sus cartas y escritos revelan que supo ver desde el primer momento el inmenso alcance de la obra emprendida por Carlomagno. Fue el gran organizador de la cultura carolingia, empeñado en convertir el imperio en una nueva Atenas, superior incluso a la Atenas clásica por obra de la sabiduría del Espíritu Santo. Formado intelectualmente en la ciudad inglesa de York, al final de sus días se lamenta de los libros dejados en la famosa biblioteca de la ciudad, cuando en su Carta 43 escribe al Emperador: «Me faltan a mí, vuestro siervo, los libros más escogidos de la erudición escolar, los cuales tuve en mi patria por el bueno y devoto

<sup>1</sup> «Admonitio generalis», art. 72. *Monumenta Germaniae Historica, Leges*, II, cap. I, 60.

laborar de mis maestros y también por mi propia labor. Así, digo a vuestra excelencia que envíe a algunos de nuestros jóvenes, para que obtengan allí lo que necesitamos y vuelvan a traer a Francia las flores de Britania, para que de este modo no haya en York un huerto cerrado, sino que se reproduzca en Tours un paraíso con los frutos de sus árboles, para que el Austro al venir sople sobre los huertos del Loira y fluyan sus aromas»<sup>2</sup>.

Dos fueron los asuntos que centraron la ocupación filosófica de Alcuino: las artes liberales, como medio de explicación de las doctrinas sagradas y de interpretación de las Escrituras, especialmente la dialéctica, según escribe en el *De fide sanctae et individuae Trinitatis*, por una parte; y la ética, basada en Cicerón y en Casiodoro, como se desprende de su obra *De virtutibus et vitiis*, por otra. Escribió, además, una obra sobre la naturaleza del alma, el *De animae ratione ad Eulaliam Virginem*, en la que ofrece una consideración del alma de carácter platónico: «Triple es la naturaleza del alma, como querían los filósofos: hay en ella una parte concupiscible, una racional, una irascible. Dos de estas partes las tenemos en común con los animales: la concupiscible y la ira; pero sólo el hombre entre los mortales está dotado de razón, puede deliberar, es superior a todas las otras criaturas por la inteligencia. Y la razón, propia del espíritu, debe dominar las otras dos, concupiscencia e ira. Las virtudes más excelentes de la razón son cuatro, como es manifiesto: la prudencia, con la cual discierne aquello que se debe hacer y no hacer; la justicia, con la cual se honra y se ama a Dios y se vive rectamente con las otras almas; la templanza, que domina la concupiscencia y la ira, a fin de que no traspasen los límites de la honestidad; la fortaleza, con la cual se soportan las adversidades de esta vida, sean cuales fueren»<sup>3</sup>.

Discípulo suyo en la escuela de S. Martín de Tours fue otro célebre maestro, Rabano Mauro (+ 856), monje en la abadía benedictina de Fulda y luego arzobispo de Maguncia. Fue autor, entre otras obras, de dos tratados de importancia por su contribución al desarrollo de las letras, el *De uni-*

<sup>2</sup> *P(atrologia) L(atina)*, vol. 100, col. 208.

<sup>3</sup> «*Triplex est enim animae, ut philosophi volunt, natura: est in ea quaedam pars concupiscibilis, alia rationalis, tertia irascibilis. Duas enim habent harum partes nobiscum bestiae et animalia communes, id est, concupiscentiam et iram. Homo solus inter mortales ratione viget, consilio valet, intelligentia antecellit. Sed his duobus, id est, concupiscentiae et irae, ratio, quae mentis propria est, imperare debet. Cujus excellentiores virtutes, quatuor esse manifestum est, id est, prudentia, qua agenda vel non agenda discernit; et justitia, qua Deus colitur et amatur, et recte vivitur inter consocias animas; temperantia, quae concupiscentiam vel iram gubernat, ne definitos honestitatis terminos transgrediantur; fortitudo, qua adversa hujus vitae quaecumque contingant», *De animae ratione liber ad Eulaliam virginum*, PL, 101, 639D-640A.*

verso, en veintidós libros, especie de enciclopedia del saber universal, y el *De clericorum institutione*, donde proclama la necesidad que tienen todos los hombres de Iglesia de estudiar las disciplinas profanas para el mejor conocimiento de la Escritura Sagrada.

El Renacimiento carolingio, que se extendió aproximadamente desde el último cuarto del siglo VIII hasta el primer cuarto del siglo X y en el que se pueden distinguir hasta cuatro generaciones literarias, aportó un interés humanista a la cultura medieval. El movimiento de instrucción llevó a los hombres de esta época a ponerse en contacto con los mejores escritores de la antigüedad clásica latina, para adquirir un perfecto conocimiento de la lengua, que tan necesaria era en los planes de reforma del emperador. La consecuencia de ello fue la copia y reproducción de textos clásicos, guardados y conservados en las bibliotecas de los monasterios, justamente aquéllos que nos han permitido hoy conocer obras que hubieran desaparecido. Se tuvo la convicción de que los tesoros de la sabiduría antigua permitían la mejor comprensión de la Palabra divina, hasta el punto de que Alcuino llegó a afirmar que «las disciplinas gramaticales y filosóficas conducen a la cima de la perfección».

### III.2. LA POLÉMICA SOBRE LA PREDESTINACIÓN

Los frutos de la *renovatio* emprendida por Carlomagno continuaron con sus sucesores hasta fines del siglo IX. Nombres como los de Pascasio Radberto (+860), Servato Lupo (+862), Ratramnio de Corbie (+ ca. 868), Godescalco de Orbais (+ ca. 870), Herico de Auxerre (+880), Hincmaro de Reims (+882) y Remigio de Auxerre (+908) están asociados a ella e ilustran la extensión de la cultura y el movimiento de ideas que produjo. Participaron en las principales controversias que se suscitaron a propósito de cuestiones teológicas y en ellas pusieron en juego sus conocimientos de las artes liberales, en especial la dialéctica, hasta el punto de que se ha dicho que la filosofía surgió ahora de la conjunción entre teología, entendida como reflexión sobre la fe revelada, y lógica, porque la discusión de esas cuestiones exigía el análisis y elaboración de conceptos que les dieran expresión. Se ocuparon en dilucidar el problema de la substancia, de los accidentes y de la correspondencia entre conceptos y realidad extramental, en su intento de aclarar aquellas cuestiones. También el problema de los universales, que más tarde estallaría en toda su profundidad, encontró eco en algunos hombres de este siglo. Ratramnio de Corbie, por ejemplo, al participar en la disputa sobre la incorporeidad del alma, abordó de manera

sistemática aquel problema, decantándose por una solución realista moderada, según una de las alternativas ofrecidas por Boecio. Todo esto significó un gradual descubrimiento de la filosofía por quienes no conocían a los filósofos de la antigüedad. Intereses de tipo político también estuvieron implicados en estos debates teológicos.

Hubo polémicas acerca de la Trinidad –las querellas sobre el adopcionismo y sobre el «Filioque»– y acerca de la Eucaristía. En la búsqueda de soluciones, los contendientes se sirvieron de algunos principios proporcionados por la dialéctica. Pero quizás la disputa más notable fue la que versó sobre la predestinación y la libertad del hombre, porque también significó la aparición pública de un hombre que puede ser considerado como uno de los más importantes filósofos de la Edad Media.

El origen de la controversia estuvo en el sajón Godescalco, primero monje en Fulda y luego en Orbais, quien también había discutido sobre la Trinidad, a propósito de la expresión *trina deitas*. Este monje se interesó por las ideas agustinianas acerca de la predestinación divina y se hizo eco de las dudas de Agustín sobre la posibilidad de conciliar la libertad humana con la presciencia divina. Apoyándose en elaboraciones fundadas en la autoridad y en posiciones de carácter gramatical, sostuvo que los designios de Dios son inmutables, razón por la que hay que admitir una doble predestinación, basándose en la siguiente fórmula de Isidoro de Sevilla: «La predestinación es doble (*gemina*): la de los elegidos para el descanso y la de los réprobos para la muerte»<sup>4</sup>. Godescalco afirmó, entonces, que los buenos están predestinados a la salvación y los malos lo están a la condenación eterna. Pretendió, además, que esta doctrina era un resumen de la agustiniana y fundó su interpretación en especulaciones gramaticales, que ponen de manifiesto una reflexión filosófica basada en el platonismo, filosofía que se acusa más en sus escritos sobre la Trinidad. Según Godescalco, *gemina* indicaría la unidad de la substancia y de la voluntad divinas; sería un atributo que no altera la simplicidad de la naturaleza divina, pero multiplica sus efectos. *Gemina* es un distributivo que indica una sola cosa referida a dos objetos, tal como muestra el uso que San Agustín y otros Padres de la Iglesia han hecho de ese término, como cuando Agustín habla de *caritas gemina*, que no significa un doble amor sino uno solo referido a Dios y al prójimo. La consecuencia de esta *gemina praedestinatio*, un solo juicio divino aplicado a buenos y malos, es la negación de la libertad humana y la

<sup>4</sup> «*Gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem*», ISIDORO DE SEVILLA: *Sententiae*, II, 6, 1; PL, 83, 606A.

afirmación implícita de que el hombre no es más que un juguete en manos de Dios.

Los efectos que tal tesis podían provocar fueron inmediatamente reconocidos por la jerarquía eclesiástica. El arzobispo de Maguncia, Rabano Mauro, escribía que alguien podría sostener que si se está predestinado por Dios para la vida eterna no es necesario trabajar por la salvación y que, al contrario, si se está predestinado para la condenación de nada valen la vida virtuosa y todas las buenas obras que se puedan hacer. Hincmaro de Reims y Párdulo de Laon reunieron un sínodo en el año 849, donde condenaron las ideas de Godescalco y solicitaron el parecer de los más afamados hombres consagrados a la reflexión sobre la fe. Éstos respondieron en términos absuторios, sosteniendo que si se condenaba a Godescalco se condenaba a San Agustín, el más inexpugnable doctor de la iglesia, como decía Prudencio Galindo. Fue entonces cuando se acudió a un hombre desconocido hasta ese momento, aunque el mismo hecho de que se le pidiera intervenir en la controversia significa que debía tener fama en los ámbitos intelectuales de la corte de Carlos el Calvo.

Este hombre fue Juan Escoto Erígena, del que sólo sabemos que era originario de Irlanda, que hacia el año 845 debió llegar a la corte de Carlos el Calvo y que, tras la muerte de éste, en el año 877, desapareció de la historia. A petición de Hincmaro y de Párdulo compuso el *De divina praedestinatione liber* en torno al año 851, donde ofrece su respuesta al problema de la predestinación planteado por Godescalco. Reinterpreta a San Agustín y busca definir una tesis de fe a través de operaciones y verificaciones dialécticas, puesto que sólo la dialéctica es la que conduce a la verdad, ya que ella es la misma verdad: «la disciplina de razonar, que es la verdad»<sup>5</sup>. Se trata, entonces, de una especie de réplica filosófica a una cuestión de fe, en la que el uso del método dialéctico tiene como fin determinar racionalmente una verdad ya dada. Escoto define la ciencia como «la intelección de las cosas que son»<sup>6</sup>. Si la predestinación es verdaderamente algo, entonces de ella se puede tener ciencia y sólo el método racional, dialéctico, puede proporcionar la vía para ese saber. Escoto se muestra como un gran conocedor de la dialéctica. Había consagrado gran parte de su actividad escolar a las artes liberales, como lo prueba su obra *Annotationes in Martianum Capellam*, comentario del año 859 a aque-

<sup>5</sup> «Disputandi disciplinam, quae est veritas», *De divina praedestinatione liber*, ed. G. MADEC, Turnholt, Brepols, 1978, cap. 1, 2:32-33.

<sup>6</sup> «Nihil aliud est scientia nisi rerum quae sunt intelligentia», Ibidem, cap. 10, 3:48-49.

lla obra en la que Marciano Capella había esquematizado el saber sobre las artes liberales. En su comentario, Escoto concibe las artes como un saber con interés por sí mismo y presenta un intento de interpretación racional y filosófica de la mitología antigua. En el comentario al libro IV de la obra de Marciano manifiesta un profundo conocimiento de las reglas dialécticas.

Para resolver la cuestión planteada, Escoto apela a la razón: «Así, vosotros, religiosísimos padres (Hincmaro y Párdulo)... no os habéis negado a corroborar vuestra perfectísima definición sobre la fe de la predestinación con las confirmaciones de nuestro razonamiento»<sup>7</sup>. La razón descubre que sostener una doble predestinación es un error. Para juzgar esta tesis de Escoto hay que tener en cuenta las dos advertencias que formula en el Prefacio: primero, que sus declaraciones sobre la presciencia y la predestinación se deben entender según la unidad de la substancia divina; y, segundo, que la afirmación de que lo que no existe no puede ser sabido ni previsto por Dios, no pretende negar la presciencia divina, sino que se sigue de la enseñanza agustiniana de que aquello que no existe sólo puede ser objeto de desconocimiento<sup>8</sup>. La refutación de la proposición de la doble predestinación se funda, entonces, en la absoluta simplicidad de Dios y en la doctrina de la dialéctica del ser y del no-ser, de lo que es y de lo que no es, que reaparecerá posteriormente en su principal obra, el *De divisione naturae*, también conocida por el título de *Periphyseon*.

No puede haber doble predestinación, porque, como dice, todas las cosas que se predicen de Dios son unas y la predestinación se predica de él. Sólo puede haber una predestinación y no dos. En rigor, hablar de predestinación es un término impropio aplicado a Dios, porque el prefijo *pre* implicaría en Dios una caracterización temporal, un antes de algo: «¿Con qué razón se puede decir que Dios prevé algo por presciencia o predestina por predestinación, para quien nada es futuro, porque nada espera, y para quien nada es pasado, porque por él nada pasa? En él, así como no hay ningún espacio local, tampoco hay duración temporal. Por tanto, ninguna

<sup>7</sup> «Sic vos, religiosissimi patres... nostrae tamen ratiocinationis astipulationibus vestram perfectissimam de fide praedestinationis diffinitionem roborare non sprevistis», Ibidem, prefacio, 29-34.

<sup>8</sup> San Agustín: «Lo que se conoce no por su percepción externa, sino por su privación, de alguna manera se conoce ignorándolo, si es que así se puede decir o entender, y se le ignora conociéndolo» («Ea quippe quae non in specie, sed in eius privatione sciuntur, si dici aut intellegi potest, quodam modo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur», *De civitate Dei*, XII, 7. Las mismas palabras copia Escoto en *De praedestinatione*, cap. 10, 4:114-117.

recta razón permite entender en Dios tales cosas en sentido propio»<sup>9</sup>. En Dios, lo que se llama predestinación sólo puede ser una, hacia el bien. La predestinación al mal no se puede dar porque Dios es causa de todo lo que es y no puede ser causa de lo que no es, siendo así que el mal es una privación, una carencia de bien. Las dos predestinaciones necesitarían causas contrarias, lo que es absurdo si se considera la simplicidad divina: «La razón rechaza que una y la misma causa pueda hacer diversas cosas contrarias entre sí»<sup>10</sup>. Por tanto, la causa del pecado, que es un mal, es la voluntad humana, no Dios. Tampoco se puede atribuir a Dios el castigo del mal, la pena, que sólo es consecuencia del pecado. Y por esto las penas del infierno no deben ser entendidas como algo físico, sino como el tormento que sufre el pecador, el remordimiento que tiene todo aquel que es consciente de haber obrado mal. Aquellos textos de la Escritura en que se habla de las penas eternas deben ser entendidos metafóricamente; si son mal comprendidos, lo son precisamente por la ignorancia de las artes liberales. Al tema del infierno y de las penas eternas vuelve Escoto posteriormente.

Las tesis expuestas en esta obra no contentaron a nadie. Ni a Hincmaro ni a Párdulo, que le habían encargado la respuesta a Godescalco, ni a los propios teólogos que se habían alineado con el monje sajón. Dos concilios, celebrados en los años 855 y 859, condenaron el escrito de Escoto, sobre todo después del ataque que le dirigió Floro de Lyon, asustado e impresionado por la importancia que la *ratio* y el método dialéctico adquirían en esa obra. ¿Qué importancia concedió, entonces, Escoto a la razón y cómo entendió el método dialéctico, propio de ella?

### III.3. ESCOTO ERÍGENA: RAZÓN Y DIALÉCTICA

A juzgar por sus textos y fiel a la época en la que vivió, Escoto fue un hombre de fe, una fe que se apoyaba en fundamentos sólidos: la Sagrada Escritura. No se puede dudar del carácter religioso en que se movió el pensamiento de Escoto. No obstante, toda su preocupación fue un deseo de

<sup>9</sup> «Qua enim ratione diceretur deus praescire aliquid praescientia vel praedestinare praedestinatione, cui nihil futurum, quia nihil expectat, nihil praeteritum, quia nihil ei transit. In eo enim, sicut nulla locorum spatia sunt, ita nulla temporum intervalla. Ac per hoc nulla recta ratio permittit talia de deo iure proprietatis intelligi», *De praedestinatione*, cap. 9, 5:106-112.

<sup>10</sup> «Unam enim eandemque causam diversa inter se contraria efficere ratio prohibet», *Ibidem*, cap. 3, 2:54-55.

conocer y de investigar la verdad, porque, como dice, no hay peor muerte que ignorar la verdad: «La divina clemencia no permite a los que buscan piadosa y humildemente la verdad errar en las tinieblas de la ignorancia, caer en los fosos de las falsas opiniones y perecer en ellos. No hay peor muerte que la ignorancia de la verdad, ningún abismo más profundo que tomar lo falso por verdadero, que es lo propio del error»<sup>11</sup>. Hay en la obra de Escoto una continua *inquisitio veritatis*, un proceder «racionalmente para investigar el misterio de la verdad»<sup>12</sup>. Esta ansia de búsqueda cobra sentido sólo por el sentimiento de la debilidad propia del conocimiento humano, producido por el pecado en que incurrió el hombre. El pecado tuvo como consecuencia precipitar a éste desde el conocimiento de la más alta sabiduría a las profundas tinieblas de la ignorancia: «Después de la prevaricación de la naturaleza humana y de la expulsión de la sede del paraíso, esto es, arrojada de la grandeza de la vida espiritual y desde el conocimiento de la clarísima sabiduría a las profundísimas tinieblas de la ignorancia»<sup>13</sup>. «Si el hombre no hubiese pecado, contemplaría clarísimamente y con gran facilidad, libre de toda necesidad de razonamiento, no sólo con el entendimiento interior, sino también con el sentido exterior, la naturaleza y las razones de las cosas»<sup>14</sup>.

El hombre se halla en un mundo corporal y corruptible, que le sumerge en las sombras de las tinieblas y del error. El pecado le ha llevado a la ignorancia, pero el hombre sabe que puede salir de ella a través de las Escrituras y del mundo visible, que son las dos fuentes que revelan al hombre la verdad: «De dos modos se manifiesta la luz eterna en el mundo: mediante la Escritura y mediante la creatura»<sup>15</sup>. Afirmar esta doble fuente significa reconocer la esencial limitación de la naturaleza humana en cuanto a su modo de conocer y, por consiguiente, la radical indigencia del

<sup>11</sup> «Divina siquidem clementia veritatem pie atque humiliter quaerentes in tenebris ignorantiae non sinit errare, inque foveas falsarum opinionum cadere et in eis perire. Nulla enim peior mors est, quem veritatis ignorantia, nulla vorago profundior, quam falsa pro veris approbare, quod proprium est erroris», *Periphyseon*, III, 10; PL 122, col. 650A.

<sup>12</sup> «Rationabiliter ad investigandum veritatis mysterium procedis», *Ibidem*, I, 16; 465A.

<sup>13</sup> «Post prevaricationem humanae naturae, et expulsionem de sede paradisi, hoc est, de altitudine spiritualis vitae et ex cognitione clarissimae sapientiae, in profundissimas ignorantiae tenebras detrusae» *Ibidem*, III, 20; 683C.

<sup>14</sup> «Si homo non peccaret, non solum interiori intellectu, verum etiam exteriori sensu, naturas rerum et rationes summa facilitate, omni ratiocinationis necessitate absolutus, purissime contemplaretur», *Ibidem*, IV, 25; 855A.

<sup>15</sup> «Dupliciter ergo lux aeterna seipsam mundo declarat, per scripturam videlicet et creaturam», *Homilia sobre el prólogo de S. Juan*, ed. E. JEANNEAU, París, Les Éditions du Cerf, 1969, cap. XI:12-13.

Sociedad de la Sabiduría

hombre para llegar al conocimiento de la verdad. Por ello precisa de una primera fuente que le dé a conocer qué sea la verdad. Esta fuente primera son las Escrituras sagradas: «Maestro: Pienso que el inicio del razonamiento debe ser asunto de la palabra divina. — Discípulo: Nada más conveniente; es necesario que toda investigación de la verdad tenga su inicio en ella»<sup>16</sup>. Pero también es fuente de verdad la creación visible, que Escoto se encarga de reivindicar como objeto de estudio que lleve al cognoscente de las apariencias visibles a los principios de los seres: «Yo no diría que este mundo haya sido constituido más allá de la inteligencia de la naturaleza racional, puesto que ha sido hecho por causa de ella: la divina autoridad no sólo no prohíbe, sino que exhorta investigar las razones de las cosas visibles e invisibles»<sup>17</sup>.

Dos son, pues, los campos en que el hombre ha de ejercitarse la investigación de la verdad. En el primero de ellos, la intervención divina ayuda e ilumina a los hombres en su caminar hacia la verdad. Es el ámbito de la fe, de la religión, aquel en el que es dada la gracia divina, que cae fuera de la naturaleza y pertenece al ámbito de lo sobrenatural. El terreno de la creación pertenece al orden de la naturaleza y es el que representa la filosofía, por lo que es aquel en el que se desenvuelve la razón. ¿Se trata de dos campos completamente distintos? ¿Se da, por el contrario, alguna relación entre ellos?

Las Escrituras constituyen el punto de partida del conocimiento, pero la verdad que está contenida en ellas está oculta. Por ello, Escoto se ve precisado a reconocer el doble sentido que tienen: uno literal y otro más profundo. El texto literal de la revelación está dirigido a todos los hombres, pero especialmente a los más simples. Ésta es la razón por la que su lenguaje es sencillo, tratando simplemente de nutrir y confortar la fe. Pero la simplicidad de la fe (*simplicitas fidei*), la fe que sólo se limite a ser una fe de oído (*fides ex auditio*), una fe que se atenga únicamente a la letra de la revelación, no es la fe de aquel que es consciente de tener un alma racional. Es necesario profundizar en el sentido del texto sagrado, sobreponer su significado literal, para encontrar su acepción más profunda, para alcanzar los múltiples sentidos de la Escritura.

<sup>16</sup> «Mag.: Ratiocinationis exordium ex divinis eloquii assumendum esse aestimo.- Disc.: Nil convenientius; ex ea omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est», *Periphyseon*, II, 15; 545B.

<sup>17</sup> «Non enim mundum istum ultra intelligentiam rationabilis naturae constitutum dixerim, cum propter eam factus sit: divina tamen auctoritas rationes rerum visibilium et invisibilium non solum non prohibet, verum etiam hortatur investigari», *Ibidem*, III, 35; 723BC.

Por tanto, la misma exigencia de la fe es convertirse en objeto de indagación racional, en una reflexión sobre la verdad de la fe. Y es en esta investigación racional donde se manifiesta el valor intelectivo de la naturaleza humana, creada a imagen de la divina. La fe ha de preceder, pero el conocimiento debe seguirla para dar significado a la letra que se expresa en la fe. Esta comprensión de la fe permitirá al hombre amar mejor a Dios. Claramente expuso esto en un célebre pasaje de su *Homilía sobre el prólogo de San Juan*, donde para establecer la relación entre fe y razón se sirve del símbolo representado por los apóstoles Pedro y Juan que corren hacia el sepulcro de Cristo. Pedro es símbolo de la fe, entra primero en el sepulcro, porque la fe debe preceder a la razón. Pedro confiesa que Cristo era Hijo de Dios vivo. Juan, que simboliza a la razón, fue más allá que Pedro al afirmar que «en el principio era el Verbo»<sup>18</sup>. Este pasaje da testimonio de la preocupación de Escoto por construir una gnosis cristiana, en línea con la actitud adoptada por algunos Padres de la Iglesia, por lo que se le ha considerado como el último representante de la Patrística oriental.

La función de la razón es la de interpretar y explicar el dato revelado. La necesidad de interpretar las Escrituras establece de manera perentoria y urgente su superioridad. Esta tarea de la razón no puede ser impedida por ninguna tradición ni por ninguna autoridad. Por ello, Escoto plantea el problema de las relaciones entre la *ratio* y la *auctoritas*. Para él, no puede haber desacuerdo entre la autoridad y la razón por causa de su común procedencia, ya que ambas tienen como fuente a Dios: «Así, pues, la verdadera autoridad no se opone a la recta razón, ni la recta razón a la verdadera autoridad. Pues no hay duda alguna de que ambas dimanan de una sola fuente, la sabiduría divina»<sup>19</sup>. Hay dos clases de autoridad, la divina y la humana. La razón debe mantener un absoluto respeto a la autoridad, pero sólo a aquélla que está por encima de la razón, es decir, a la autoridad divina, contenida en las Sagradas Escrituras, puesto que es una autoridad absoluta. Sin embargo, por muy firme que pueda ser la autoridad humana, que está representada por la tradición de los Santos Padres, más importante es la razón, como afirma en este otro texto: «Que ninguna autoridad te aparte de aquellas cosas que la razonable persuasión de la recta contemplación te ha enseñado»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cf. *Homilía sobre el prólogo de San Juan*, III:1-23.

<sup>19</sup> «Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est», *Periphyseon*, I, 66; 511B.

<sup>20</sup> «Nulla itaque auctoritas te terreat ab his quae rectae contemplationis rationabilis suacio edocet», *Ibidem*, I, 66; 511B.

Si la autoridad de Dios representa el plano absoluto de la verdad, tras ella se encuentra la *ratio*, que es anterior a cualquier autoridad de los hombres, puesto que es el fundamento de ésta. Por consiguiente, la razón no debe estar oprimida por ninguna autoridad humana, sino que es completamente libre para manifestarse y pronunciarse sobre lo que haya descubierto en su investigación: «Maestro: Hemos aprendido que la razón es anterior por naturaleza, mientras que la autoridad lo es por tiempo. Pues aunque la naturaleza ha sido creada simultáneamente con el tiempo, sin embargo la autoridad no comenzó a ser desde el inicio del tiempo y de la naturaleza. La razón, en cambio, nació desde el principio de las cosas, con la naturaleza y el tiempo. — Discípulo: Esto nos lo enseña la razón misma. Pues la autoridad procede de la recta razón, mas la razón nunca de la autoridad. Toda autoridad que no sea dada por buena por la recta razón, parece que está enferma. En cambio, la verdadera razón, puesto que subsiste inmutable y fundada sobre sus virtudes, no precisa ser corroborada por la confirmación de ninguna autoridad. Ninguna otra cosa, pues, me parece ser la verdadera autoridad sino la verdad descubierta por virtud de la razón y consignada por los santos Padres en sus escritos para provecho de la posteridad»<sup>21</sup>. Escoto sólo se refiere, pues, a la prioridad de la razón sobre la autoridad humana, porque ésta es la que procede de la razón: «Así, pues, debemos seguir la razón que investiga la verdad de las cosas y que no es oprimida por ninguna autoridad, para que ella manifieste públicamente y difunda aquello que en el ámbito de sus razonamientos ha buscado con afán y que trabajosamente ha encontrado»<sup>22</sup>.

Es la razón la que busca la verdad en la revelación, en la fe. Y, a su vez, la fe se convierte en objeto de meditación por parte de la razón. Como la investigación racional es considerada como elemento integrante de la misma vida religiosa y puesto que la investigación racional recibe el nom-

<sup>21</sup> «Mag.: Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est.- Disc.: Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque inmutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione robورari indiget. Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas, et a sanctis Patribus ad posteritatis utilitatem litteris commendata», Ibidem, I, 69; 513AC.

<sup>22</sup> «Nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum veritatem investigat, nullaque auctoritate opprimitur, ne ea quae et studiose ratiocinantium ambitus inquirit et laboriose inventit, publice aperiat atque pronuntiet», Ibidem, I, 63; 508D - 509A.

bre de «filosofía», Escoto identifica filosofía y religión. La búsqueda de la verdad de la revelación, en tanto que surge como necesidad misma de la fe, es verdadera religión, y, en tanto que es desarrollo y expresión de la *ratio* es verdadera filosofía. El tema agustiniano lo expresa así: «Puesto que el método de toda doctrina piadosa y perfecta, por el cual se indaga más atentamente y se encuentra del modo más claro la naturaleza de todas las cosas, ha sido constituido en aquella ciencia que los griegos solían llamar filosofía, consideramos necesario tratar ciertas cosas sobre las divisiones y partes de la misma. Como dice San Agustín: ‘Si creemos y enseñamos que, y esto es el principio de la salvación humana, no son cosas distintas la filosofía, esto es, el amor a la sabiduría, y la religión, pues aquellos cuya doctrina no aprobamos tampoco participan con nosotros de los sacramentos’, entonces, ¿qué es tratar de la filosofía sino exponer las reglas de la verdadera religión, por la cual se da culto humildemente a Dios, causa suma y principal de todas las cosas, y se investiga de modo racional? En consecuencia, hay que confesar que la verdadera filosofía es la verdadera religión, y a la inversa, que la verdadera religión es la verdadera filosofía»<sup>23</sup>.

La conclusión a la que llega Escoto, por el silogismo hipotético que introduce en el texto de San Agustín es resultado de un razonamiento deductivo inmediato, es consecuencia de la utilización de las reglas de la dialéctica: la religión, que es conocimiento de la verdad, está gobernada por una reglas; cumplir y observar estas reglas pone a la mente en situación de alcanzar la sabiduría, puesto que es tarea de la filosofía exponer esas reglas. De ahí surge toda comprensión, determinación y clarificación del contenido de la verdad. La razón tiene como misión transmutar la fe en ciencia; tiende a traducir el misterio inexplicable en verdad inteligible. Y la dialéctica es el método de la razón, del que Escoto se sirve para consolidar la verdad y demostrar que puede sostenerse en el plano de la comprensión racional. La dialéctica es el único método de crear ciencia, porque, aplicada a la verdad revelada, es la única que puede ofrecer al hombre la

<sup>23</sup> «Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de eis divisionibus seu partitionibus quedam breviter disserere necessarium duximus. Si enim, ut ait sanctus Augustinus, creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi quorum doctrinam non approbamus nec sacraenta nobiscum communificant, quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas expondere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam», *De praedestinatione*, cap. 1, 1:4-18.

verdad definitiva y totalizante del conjunto del saber humano, es decir, aquella totalización de todo saber racional que los griegos llamaron filosofía. Por esta identificación entre filosofía y religión, porque la fe viva y plena no es más que un conocer por medio de la razón, Escoto puede afirmar: «Nadie entrará en el cielo a no ser por medio de la filosofía»<sup>24</sup>.

Que la razón tiene para Escoto un carácter esencialmente contemplativo es algo que se deduce claramente de sus continuas referencias al *contemplativus animus* o al *theoreticus animus*. La razón es teoría y contemplación. El objeto de la contemplación no es otro que el Libro revelado, la Sagrada Escritura en sus múltiples sentidos, fundamentalmente aquellos que recuerdan la clasificación platónica de las ciencias, que constituyen el dominio de la *theoria*, de la *contemplatio*, de la filosofía en suma. Son la filosofía práctica, la filosofía natural y la filosofía teológica. La primera, la práctica o moral, es la que investiga las virtudes que suprimen los vicios. La física es la que estudia las razones naturales de las cosas consideradas en sus causas y en sus efectos; es decir, todo lo que es engendrado y procede de las causas primordiales por vía de división en géneros, especies, diferencias y propiedades; o, de manera más general, las cosas creadas en cuanto que caen bajo los sentidos y el intelecto. En fin, la filosofía teológica, la *contemplatio theologica* o *theologica theoria* considera las cosas divinas, eternas e inmutables y la causa de todas las cosas, que es Dios.

Pero hay aún una cuarta parte o división de la filosofía, la disciplina racional o lógica, que tiene como objeto mostrar las reglas con las que se ha de tratar en cada una de las otras tres ciencias. Es decir, es la que considera cómo se realiza la investigación racional sobre la virtud, sobre la naturaleza física y sobre Dios. Es, entonces, la ciencia metodológica, la dialéctica: «Aquel arte, que es llamado por los griegos dialéctica, se define como la ciencia del bien razonar»<sup>25</sup>. La concepción que de ella tiene es la típica de la Edad Media: arte del diálogo y de la discusión. Pero también la concibe de una manera más profunda, que deja entrever su pensamiento neoplatónico. Porque, en efecto, la dialéctica no es sólo un método del que se sirve el pensamiento para expresar una reconstrucción de la realidad, sino que tiene además un alcance objetivo, en tanto que no es otra cosa que la vida misma de la naturaleza. La dialéctica no se reduce en Escoto a meros juegos de conceptos y de palabras, sino que es la disciplina que nos enseña la

<sup>24</sup> «Nemo intrat in coelum nisi per philosophiam», *Annotationes in Marcianum Capellam*, 57, 15; ed. C. E. LUTZ, Cambridge (Mass.), 1939, p. 64:23.

<sup>25</sup> «Ars illa, quae a graecis dicitur dialectica, definitur bene disputandi scientia», *Periphyseon*, V, 4; 869A.

estructura objetiva y universal que fundamenta el pensar humano y el discurso que da expresión a ese pensamiento. En otras palabras, no es sólo un modo de conocer, sino un modo de ser. Razón por la cual la dialéctica no es una invención arbitraria del hombre, sino algo que está inscrito en las cosas mismas, como la ley propia de ellas dada por el Creador: «Ve de qué modo el despliegue de las cosas nos manifiesta la expresión divina... Por esto se entiende que aquel arte que divide los géneros en especies y resuelve las especies en los géneros, que es llamada dialéctica, no ha sido hecho por ingenios humanos, sino que ha sido puesto en la naturaleza de las cosas por el autor de todas las artes que son verdaderas artes, y ha sido descubierto por los sabios y usado útilmente para una hábil indagación de las cosas»<sup>26</sup>.

La dialéctica no es, pues, una regla puramente formal del pensamiento, sino expresión misma de la realidad, la ley que regula la naturaleza entera, independiente y autónoma respecto del sujeto pensante. Precisamente por esto, se ha afirmado que para Escoto pensamiento y realidad se rigen por una misma ley. De aquí que, para él, el orden de las ideas sea idéntico al orden de las cosas, porque aquél no es más que una reproducción exacta de éste. El pensamiento humano, al pasar dialécticamente de una idea a otra, no hace más que reproducir con exactitud el orden de la realidad. Así, Escoto puede decir que la dialéctica «suele ser llamada por los sabios la verdadera contemplación de las cosas»<sup>27</sup>.

Como indagación de la realidad en sus estructuras fundamentales, la dialéctica comporta cuatro operaciones, que reflejan tanto el movimiento de la naturaleza misma como el del pensamiento, siendo en este caso las cuatro reglas en que se resuelven las funciones de la razón: «Se han de distinguir en la dialéctica cuatro partes principales, necesarias para resolver toda cuestión, que los griegos gustaron de llamar διαίρετική, δριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική, que podemos traducir en latín como divisoria, definitiva, demostrativa y resolutiva»<sup>28</sup>. La primera de ellas consiste en

<sup>26</sup> «Et vide, quomodo naturalem rerum consequentiam divinum nobis manifestat eloquium... Ac per hoc intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species et species in genera, quae διαλεκτική dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata», Ibidem, IV, 4; 748D - 749A.

<sup>27</sup> «Atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari», Ibidem, I, 44; 486B.

<sup>28</sup> «Quae, dum multifariam diversisque modis dividatur, bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dinoscitur, quas graecis placuit nominare, διαίρετική, δριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική, easdemque latialiter possumus dicere divisoriam, diffinitivam, demonstrativam, resolutivam», *De praedestinatione*, cap. 1, 1:18-24.

Digitized by srujanika@gmail.com

dividir lo uno en lo múltiple; la segunda reduce lo múltiple a lo uno por medio de la definición. Ambas forman un primer par. La tercera es la que da a conocer lo oculto por medio de lo manifiesto a través de la demostración; la cuarta es la que resuelve por la distinción las cosas compuestas en elementos simples. Y estas dos constituyen el otro par.

Al reducir los cuatro momentos a dos, Escoto sigue un esquema neoplatónico en el que las dos partes principales de la dialéctica quedan reducidas a la divisoria y a la resolutiva, es decir, a la división y al análisis, que engloban cada una de ellas a las otras partes. Ambos movimientos corresponden al *exitus* y al *reditus*, a la salida y al retorno, a la *explicatio* y a la *complicatio*, según los términos que luego usará Nicolás de Cusa. Así describe estos dos movimientos: «La disciplina dialéctica se divide en dos partes: una, la διαίρετική; otra, la ἀναλυτική. La διαίρετική posee la potestad de la división; pues ella divide la unidad de los géneros supremos desde arriba hacia abajo, hasta llegar a las formas individuales, en las que termina la división. La ἀναλυτική, al contrario, partiendo de estas divisiones individuales que abarca y reúne, remonta estos mismos grados que aquella había descendido y los reduce a la unidad de los géneros superiores; por eso se llama reductiva o reditiva»<sup>29</sup>. La división es un proceso que va de lo uno a lo múltiple, designando el orden descendente de la unidad original a las cosas individuales. Es un momento que muestra cómo de la unidad suprema descienden todos los géneros, cómo los géneros se dividen en especies y cómo de las especies resultan los individuos. Mientras que el análisis significa el retorno de los individuos, a través de sus causas, a la unidad originaria. Es el movimiento que va de lo múltiple a lo uno, aquel que resuelve los individuos en las especies, las especies en los géneros y los géneros en la unidad.

Se trata, pues, de dos momentos del pensamiento que definen el doble movimiento de la realidad: la procesión o *exitus*, por el que las cosas descienden del Creador, que es Uno, y el retorno o *reditus*, en virtud del cual todas las cosas se resuelven en la unidad del Creador. Éste es el ritmo del

<sup>29</sup> «Duae quippe partes sunt dialecticae disciplinae, quarum una διαίρετική, altera ἀναλυτική nuncupatur. Et διαίρετη quidem divisionis vim possidet; dividit namque maximorum generum unitatem a summo usque deorsum, donec ad individuas species perveniat, inque iis divisionis terminum ponat; ἀναλυτική vero ex adverso sibi possitae partis divisiones ab individuis sursum versus incipiens, perque eosdem gradus, quibus illa descendit, ascendens, cumvolvit et colligit, easdemque in unitatem maximorum generum reducit; ideoque reductiva dicitur seu reditiva», *Expositiones super hierarchiam caelestem S. Dionysii*, cap. 7, 2; PL 122, cols. 184C-185A.

pensamiento porque tal es el ritmo de la realidad. Dos temas directrices de la filosofía neoplatónica, que fueron adaptados al cristianismo por las dos fuentes principales de Escoto, el Pseudo-Dionisio y Máximo el Confesor. Estos dos momentos, al definir la realidad, se presentan como el despliegue mismo de la razón en su estructuración de toda la realidad. No otra cosa es la dialéctica.

### III.4. LA DIVISIÓN DE LA NATURALEZA

La obra *De divisione naturae* o *Periphyseon* es un estudio de la estructura metafísica de la realidad, en la que los dos polos que sustentan dicha estructura son Dios, como principio y fin, y el hombre, como imagen de Dios. Es la puesta en acción del doble movimiento dialéctico, el descendente y el ascendente, aunque del título parezca deducirse que sólo se ocupa de la división. Escoto insiste en varios pasajes en que es imposible concebir la división o el descenso sin el retorno a la unidad: «No hay ninguna división racional... que no pueda ser hecha volver de nuevo, por los mismos grados por los que la división fue multiplicada antes, hasta llegar a aquella unidad que permanece inseparable en sí misma, de la que esta misma división procede primordialmente»<sup>30</sup>. «La procesión de las criaturas y su retorno se presentan simultáneamente a la razón que las induce, de tal manera que parecen inseparables entre sí y nadie puede hablar digna y válidamente de la una de manera absoluta sin hablar de la otra, esto es, de la procesión sin el retorno y la reunión, y a la inversa»<sup>31</sup>. «Como ya hemos dicho, la recta razón no permite tratar de una manera absoluta de la división y olvidar la analítica, sino que exige mirar por la verdad de ambas a la vez»<sup>32</sup>. Como estudio de la realidad, el *Periphyseon* establece el primer momento de la dialéctica, el de la división. Es lo que explica el título de la obra, que se presenta como una consideración de la división de la naturaleza.

<sup>30</sup> «Nulla enim rationabilis divisio est... quae non iterum possit redigi per eosdem gradus, per quos divisio prius fuerat multiplicata, donec perveniat ad illud unum inseparabiliter in seipso manens, ex quo ipsa divisio primordium sumpsit», *Periphyseon*, II, 1; 526A.

<sup>31</sup> «Processio namque creaturarum earundemque redditus ita simul rationi occurunt eas inquirenti, ut a se invicem inseparabiles esse videantur, et nemo de una absolute sine alterius insertione, hoc est, de processione sine reditu et collectione et conversim, dignum quid ratumque potest explanare», *Ibidem*, II, 2; 529A.

<sup>32</sup> «Non enim, ut praediximus, recta ratio de divisione permittit absolute tractare et analyticam intermittere, sed de ambobus connexim veritatem jubet consulere», *Ibidem*, II, 6; 532A.

La naturaleza cuya división se estudia no es una naturaleza cualquiera, sino la naturaleza universal, aquella que responde al concepto más amplio que del término *natura* se puede dar, es decir, la naturaleza entendida como φύσις: «Habiendo pensado frecuentemente y habiendo investigado diligentemente en la medida en que me bastaban mis fuerzas, que la primera y suma división de todas las cosas, que pueden ser percibidas por nuestra mente o que superan su capacidad, es la de aquellas que son y la de aquellas que no son, se me ocurre un vocablo general para expresar a todas ellas, el griego φύσις, que en latín se dice *natura*»<sup>33</sup>. Naturaleza es, pues, el término más apto para designar toda la realidad, comprendiendo en ella tanto las cosas que son, como las que no son, el ser y el no-ser, tanto las que pueden ser conocidas por la mente humana como las que superan su posibilidad de conocerlas. Hay, en consecuencia, una primera división general de la naturaleza: las cosas que son y las que no son. Reaparece y desarrolla la dialéctica del ser y del no-ser. ¿Qué entiende Escoto por estos términos de «que son» y «que no son»?

De este texto se deduce que la perspectiva desde la que Escoto se enfrenta a la naturaleza como término englobante de la realidad es la perspectiva del conocimiento. La división de las cosas es tal en cuanto pensable por el sujeto humano. De ahí que Escoto no pueda aludir al no-ser absoluto; es decir, que las cosas que no son se refieren al no-ser relativo, rechazando, pues, del ámbito de la naturaleza aquello que no es en absoluto. El ser es definido, en esta perspectiva, como todo aquello que puede ser conocido por los sentidos o por el intelecto, mientras que el no-ser que está incluido en el ámbito de la naturaleza es lo que escapa a la percepción de los sentidos y del intelecto.

Para explicitar lo que no es, en este sentido de lo que escapa a nuestra percepción, Escoto señala cinco órdenes de cosas. En primer lugar, al no-ser pertenecen las esencias: Dios, en tanto que trasciende a toda creatura, y las propias esencias de las cosas, en tanto que son incomprensibles por sí mismas, ya que sólo se conocen por sus accidentes, es decir, por su realidad fenoménica. En segundo lugar, las cosas en tanto que son afirmadas del orden inferior son negadas del orden superior, y en tanto que son afirmadas del orden superior son negadas del orden inferior (la afirmación de un ser implica el no-ser de aquello que ese ser no es). En tercer lugar, las cosas

<sup>33</sup> «Saepe mihi cogitanti, diligentiusque quantum vires suppetunt inquirenti, rerum omnium, quae vel animo percipi possunt, vel intentionem ejus superant, primam summamque divisionem esse in ea quae sunt et in ea quae non sunt, horum omnium generale vocabulum occurrit, quod graece φύσις, latine vero *natura* vocitatur», Ibidem, I, praefatio; 441A.

que escapan a nuestros sentidos porque están ocultas en el seno de la naturaleza: las cosas que aún no son, pero que serán. En cuarto lugar, todo aquello que está sometido a la generación y a la corrupción por relación a la eternidad e inmutabilidad de las ideas. Finalmente, el hombre actual que, por el pecado ha perdido la imagen divina, frente al hombre que por la gracia ha recuperado la imagen divina. De estas cinco acepciones en que puede entenderse lo que no es, es evidente que la principal y la que sirve de fundamento a las demás es la primera, hasta el punto de que las otras cuatro no son más que reducciones a ámbitos particulares de la negación primera. Hay, sin embargo, una valoración positiva de la negatividad de las cosas que no son, porque forman parte de la realidad de la φύσις. Y, al admitir la imposibilidad de conocer qué son verdaderamente estas cosas, reconoce la posibilidad de fundar un discurso negativo sobre ellas, que da lugar a la teología negativa.

Definida la naturaleza como lo que engloba al ser y al no-ser, es decir, reconociendo que la realidad está constituida tanto por el ser que nos es desconocido en su verdadera realidad, como por la manifestación o despliegue de ese ser, Escoto pretende dar razón de este despliegue, intenta explicar la manifestación del ser. Y propone una división de la naturaleza, que es expresión de la diversidad de ésta: «Me parece que la naturaleza se divide, por cuatro diferencias, en cuatro especies: la primera es aquella que crea y no es creada; la segunda, la que es creada y crea; la tercera, la que es creada y no crea; la cuarta, la que ni crea ni es creada. Estas cuatro se oponen dos a dos, ya que la tercera se opone a la primera y la cuarta a la segunda»<sup>34</sup>.

Esta visión sintetizadora de la naturaleza es la que nos da el verdadero sentido de la obra de Escoto: ella pretende expresar la existencia de una sola realidad verdadera, la de Dios, de la que todas las cosas surgen y a la que todas retornan, en una cristianización plena del neoplatonismo. Esta verdadera realidad o naturaleza realiza un despliegue de acuerdo con las leyes de la dialéctica en un proceso descendente y ascendente, que parte de la unidad inicial y que vuelve a ella. Todo surge de Dios como principio y todo retorna a Él como fin, puesto que según sostiene Escoto, «el fin de todo movimiento es su propio principio»<sup>35</sup>, precisamente porque toda cosa siempre apetece vol-

<sup>34</sup> «Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere: quarum prima est in eam, quae creat et non creatur; secundam in eam, quae creatur et creat; tertiam in eam, quae creatur et non creat; quartam, quae nec creat nec creatur. Harum vero quattuor binae sibi invicem opponuntur; nam tertia opponitur primae, quarta vero secundae», Ibidem, I, 1; 441B-442A.

<sup>35</sup> «Finis enim totius motus est principium sui», Ibidem, V, 3; 866C.

ver allí de donde procede, en donde hallará término y reposo. La idea fundamental es la de Dios como única realidad absoluta, que se constituye en todas las cosas. Después de su despliegue manifestativo, razón por la que habla de las cosas como *teofanía*, como aparición de Dios, retorna con todas las cosas, esto es, con todas las determinaciones posibles, a sí mismo.

Las especies primera y cuarta designan a Dios en tanto que principio y fin de todo. Esto no quiere decir que haya duplicidad de formas en Dios, sino que la perspectiva desde la que lo considera el hombre es doble: por una parte se nos manifiesta como creador y por otra como término de todas las cosas. Considerado en sí mismo, Dios es una naturaleza simple e indivisible. La segunda y la tercera especies de la naturaleza constituyen el mundo de la creación, los seres que son creados. De ahí la oposición absoluta que hay entre éstas y las otras dos. Ambas son creadas, pero mientras que la segunda todavía es creadora, la tercera ni siquiera lo es. La segunda es creadora porque está constituida por las causas primordiales de todas las cosas, las Ideas divinas, que, en tanto que son pensamiento de Dios, son algo creado. La tercera está constituida por los efectos de estas causas, es decir, por los seres sensibles e inteligibles. Hay aquí, pues, otra dualidad. Pero ahora, en lugar de ser una dualidad de consideración en una misma realidad, se trata de una dualidad objetiva, real, de especies que se unifican en el género común de «creatura».

Con estas oposiciones, diferencias y semejanzas, Escoto reduce las cuatro especies de naturaleza a dos: la primera y cuarta, por una parte, y la segunda y tercera, por otra. Pero, en un nuevo movimiento dialéctico, esta segunda duplicidad a la que ha llegado queda reducida a una, pues estas dos naturalezas resultantes se reunifican en la unidad divina: «Si has unido la creatura al Creador de modo que no entiendas en ella otra cosa mas que a Él mismo, que es el único en verdad –pues nada fuera de Él mismo se dice verdaderamente esencial, porque todas las cosas que proceden de Él no son otra cosa, en cuanto son, que participación de Él mismo, que es el único que subsiste en sí y por sí–, ¿negarás que el Creador y la creatura no son unidad?... Así, pues, dividida como en cuatro formas la totalidad, que contiene a Dios y a la creatura, es reducida de nuevo a un solo individuo, principio, causa y fin»<sup>36</sup>. La realidad manifiesta, fenoménica, se resuelve, en

<sup>36</sup> «Quid, si creaturam Creatori adjunxeris, ita ut nil aliud in ea intelligas, nisi ipsum, qui solus vere est; nil enim extra ipsum vere essentiale dicitur, quia omnia, quae ab eo sunt, nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius, qui a seipso solus per seipsum subsistit: num negabis, Creatorem et creaturam unum esse?... Universitas itaque, quae Deo et creatura continetur, prius in quattuor veluti formas divisa, iterum ad unum individuum, principium quippe causamque finemque, revocatur», Ibidem, II,2; 528B.

definitiva, en la unidad originaria, en el ser que verdaderamente es (*qui solus vere est*).

¿Estamos ante una concepción panteísta de la realidad? Es difícil determinarlo. Textos hay que parecen afirmar de manera clara e insospechable la unidad y compenetración de todo en Dios. Hay otros, no menos claros, que sostienen tajantemente la pluralidad y diversidad de Dios respecto de sus criaturas. Quizá, como estricto sistema filosófico que trata de dar explicación racional de la realidad, el pensamiento de Escoto debe ser considerado como monista, de la misma manera que lo sería el neoplatonismo que le sirve de fundamento. En cambio, como teólogo, es decir, en tanto que considera como creyente la obra de Dios y a Dios mismo, Escoto parece que fue creacionista y, en consecuencia, dualista, insistiendo en la radical y trascendente distinción ontológica entre Dios y los seres.

Cuando estudia a Dios, lo primero que se plantea es cómo el principio de todo, que es objeto de la teología como ciencia suprema, puede ser conocido. Y lo primero que constata, ya en el *De praedestinatione*, es que Dios no puede ser conocido, porque trasciende a todo intelecto y, por tanto, tampoco puede ser expresado, porque el lenguaje humano es incapaz de hablar con propiedad de Dios. En el *Periphyseon* acentúa esta especie de agnosticismo al reconocer la validez de la teología negativa o *apofática*, segundo momento de la teología afirmativa o *catafática*. La teología positiva afirma algo de Dios; la negativa lo niega. Pero la positiva o *catafática* no afirma, sin embargo, que Dios sea cualesquiera de las cosas que son, sino que de Dios sólo se pueden predicar metafóricamente aquellas perfecciones que poseen las cosas en tanto que éstas proceden de él; la negativa o *apofática* niega que tales perfecciones nos puedan dar a conocer la naturaleza de Dios. No hay, pues, oposición entre estas dos formas de teología, sino que ambas se complementan: una afirma ciertas determinaciones en Dios; la otra, señalando la insuficiencia y la limitación de estas determinaciones cuando se aplican a Dios, las lleva al infinito.

Ese agnosticismo, entonces, consiste en que, siendo Dios incomprendible e inefable por ser infinito, el conocimiento que de Él se puede tener, por ser finito este conocimiento, es más negativo que positivo. Ningún atributo puede ser predicado de Dios, porque tales atributos, que son finitos, lo particularizarían, lo harían finito, mientras que Dios está por encima de toda particularidad y de toda finitud. Pero es que, además, puesto que cada nombre que se aplica a las cosas finitas tiene su opuesto, Dios, que carece de opuesto, no puede ser significado por nombres que son entre sí contrarios. Dios, entonces, no está sometido a la contrariedad de la afirmación y de la negación, que concierne a todo ser determinado y, por tanto, finito:

«Cuando llegues a obtener plena luz del razonamiento perfecto, verás con claridad que esas dos (teologías) que parecen contrarias entre sí, no se oponen mutuamente de ningún modo cuando tratan de la naturaleza divina, sino que, al contrario, se armonizan mutuamente por todos los modos en todo. Y para que esto se haga más claro, pongamos algunos ejemplos. La catafática dice: ‘Él es verdad’; la apofática contradice: ‘Él no es verdad’. Aquí parece darse una contradicción, pero mirando las cosas con más atención, no existe ningún conflicto. Porque la afirmación ‘Él es verdad’ no afirma propiamente que la substancia divina sea verdad, sino que puede llamarla con ese nombre por metáfora, trasladándolo de la creatura al creador. Así, a la esencia divina, desnuda y despojada de toda significación propia, la viste con tales nombres. Por su parte, la que dice ‘Él no es verdad’, porque conoce con toda claridad que la naturaleza divina es incomprendible e inefable, no niega que ella sea verdad, sino que niega que se la pueda llamar con propiedad verdad o que lo sea»<sup>37</sup>.

La afirmación es menos eficaz para significar la esencia de Dios que la negación, puesto que aquélla se apoya en las perfecciones de las criaturas, mientras que ésta se dirige por encima de todo lo creado para alcanzar al creador mismo. Por consiguiente, la negación no lo es por defecto sino por exceso. De aquí que cualquier cosa que se diga de Dios debe ser predicada añadiéndole unos términos que son los que mejor expresan su excelencia y los que traducen de manera más exacta el matiz preciso de nuestro conocimiento de Dios: *super* o *plusquam*, términos que, en realidad, manifiestan la superación de la contradicción. Quedan así afirmados los tres momentos de la dialéctica, la tesis o afirmación, la antítesis o negación y la síntesis o integración de los dos momentos anteriores. Si la teología negativa nos dice que Dios es esencia y la negativa corrige esta afirmación manifestando que Dios no es esencia, la superación de la contradicción viene dada por la síntesis que la oposición halla en una tercera expresión en la que se funden

<sup>37</sup> «Nam cum ad perfectae ratiocinationis contuitum perveneris, satis clare considerabis, haec duo, quae videntur inter se esse contraria, nullo modo sibimet opponi, dum circa divinam naturam versantur, sed per omnia in omnibus sibi invicem consentiunt. Et ut hoc aperi- tius fiat, paucis utamur exemplis. Verbi gratia, καταφατική dicit, veritas est; ἀποφατική contradicit, veritas non est. Hic videtur quaedam forma contradictionis; sed dum intentius inspicitur, nulla controversia reperitur. Nam quae dicit veritas est, non affirmat proprię divinam substantiam veritatem esse, sed tali nomine per metaphoram a creatura ad Creatorem vocari posse; nudam siquidem omnię propria significatione relictam divinam essentiam talibus vocabulis vestit. Ea vero, quae dicit veritas non est, merito divinam naturam incomprehensibilem ineffabilemque clare cognoscens, non eam negat esse, sed veritatem nec vocari posse nec esse», Ibidem, I, 14; 461BC.

las dos anteriores: Dios es superesencia. Ésta es la razón por la que Dios no puede caer bajo ninguna de las diez categorías aristotélicas, que son aquellos conceptos de que se sirve nuestro entendimiento para clasificar a los seres que tienen finitud. Por ello de Dios sólo se puede decir que es, pero no se puede afirmar qué es<sup>38</sup>.

El agnosticismo que Escoto había afirmado ya del hombre con respecto a Dios, se extiende ahora incluso al mismo Dios, que no puede conocerse a sí mismo, tesis que Escoto deduce de cuanto ha dicho sobre la realidad de Dios. Porque, en efecto, Dios está más allá del ser, más allá de la esencia, por lo que es infinito y superesencial. Como para Escoto conocer es definir y sólo pueden ser definidas aquellas cosas que están sujetas al espacio y al tiempo, siendo así que Dios está por encima de toda consideración espacio-temporal, Dios no puede conocerse a sí mismo, porque escapa a todo concepto. Dios, entonces, no puede conocer su *quid est* porque no es un *quid*. En otras palabras, Dios sólo podría conocerse como trascendiendo todas las categorías reales y posibles, porque Dios trasciende el ámbito del ser. Es decir, habría que referirse a su conocimiento diciendo: Dios no es un ser cognoscible bajo ninguna de las formas del ser. Por tanto, más que con el ser, Dios coincide con la nada, con el no-ser, con la negación de toda determinación: «Así, pues, ¿cómo la naturaleza divina puede entender qué es, siendo la nada? Pues supera todo lo que es, ya que ni ella misma es ser, sino que todo ser procede de ella, que está por encima de toda esencia y substancia por virtud de su excelencia. O ¿cómo lo infinito puede definirse por sí mismo en algo, o entenderse en algo, al conocerse sobre todo lo finito e infinito, sobre toda finitud e infinitud? Así, pues, Dios desconoce qué es, porque no es un qué; es incomprensible en algo para sí mismo y para todo intelecto»<sup>39</sup>.

Dios, en tanto que infinito, es considerado por Escoto como la simple negación de la realidad de lo finito, como la nada. Ahora bien, en tanto que infinito, Dios es realidad, una realidad de la que no se conoce el qué de su ser. Y como tal realidad, el ser de lo infinito implica la exclusión del «fuera», de «lo otro» de lo infinito. De aquí que Dios sea la razón suprema de todo,

<sup>38</sup> «Cognoscitur non quid est, sed quia est», Ibidem, I, 3; 443C.

<sup>39</sup> «Quomodo igitur divina natura potest intelligere quid sit, cum nihil sit? Superat enim omne quod est, quando nec ipsa est esse, sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam virtute sua excellentiae supereminet. Aut quomodo infinitum potest in aliquo definiri a se ipso, vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum, et finitatem et infinitatem? Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui», Ibidem, II, 28; 589AB.

que sea el ámbito ontológico de toda realidad. Nada existe fuera de él; y, por eso, todo lo que es, es *ex ipso et in ipso et ad ipsum*, deriva de él, permanece en él y tiende a él. Por eso es *principium, medium et finis* de todo lo real.

Dios, pues, es lo infinito que encierra en sí la totalidad de lo real finito; es la unidad que contiene en sí la multiplicidad<sup>40</sup>. El paso de la unidad infinita a la multiplicidad finita es la creación, que debe ser entendida como condición necesaria de una progresiva toma de conciencia de sí mismo por parte de Dios, como un determinarse en su manifestación; expresado en otras palabras, la creación es la teofanía divina, el paso al ser de lo que está más allá del ser. La creación es entendida por Escoto como una *processio*, como un movimiento, como una derivación de aquello que no tiene en sí su razón de ser a partir de aquello que sí posee tal razón de ser. ¿Cómo se realiza?

Uno de los atributos que se pueden aplicar a Dios es el de la inmutabilidad: Dios de ningún modo se mueve; permanece inmutable en sí mismo y no abandona nunca su estabilidad natural. Pero, si Dios es inmutable, ¿cómo se puede hablar de creación, puesto que ésta supone una acción de Dios, sin introducir en Él el movimiento? La respuesta de Escoto es que también Dios es movimiento, como lo prueba, según dice, una de las dos etimologías griegas de su nombre, aquella que, derivando del verbo Θεω, hace que el término 'Dios' signifique «el que corre», lo que implica un movimiento permanente en Dios, que es entendido por Escoto como el propósito de la voluntad divina de hacerse todas las cosas: «No he dicho que Dios se mueva fuera de sí, sino por sí mismo, en sí mismo y hacia sí mismo. Ningún otro movimiento debe ser creído en Él, a no ser el apetito de su voluntad, por el cual quiere hacerse todas las cosas»<sup>41</sup>.

Por querer libremente Dios hacerse todas las cosas, Dios es creador por su voluntad. Pero, además, este crear de Dios ha de entenderse como un crearse a sí mismo; es decir, el *creare* es un *creari*: «Primeramente, cuando se considera a la divina naturaleza crear y ser creada. Pues se crea por sí misma en las causas primordiales, y por esto ella misma se crea, esto es, comienza a aparecer en sus teofanías»<sup>42</sup>. Así, el movimiento en Dios es un *fieri*, un *hacerse*, que no es otra cosa que su manifestarse, el aparecer de Dios

<sup>40</sup> «Deus est enim unum multiplex in seipso», Ibidem, III, 17; 674C.

<sup>41</sup> «Deum moveri non extra se dixi, sed a seipso, in seipso, ad seipsum. Non enim alium motum in eo oportet credi, praeter suæ voluntatis appetitunt, quo vult omnia fieri», Ibidem, I, 12; 453A.

<sup>42</sup> «Primo quidem, quando et creari et creare conspicitur divina natura. Creatur enim a se ipsa in primordialibus causis, ac per hoc seipsam creat, hoc est, in suis theophaniis incipit apparere», Ibidem, III, 23; 689AB.

en sus teofanías. Tal es la creación: la misma manifestación divina, el salir Dios de sí mismo para difundirse a través de todas las cosas. La creación, esa inefable difusión –en término que vuelve a recordar la principal fuente de Escoto–, es entendida como el paso del no-ser al ser. Dios se crea en tanto que se manifiesta. Creación es aparición de lo que no aparecía, manifestación de lo que estaba oculto, definición de lo que era indefinido, determinación de lo antes indeterminado. En suma, la creación no es otra cosa que Dios en su autorrevelación, en la que lo finito viene asumido en la realidad de lo infinito. Dios se crea en la creación y ésta sólo es posterior a Dios en su consideración racional, no en el tiempo, porque, al ser Dios causa de la creación, Dios y creación son coeternos. Y por esto la creación es necesaria, pues, siendo Dios causa, no sería causa si no crease. Por ello, la creación es coeterna con Dios.

¿Qué sentido tiene, entonces, la creación? ¿Por qué Dios necesita crearse? Es decir, ¿por qué precisa manifestarse, aparecer, autorrevelarse? Ya se sabe que Dios tiene ignorancia de sí mismo. Dios necesita crear porque sólo a través de las criaturas, es decir, sólo en sus teofanías, Dios toma conciencia de sí. Dios se conoce en la medida en que, creando, se manifiesta. Tal es el significado profundo de la necesidad divina de crear: Dios quiere conocerse y, para conocerse, ha de crear. La creación es presentada, entonces, como el vehículo por el que Dios mismo toma conocimiento de sí: «Él mismo es desconocido por sí mismo, pero en su forma, que es la razón, comienza a manifestarse para sí mismo y para otros. Pues, ¿cómo sino por sí misma, no desde sí ni desde otro, puede la causa de todas las cosas descubrir qué sea? En verdad, en cierto modo se conoce en sus teofanías»<sup>43</sup>.

La primera creación a que Dios da lugar, su primera manifestación, constituye la segunda forma de la naturaleza, aquella que es creada y crea, y está formada por las causas primordiales de las cosas. Son los prototipos, ideas o formas que están en Dios como sus ideas y son, por ello, Dios mismo. Sin embargo, Dios es superior a ellas en tanto que es creador de las causas y las ha engendrado en el Verbo y con el Verbo.

La tercera especie o forma de la naturaleza, la de las cosas que son creadas y que no crean, constituyen una nueva manifestación divina, el término de la *processio* creadora. Se trata de los efectos contingentes de las causas primordiales, la realidad del universo finito, el mundo de la multiplicidad que

<sup>43</sup> «Ipse per se ipsum incognitus est, sed in sua forma, quae est ratio, et sibi ipsi et aliis apparere incipit. Nam quemadmodum causa omnium per seipsam, nec a seipsa, nec ab alio inveniri potest, quid sit; in suis vero theophaniis quodammodo cognoscitur», *Ibidem*, II, 23; 577B.

deriva de la unidad de esas causas que están en el Verbo de Dios. Toda la realidad no es más que una participación en la esencia divina. Las causas primordiales participan de ella. El universo finito igualmente participa de la esencia divina a través de las causas primordiales. De ahí que el universo sea participación y manifestación de Dios. Hay, entonces, continuidad de naturaleza entre Dios, las causas y las cosas; hay también continuidad de esencia, puesto que Dios es la esencia de todas las cosas<sup>44</sup>, como gusta de repetir Escoto. Tal es, entonces, el sentido que tiene el crearse de Dios: ser la esencia de todo, hacerse la esencia de todas las cosas.

¿Cómo se distingue, entonces, la realidad del universo finito de la realidad de Dios, siendo éste esencia de aquél? Aquí hace intervenir Escoto las categorías de espacio y tiempo, que son como las condiciones *a priori* que hacen posible la multiplicidad y la finitud. El lugar o espacio es el ámbito dentro del cual algo es encerrado por confines determinados. Propio del lugar es aplicarse tanto a las cosas corpóreas como a la realidad incorpórea. De ahí que no se pueda hablar del lugar o espacio como de algo corpóreo, sino más bien como de una determinación ideal en la que están contenidas las cosas. Lo mismo ocurre con el tiempo, que es un concepto unido al de lugar: no se puede entender el espacio sin el tiempo, ni viceversa. Ambos son aquellas determinaciones que hacen que las esencias sean finitas y múltiples. Son los límites que confinan las cosas. La ausencia de lugar y de tiempo implicaría la falta de esos confines y, en consecuencia, la falta de determinación por la que una realidad finita puede existir. Por ello, el ser de todo lo que existe es local y temporal y su conocimiento se realiza mediante la percepción del lugar y del tiempo. Espacio y tiempo son la medida de lo finito y, como determinantes de las esencias, son anteriores a todas las esencias y a todo lo finito. Por consiguiente, finito es aquello que está condicionado en el tiempo y en el lugar; aquello que está determinado y es, por ello, definible, con lo que la definición no es sólo un proceso lógico-formal, sino fundamentalmente ontológico, al ser delimitación de las esencias.

En este mundo limitado y finito hay tres grupos de teofanías establecidas en orden descendente: el mundo de los seres espirituales o inmateriales (los ángeles); el mundo de los seres que participan de la espiritualidad y de la materialidad (el hombre); y, en fin, el mundo de los seres corporales y materiales.

El puesto del hombre es central, porque el hombre participa de los dos extremos de los seres creados: de la naturaleza espiritual y de la naturaleza

<sup>44</sup> «Ipse namque omnium essentia est», Ibidem, I, 3; 443B.

corpórea. Por eso, el hombre posee en sí toda la naturaleza creada y tiene una función de mediador entre toda la realidad, así como de unificador de ella, en tanto que representa la unión de los dos extremos de la naturaleza creada. Ésta es la razón por la que el hombre es considerado por Escoto como un microcosmos, al integrar en su esencia toda la realidad en todos sus aspectos. El hombre comparte el intelecto con los ángeles, la razón como bien suyo propio, el sentido con el animal, la vida con las simientes, porque subsiste en un cuerpo y en un alma.

Esta consideración del hombre le permite afirmar la dignidad que la naturaleza humana posee: ella es imagen de Dios. Por ello realiza una función semejante a la de Dios, pues, así como en Dios se unifican todos los opuestos, así ocurre igualmente en el hombre, que es la conclusión de todo cuanto existe después de Dios. Hay en el hombre una doble estructura de naturaleza: hay un hombre interior, el hombre espiritual; hay un hombre exterior, el hombre sensible. Sin embargo, esta duplicidad no implica dualidad de alma, sino que ésta es única y simple, integrando en su esencia todas las funciones de la vida vegetativa, sensitiva y racional, que han de ser entendidas como diversos movimientos del alma. Y esta unidad del alma, que en su simplicidad integra los dos mundos, es expresión de la nobleza del hombre: si tuviese dos almas, no habría verdadera unificación de toda la realidad creada.

La cuarta forma de la naturaleza no entra, como las otras tres, en el proceso descendente de la creación, puesto que ella es la naturaleza que ni crea ni es creada. No es más que Dios considerado como término final de toda la creación, como el momento en que culmina todo el proceso histórico y cósmico, como el fin hacia el que tienden y aspiran todas las criaturas. Dios es principio y fin de toda la creación, en quien hallará reposo eterno e inmutable toda criatura por su aspiración a retornar a sus causas, que constituyen su ser verdadero. Se trata de un proceso cósmico, que afecta a toda la creación y no sólo al hombre.

Principio y fin son los dos aspectos de una misma ley dialéctica: el movimiento de Dios en su determinación y el movimiento de las cosas determinadas hacia Dios. Para Escoto, este retorno a Dios no es otra cosa que Dios mismo volviendo hacia sí ya determinado, conociéndose, de la misma manera que la creación era Dios mismo que se expandía fuera de sí. Ahora bien, si toda realidad creada retorna a su Creador, ¿se puede decir que haya aniquilación, anulación de las naturalezas creadas en Dios? Para Escoto, la esencia de las cosas es inmutable, por lo que no puede corromperse, ni sufrir aumento ni disminución. Siendo eterna, no puede, por tanto, perecer. Por ello, el retorno final de la criatura a Dios es una potenciación de

su substancia, un cambiar hacia algo mejor: «Claramente veo que el perecer del mundo no es otra cosa que un volver a sus causas y un cambiarse en algo mejor»<sup>45</sup>. Escoto insiste en que tras el retorno de todas las cosas a Dios, habrá una unión, pero una unión en la que no habrá confusión, esto es, una unión en la que cada substancia permanecerá como aquello que es, unida y, al mismo tiempo, distinta de Dios. En el discurso filosófico que sustenta todo el pensamiento erigeniano, el retorno no es otra cosa que la vuelta de Dios a sí mismo pero después de haber adquirido todas las determinaciones en su autorrevelación. En otras palabras, Dios no vuelve a ser una nada sin determinaciones, indefinida, una pura indeterminación, sino un ser totalmente pleno de determinación.

La necesidad de este retorno de todas las cosas a su principio viene dada por la propia estructura ontológica de la realidad, pues las esencias y substancias no pueden perecer y, si no fuera por el retorno, la creación sería sumamente imperfecta con tendencia a la aniquilación, ya que las criaturas, alejándose cada vez más de su fuente, se desvanecerían completamente.

La división de la naturaleza que propone Escoto no ha de ser entendida, pues, como algo referido a cuatro realidades distintas y completamente separadas, sino como una distinción de cuatro momentos, en los que se articula el proceso dialéctico de la única realidad verdadera, la naturaleza divina, cuya esencia, siendo incognoscible, se identifica con el movimiento. Un movimiento que es idéntico a su eterna inmovilidad, pues se trata de un movimiento que es estable y de una estabilidad que es móvil, según repite: «Y, en tanto que se mueve, permanece; y, en tanto que permanece, se mueve; pues es estabilidad móvil y movimiento estable»<sup>46</sup>. «Pues muy verdaderamente se dice de Dios que es movimiento estable y estabilidad móvil»<sup>47</sup>. Que Dios sea a la vez movimiento y quietud, estabilidad y dinamismo implica que en Dios su ser y su hacer son idénticos. Decir que Dios hace el mundo no quiere decir otra cosa sino que Dios es en todas las cosas; decir, por otra parte, que todas las cosas retornan a Dios no es sino afirmar que todas las cosas están en Dios.

De esta manera, las distintas divisiones de la naturaleza no son más que momentos objetivos y necesarios de un despliegue determinante de la única

<sup>45</sup> «Plane perspicio, non aliud esse mundo perire, quam in causas suas redire, et in melius mutari», Ibidem, V, 21; 898C.

<sup>46</sup> «Et dum movetur, stat; et dum stat, movetur; est enim status mobilis, et motus stabilis», Ibidem, III, 4; 633D.

<sup>47</sup> «De Deo siquidem verissime dicitur motus stabilis, et status mobilis», Ibidem, I, 12; 452C.

realidad. Y este despliegue es entendido como una emanación neoplatónica, que es, en definitiva, la última fuente filosófica que sustenta el pensamiento de Escoto. Quiere repensar el neoplatonismo a la luz de la revelación cristiana. Por eso, cuando habla de creación, ésta no puede ser otra cosa que una emanación eterna, necesaria y degradante en cuanto al ser, que consiste en la distribución del ser propio de Dios a las creaturas. La manifiesta necesidad de este proceso creativo, propia de la misma naturaleza divina, entraba en conflicto con la afirmada libertad de Dios para crear. Y esta necesidad se ve reforzada cuando se piensa en que para Escoto el retorno de todas las cosas a Dios exige el rechazo de la condenación eterna y de las penas del infierno, puesto que esto implicaría introducirlos en la misma naturaleza divina. Pero esta interpretación choca con otros textos en que parece afirmar lo contrario.

La solución para resolver las aporías que presenta el pensamiento de Escoto quizá esté en establecer una distinción entre el discurso teológico y el discurso filosófico en su obra. Cuando el irlandés habla como cristiano, no tiene más remedio que sostener la doctrina cristiana de la creación *ex nihilo* y afirmar la radical dualidad entre Dios y la creación. En cambio, cuando habla como filósofo neoplatónico, el desarrollo del pensamiento del que es deudor le lleva a concebir dialécticamente la realidad, de modo que el monismo, si no el panteísmo, ha de ser afirmado en él. Su pensamiento, que ejerció sólo alguna influencia en la Edad Media, preparó, en cierta manera, el desarrollo del idealismo alemán posterior.

# IV

## La filosofía en el siglo XI

### IV.I CULTURA Y SABER EN EL SIGLO X. GERBERTO DE AURILLAC

El siglo X ha sido considerado durante mucho tiempo como una época de regresión cultural y de un escaso nivel en la vida intelectual. Desde que el cardenal Cesare Baronio (1538-1607) lo calificara de plúmbeo, oscuro y de hierro<sup>1</sup>, ésta ha sido la apreciación más común entre los historiadores, especialmente en lo que se refiere al ámbito de las letras y del pensamiento.

Esta apreciación descansa en los factores internos y externos que llevaron a la desintegración de la unidad que Carlomagno había creado en Europa. Como factores internos hay que señalar la propia disgregación del Imperio, con la constitución de pequeñas comunidades políticas con tendencia a la autonomía y el fortalecimiento de algunas dinastías locales; el crecimiento y consolidación del feudalismo; la decadencia de la vida monástica, que dio origen a la reforma de Cluny; y la general degradación global de la iglesia, que motivaría la renovación de Gregorio VII y que fue descrita por un contemporáneo de una manera muy expresiva: «Los ministros de la Iglesia se hartan de carne; andan llenos de orgullo, roídos por la avaricia, debilitados por la voluptuosidad, atormentados por el mal, inflamados de cóleras, divididos por el desorden, alterados por la envidia, muertos bajo la lujuria»<sup>2</sup>. Como factores externos destaca lo que se ha llamado el «segundo asalto contra Europa», realizado por invasores búlgaros, magia-

<sup>1</sup> *Annales ecclesiastici*, Lucca, 1744, t. 15, p. 500.

<sup>2</sup> SAN ODÓN: *Collationes*. Apud A. FLICHE: *L'Europe occidental de 888 à 1125*, en G. GLOTZ: *Histoire générale*, París, 1941, vol. II, p. 591.

res, vikingos y por la presencia musulmana en el sur de Europa. La crisis económica y demográfica producida por la conjunción de estos dos factores se dejó sentir en todos los terrenos, en particular en el cultural.

La consolidación de la monarquía capeta en Francia y la restauración imperial llevada a cabo por la dinastía sajona de los Otones hizo posible que la cultura recuperara paulatinamente el camino que había emprendido antes, hasta el punto de que algunos historiadores se han atrevido a hablar de otro «renacimiento» para significar lo que supuso esta recuperación cultural.

Pero, a decir verdad, el siglo X no fue todo él devastación, ruina, arrasamiento, quemas, incendios y cierre de escuelas. La vida cultural pervivió en algunos centros importantes o se reanudó tras una breve interrupción. Se mantuvieron los progresos carolingios en materia de bibliotecas y técnicas de enseñanza. Los autores estudiados durante el siglo anterior, Marciano Capella, Macrobio y Boecio, continuaron siendo los maestros de este siglo. Incluso aumentó el interés por las ciencias profanas. En el norte de Italia, en Francia y en Alemania diversas escuelas continuaron con sus enseñanzas. Casi todos los monasterios disponían de los medios necesarios para proporcionar una formación elemental a los miembros de la comunidad y a quienes a ellos se dirigían; algunos, incluso, estaban capacitados para proporcionar una enseñanza en disciplinas menos practicadas.

En el plano religioso, el gran hecho histórico del siglo X fue la renovación del monaquismo, fermento de una reforma que se produjo en los siglos siguientes y que se extendió a toda la iglesia. Esta renovación nació en algunos monasterios bajo la influencia de algunos personajes notables y con el apoyo de poderes seculares. Se propagó a partir de la fundación de la abadía de Cluny, llevada a cabo por el conde de Mâcon y duque de Aquitania, gobernada por abades con fuerte personalidad, quienes restablecieron la disciplina monástica en esa abadía y en otros monasterios a los que pronto se propagó el movimiento cluniacense y los dotaron de una organización muy rigurosa. La renovación espiritual promovió, en parte, el renacimiento de los estudios, al menos hacia el interior del claustro. Por otra parte, la restauración del imperio por los otónidas estuvo acompañada por un renacimiento intelectual que pretendió continuar la cultura carolingia, tanto en la corte, como en las escuelas de algunas catedrales, como la de Magdeburgo, Hildesheim, Wurzburg y San Emmeram en Ratisbona, y monasterios, como Reichenau y San Gall, donde el desarrollo de los estudios produjo toda una literatura destinada a la enseñanza, además de traducciones alemanas, realizadas por Notker Labeo, de obras de Marciano Capella, Boecio y Aristóteles, entre otros.

En Francia hay que mencionar el monasterio de Fleury-sur-Loire, donde destacó la labor de su abad, Abbon (+1004), estudiante en las escuelas de Reims, París, Orleans y en Cluny. Sus contemporáneos le consideraron filósofo: «o magne philosoph» lo llama Fulberto de Chartres, mientras que Odolrico de Saint-Martial habla de «Abbo florentissimus philosophus». Se consagró a la enseñanza de la música, la aritmética, la astronomía e impulsó el estudio de la dialéctica y de la gramática. Aunque esta última sólo ocupó un lugar limitado entre sus obras, fue el fundamento de su cultura y representó lo esencial de su actividad escolar. Fruto de su enseñanza de esta disciplina fue su obra *Quaestiones grammaticales*, compuesta en Inglaterra, mientras estuvo en Ramsey, para sus «hermanos ingleses». En ella no sólo exhibe su conocimiento de aspectos teóricos de la lengua latina, sino que también expone los mecanismos de la reflexión intelectual sobre la lengua y un discurso implícito sobre el lugar de la cultura latina y el de las artes liberales y sobre la naturaleza y el papel de la escuela.

El nombre más importante que representó la suma del saber durante el siglo X fue Gerberto de Aurillac (ca. 930-1003). Fue una de las figuras más curiosas y sorprendentes de su época por sus deseos de saber. Monje en Aurillac, viajó con el conde Borrell a Cataluña en el año 967 para estudiar en la escuela episcopal de Vich, con el obispo Attón, y después en la del monasterio de Santa María de Ripoll, dirigido por el abad Oliva, en las que se enseñaba un saber con elementos de la cultura visigoda y árabe, pues, al parecer, allí se hicieron traducciones de obras científicas del árabe al latín; eran centros intelectuales consagrados especialmente a los saberes del *quadrivium* y en contacto con los sabios de la Córdoba musulmana, cuya fama y reputación se había difundido por Cataluña. En esos saberes se formó Gerberto durante su estancia en la Marca Hispánica. Tras pasar por Roma, se trasladó a la escuela de Reims, otro de los centros más importantes del siglo, donde se enseñaban las artes del *trivium*, especialmente la dialéctica a través de textos de Aristóteles, Porfirio y Boecio. Fue abad de Bobbio, arzobispo de Reims y Rávena, y en el año 999 fue elegido Papa con el nombre de Silvestre II, el «Papa del año mil».

Además de hombre de la Iglesia, Gerberto destacó por su conocimiento de las obras profanas y por ser un penetrante conocedor de las artes liberales, en las que adiestró a sus numerosos discípulos. Fue un decidido partidario de la dialéctica, por ser una ciencia no de creación humana, sino inserta en la naturaleza misma de las cosas y sólo descubierta por los sabios en ellas, por lo que la consideró válida para penetrar en los misterios de los dogmas, en la medida de lo posible al hombre. En su obra *De rationali et ratione uti* se plantea una cuestión gramatical de alcance lógico: Si en un

juicio el predicado tiene que ser más universal que el sujeto, entonces, «¿cómo ‘usar de la razón’ se predica de ‘racional’, siendo así que ‘racional’ parece que es más amplio que ‘usar de la razón’?»<sup>3</sup>. Es decir, en la expresión de Porfirio de que racional es el que usa de la razón no se cumple el hecho de que el predicado sea más universal que el sujeto, sino que sucede al contrario, porque no todos los seres racionales usan siempre la razón y no por ello dejan de ser racionales. La solución que propuso Gerberto a esta cuestión fue de índole metafísica: hay que distinguir entre las substancias necesarias y eternas, que son racionales, cuyos predicados están siempre en acto, y las substancias mutables y caducas, que son sensibles, cuyos predicados son accidentales y no están siempre en acto.

En el ámbito científico, Gerberto tuvo amplios conocimientos de astronomía, como las teorías de Ptolomeo sobre el universo, y de matemáticas, en las que empleó el método árabe para multiplicar y dividir rápidamente; aprendió las reglas de cálculo con el ábaco, aunque siguió utilizando las cifras romanas. Y también fue un hombre de acción política, en quien el ejercicio del poder y la práctica filosófica se aunaron en perfecta armonía. Discípulo suyo, muy familiarizado con todos los aspectos del saber de su época, fue Fulberto, fundador de una escuela con una tradición característica, la de Chartres, que habría de adquirir renombre en el siglo XII.

#### IV.2. EL SIGLO XI Y LA FILOSOFÍA. RECUPERACIÓN DE LA DIALÉCTICA

El siglo XI filosófico ha permanecido durante mucho tiempo oculto tras la personalidad del que fue considerado como el único pensador de la época, San Anselmo. Estudios recientes, sin embargo, han mostrado el error de tal apreciación, al haber puesto de manifiesto que este siglo tuvo, desde el punto de vista filosófico, un papel protagonista en la formación y desarrollo del pensamiento posterior. Señaló el comienzo de una renovación cultural, cuyos frutos se recogerían tiempo después, gracias al impulso que Gerberto y sus discípulos dieron a las disciplinas profanas. Se podría incluso hablar, siempre que se entiendan bien los límites de tal afirmación, de la irrupción en el mundo latino de un espíritu ilustrado, de una nueva fe en la razón, de una confiada esperanza en la ciencia.

<sup>3</sup> «Quomodo ergo ‘ratione uti’ praedicatur de ‘rationali’, cum maius esse videatur ‘rationale’ quam ‘ratione uti’?», *De rationali et ratione uti*, PL 139, col. 160A.

Las artes liberales comenzaron poco a poco a adquirir cierta autonomía y dignidad por sí mismas, liberadas de la idea de que sólo servían como medios para la comprensión de las Escrituras. En este cambio tuvieron mucho que ver las dificultades prácticas de la vida organizada, tanto en las comunidades religiosas como en la misma vida civil, que exigían un grado variable de saber que había de ser aplicado. El testimonio de unas cartas de dos hombres ilustrados de Lieja y Colonia prueba cómo estaban preocupados a comienzos del siglo XI por problemas matemáticos y astronómicos: se interesan por resolver una cuestión referente a los ángulos interiores de un triángulo y aluden al astrolabio, un instrumento para medir la altura de los astros que comenzaba a ser conocido en el mundo latino. Pero no fueron estas artes del *quadrivium* las que primero tomaron conciencia de sí, pese a que fueran las más necesitadas desde el punto de vista práctico.

Fue la Dialéctica, estudiada a través de las obras de Boecio, la que primero se independizó, la que primero luchó por sus fueros, precisamente porque era la disciplina que representaba más estrictamente las exigencias de la razón. Su independencia y estructuración como saber autónomo, significó un paso importante en uno de los temas centrales del pensamiento medieval: el de las relaciones entre fe y razón, que, consideradas hasta ese siglo como dos saberes complementarios, comenzaron a partir de ahora a ser vistos como dos campos distintos del saber. La Dialéctica se fue afirmando como una sabiduría racional que podía llegar a situarse junto al saber basado en la autoridad de las Escrituras y de los Padres, incluso a enfrentarse con él. Sus exponentes, los dialécticos, estuvieron animados, en la mayoría de los casos, por una verdadera preocupación científica, iniciando una actitud en la que enraizaría poco después la nueva filosofía y la nueva ciencia procedentes del mundo árabe.

La Dialéctica, en suma, habría de ser la que preparara la recepción de la *ratio*, tal como ésta había sido apreciada en el mundo árabe musulmán y la que permitiera que el término *philosophia* se hiciera corriente en el siglo XII para designar el conjunto de los saberes elaborados por el esfuerzo de la razón humana. En el siglo XI, el empleo del término latino *dialectica* fue común para designar la disciplina que dirige el ejercicio de la razón y discrimina lo verdadero de lo falso: cuando se trata de nombrar el esfuerzo del hombre para conocer con su sola inteligencia, son las palabras *dialectica* y *dialecticus* las que vienen a la pluma de los autores. Por eso, se alzaron las voces de los teólogos contra ella, contra la idea de que la razón podía irrumpir en el templo de la fe, contra un desbocado racionalismo. Inquietos por el esfuerzo racional y profano, los teólogos reprochan al dialéctico olvidar las luces de la ciencia divina y señalan cómo las conclusiones de los dialéc-

ticos no son fáciles de adaptar a los misterios de la potencia divina. Así, a través de la Dialéctica se planteó la querella entre la autoridad y la razón.

En efecto, hacia mediados del siglo es posible encontrar ya huellas evidentes de que en la sociedad latina se estaba produciendo una reflexión sobre la razón. Berengario de Tours (1000-1088) proclamó que la razón vale más que la fe. Cuando Lanfranco de Pavía (1005-1089), un dialéctico moderado, reprochó a Berengario en su *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarii Turonensis Opera* que, abandonando las autoridades sagradas, recurriía a la dialéctica, Berengario le contestó diciéndole: «Proceder según la razón en la percepción de la verdad es incomparablemente superior, porque esto es lo evidente; nadie osará negar algo a no ser por la ceguera de la locura»<sup>4</sup>. La razón es lo que hace al hombre semejante a Dios, y la Dialéctica es el arte de la razón. Por ello, –dice Berengario– el hombre ha de recurrir a la Dialéctica, porque ella se presenta como el ámbito de la verdad: «Lo propio de un gran corazón es recurrir para todo a la dialéctica, porque recurrir a ella es recurrir a la razón; por lo cual quien no recurre a ella, puesto que según la razón ha sido hecho a imagen de Dios, abandona su máximo honor»<sup>5</sup>.

Cuando Berengario propuso su interpretación del dogma eucarístico, se le recriminó ser y pensar como filósofo, por su declaración de atenerse a la evidencia racional en detrimento del misterio, lo que implicó el descrédito de la filosofía. Los ataques contra el uso de la razón, contra los *philosophantes* –entendiendo a éstos como aquellos que en el siglo XI adoptaron una nueva actitud ante los saberes profanos–, menudearon en el ámbito de los llamados «teólogos». «Esforzémonos en probar, con la ayuda de la gracia divina, que ninguna facultad humana es suficiente, por lejos que se extienda, para comprender la sublime grandeza de los sacramentos», decía Adelmán de Lieja<sup>6</sup>, condiscípulo de Berengario en Chartres y Tours.

Pero es que, además, la propia actitud de los antidialécticos anunciaaba el interés que había en el siglo XI por la razón. El mismo Adelmán dio

<sup>4</sup> «Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidentiis res est, sine recordiae cecitate nullus negaverit», BERENGARII TURONENSIS: *De Sacra Coena adversus Lanfrancum*, ad fidem codicis Guelferbytani edidit et notis instruxit Dr. W. H. BEEKENKAMP, Hagae Comitis, Martinus Nijhoff, 1941, XXIII, p. 47.

<sup>5</sup> «Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit», Ibidem.

<sup>6</sup> «Conamur enim, adjuvante divina gratia, ostender quod nulla facultas humana... nequaquam tamen sufficiens sit (quamlibet se extendat) ad comprehendendam altitudinem sacramentorum». *Adelmanni ad Berengarium Epistola*, PL 143, col. 1294 D.

muestras de su preocupación por el alcance de la razón cuando escribía en su carta a Berengario: «Hay muchas cosas que sólo podemos hacer por el sentido, como oír y ver; hay otras, como leer y escribir, que requieren del concurso común del sentido y del intelecto; a la mayoría, en cambio, no puede acercarse nadie por medio del sentido, como la razón de los números, las proporciones de los sonidos y todas aquellas nociones de las cosas incorpóreas, que cualquier intelecto, puro y perfeccionado por el uso, merece percibir... Propongamos como ejemplo el mismo bautismo. Veamos qué puede descubrir ahí el sentido y qué la razón. Preguntado el sentido del tacto, responde que hay algo en estado líquido; si por casualidad está en una vasija, la vista no duda qué clase de líquido es; pero el gusto, aplicado como un tercer testigo, muestra sin titubear que es agua. Posteriormente, a no ser que me equivoque, el sentido no puede cumplir en este asunto su misión. Pero la razón penetra profundamente en el interior y mira atenta y perspicazmente la naturaleza no sensible, esto es, que es móvil y confusa, húmeda substancialmente, fría por naturaleza y que puede convertirse en aire o en tierra, y si acerca de la naturaleza de las aguas puede indagarse alguna otra cosa que conozcamos o ignoremos. Sin embargo, de qué modo el alma es regenerada por el agua y por el espíritu y es otorgado el perdón de los pecados ‘es algo que la razón no puede saber’: de la misma manera que hace poco se enseñaba que el sentido de la carne no puede elevarse a la excelencia de la razón, así ciertamente la razón tampoco puede aspirar a este inescrutable arcano»<sup>7</sup>. Hubo, pues, un reconocimiento del poder de la razón; pero hubo también un aceptar y afirmar que esta razón tiene unos límites naturales: es algo que permanece en la naturaleza de las cosas y que

<sup>7</sup> «Sunt namque multa quae solo sensu corporis agimus, sicut audire et videre; pleraque, sicut legere et scribere, quae communiter sensu cum intellectu administrat; plurima vero, ad quae sensu nullus prorsus accessus esse potest, sicut ad rationem numerorum, ad proportiones sonorum, et omnino ad notiones rerum incorporearum, quae omnia quilibet intellectus, sed purus atque etiam usu limatus percipere meretur... Proponamus itaque baptismum ipsum, et quid ibi sensus, quid ratio deprehendat, videamus. Liquorem esse aliquem, interrogatus tactus pronuntiat; visus, si forte in vase est, quisnam liquor sit addubit; sed gustus, tanquam tertius testis adhibitus, aquam esse incunctanter explorat. Ulterius, nisi fallor, hac in re officium suum sensus non pollicetur. At ratio longe lateque penetrat interiori, naturamque insensibilem perspicaciter intuetur, hoc est, mobilem atque obtusam esse, humidam substancialiter, frigidam naturaliter, in aerem sive in terram converti eam possibile esse: et si quid adhuc aliud, quod novimus aut ignoramus, de natura aquarum indagari potest. Quomodo autem per aquam et spiritum anima regeneretur, peccatorumque remissio tribuatur: sicut sensus carnis paulo ante docebatur non posse ad rationis excellentiam ascendere, ita profecto et minus forsitan valet ratio ad hoc inscrutabile arcanum aspirare». Ibidem, 1294 D - 1296 A.

no puede llegar a lo sobrenatural, al ámbito propio del misterio, de los sacramentos.

El valor y la capacidad de la razón fueron reconocidos por todos. Cuando el más famoso de los antidialécticos, Pedro Damiano (1007-1072), denunciaba una situación factual de la época en que vivía y que le atemorizaba, era porque él mismo se sentía arrastrado por ella: su conciencia le reprochaba la atracción que sobre él ejercía el racionalismo. Hubo, pues, reflexión sobre la razón; una reflexión que se manifestó en la exigencia por parte de algunos autores de que las fuerzas de la razón se probaran en el ámbito del estudio sagrado. Tales fueron los dialécticos, los filósofos del siglo XI.

Este siglo se caracterizó, entonces, por la presencia de conflictos concernientes a la legitimidad de la aplicación de la Dialéctica a las cosas divinas, porque ésta se constituyó en fundamento de un saber racional –no era ya un simple procedimiento del pensar, sino el conocimiento mismo, la obra del razonamiento– que podía llegar a enfrentarse con la sabiduría divina, lo que constituyó un grave peligro para el dogma religioso. Conflictos que no deben entenderse como disputas entre autores, sino como enfrentamiento de distintas concepciones del saber. Lo que los adversarios de la Dialéctica reprochaban no era tanto la concepción de ese arte como mera formalidad en el razonar, sino la pretensión de explicar la realidad con sus implicaciones sobre la limitación de la omnipotencia divina, en el sentido de que el poder divino no puede cambiar la naturaleza de las cosas, porque la razón indica que las esencias de las cosas son permanentes.

El proceso de absorción de la Dialéctica no pudo ser detenido. Por ello, bajo su influencia, el método de discusión teológica y la forma de presentar la especulación teológica sufrieron un cambio profundo, que se comenzó a manifestar a partir de la gran figura, pero no la única como ya se dijo, del siglo: San Anselmo. Durante los años de su formación, el pensamiento estaba dando los primeros pasos para estructurar una nueva edad de la razón en el mundo latino, que se completaría cuando éste se volvió al mundo árabe.

#### IV.3. LA RAZÓN Y SU APLICACIÓN AL CONOCIMIENTO DE DIOS. SAN ANSELMO

El proceso de racionalización filosófica de la doctrina cristiana, que se había iniciado por los dialécticos, fue continuado por el teólogo San Anselmo de Aosta, de Bec o de Canterbury (1033/34-1109), para quien la razón puede explicar esa doctrina ateniéndose únicamente al método dialéctico. Concibió la relación entre lógica y ciencia sagrada de tal manera, que

inauguró los principios de un análisis lógico y filosófico del discurso teológico y estableció las bases para la constitución de la teología como ciencia.

Para comprender el pensamiento anselmiano hay que tener presente que su fuente de inspiración fue San Agustín. Fue agustiniano por doble motivo: porque agustiniano era el carácter propio del pensamiento en la época en que vivió, y porque adoptó una posición mental y espiritual semejante, aunque no idéntica, a la de San Agustín. A diferencia de éste, Anselmo nunca fue consciente de su dedicación a la filosofía; en todas su obras hay una constante declaración de que es un monje cristiano que sólo le interesa Dios; se presenta en ellas como un investigador que desea alcanzar la más profunda comprensión intelectual de Dios.

Así, Dios es la meta que guía su pensamiento. La implicación intelectual de esta orientación viene dada por el hecho de que Dios es la Verdad: «Puesto que creemos que Dios es la Verdad y puesto que decimos que la verdad está en muchas otras cosas, quisiera saber si, siempre que se habla de la verdad, debemos confesar que ella es Dios»<sup>8</sup>. El *De veritate* está consagrado a indagar «qué es la verdad y de qué cosas puede predicarse»<sup>9</sup>. La verdad es eterna, pero no por ello puede decirse que sea Dios, porque la verdad se dice de muchas cosas: la verdad se da en la enunciación, en la opinión, en la voluntad, en la acción, en los sentidos y en las cosas. La verdad se da, pues, en el conocimiento, en la voluntad y en la realidad. La verdad del conocimiento estriba en conocer la cosa tal como es; la verdad de la voluntad consiste en hacer lo que se debe hacer; la verdad de la cosa está en que sea como debe ser. La verdad, por tanto, es una rectitud: «Podemos, pues, si no me engaño, definir la verdad como la rectitud perceptible con la sola mente»<sup>10</sup>. La rectitud se identifica con el deber ser. De esta manera, el ámbito de la ética, configurada por el deber ser, se integra en virtud de ello en el dominio lógico-ontológico como su fundamento.

La rectitud, como deber ser, implica la existencia de un modelo, de una norma en virtud de la cual de una cosa pueda decirse que es como debe ser. Esta norma, esta regla que establece lo que las cosas deben ser, es Dios, la Suprema Verdad: «Dime si debe existir algo distinto de lo que es en la Suma Verdad. —No. —Por tanto, si todas las cosas son lo que

<sup>8</sup> «Quoniam Deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire an ubicumque veritas dicitur, Deum eam esse fateri debeamus», *De veritate*, cap. I.

<sup>9</sup> «Quid sit veritas et in quibus rebus soleat dici», *Ibidem*, praefatio.

<sup>10</sup> «Possumus igitur, nisi fallor, definire quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis», *Ibidem*, cap. XI.

son en ella, sin duda son lo que deben ser. —Verdaderamente son lo que deben. —Pero todo aquello que es lo que debe ser, es recto. —No puede ser de otra manera. —Entonces, todo lo que es, es recto. —Nada más consecuente. —Si, pues, tanto la verdad como la rectitud están en la esencia de las cosas, porque son lo que son en la Suma Verdad, es cierto que la verdad de las cosas es su rectitud»<sup>11</sup>. Dios es, entonces, el punto de partida y el supuesto fundamental en el que descansa todo el pensamiento anselmiano: «Así, pues, Señor Dios mío, eres tan verdadero, que no puedes ser pensado como no ser»<sup>12</sup>.

Es un punto de partida que le viene dado por la fe, porque ésta ha de ser el inicio de todo pensar, como repite varias veces: «Así como el recto orden exige que creamos las cosas impenetrables de la fe cristiana, antes de que nos atrevamos a discutirlas por la razón, así también me parece negligencia el que, después de que hayamos sido confirmados en la fe, no nos apliquemos a comprender lo que creemos»<sup>13</sup>. Este inicio se continúa con la comprensión de lo creído, porque el hombre sólo tiene un modo de contemplar a Dios: por medio de la comprensión intelectual de su fe. Esta comprensión es entendida como el esfuerzo que hace el hombre para elevar su pensamiento hasta comprender. La fe de la que parte Anselmo no es una fe ociosa y pasiva, sino estudiosa y activa: «Señor, no intento penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera la comparo a mi intelecto; pero deseo entender hasta cierto punto tu verdad, que mi corazón cree y ama. Pues no busco entender para creer, sino que creo para entender. Pues esto creo, porque ‘si no creyere, no entendería’»<sup>14</sup>. San Anselmo, a diferencia de San Agustín, que creía para entender y entendía para creer, sólo cree para entender: «Pues nuestra fe ha de ser defendida por la razón contra los impí-

<sup>11</sup> «Sed dic an aliquid debeat aliud esse quam quod est in summa veritate. —Non. —Si ergo omnia hoc sunt quod ibi sunt, sine dubio hoc sunt quod debent. —Vere hoc sunt quod debent. —Quidquid vero est quod debet esse, recte est. —Aliter non potest. —Igitur omne quod est, recte est. —Nihil consequentius. —Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate: certum est veritatem rerum esse rectitudinem», *Ibidem*, cap. VII.

<sup>12</sup> «Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse», *Proslogion*, cap. III.

<sup>13</sup> «Sicut rectus ordo exigit ut profunda christiana fidei prius credamus, quam ea prae-sumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere», *Cur Deus homo*, I, cap. II.

<sup>14</sup> «Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: ‘Nisi credidero, non intelligam’», *Proslogion*, cap. I.

os, no contra aquellos que confiesan alegrarse por llamarse cristianos. Pues es justo exigir de éstos que conserven inalterablemente la promesa hecha en el bautismo, pero se ha de mostrar a aquéllos de modo racional que nos menosprecian de modo irracional. En efecto, el cristiano debe ir por la fe al intelecto, no acceder por el intelecto a la fe, y si no puede entender, no debe dejar de creer»<sup>15</sup>. La fe de San Anselmo es una fe que busca comprender (*fides quaerens intellectum*).

Hay aquí un planteamiento nuevo respecto a la fe y a la razón. La filosofía, el razonar, sólo surge en función de la fe. Lo que a Anselmo le preocupa, por estar comprometido en los debates de su época, es comprender lo que cree e iluminar a los demás en este complicado proceso de intelección de la fe. La dialéctica, suprema expresión de la razón, se debe integrar por ello en el ámbito de la fe: la tarea consiste en aplicar la razón, el ejercicio de la dialéctica, a los principios fundamentales de la fe con el fin de penetrarlos y estudiar sus implicaciones. Propone una meditación racional de las verdades de la fe, porque la razón puede alumbrarlas mediante la argumentación dialéctica, aunque el razonamiento no añada nada a la absoluta certeza de esas verdades. La razón, entonces, no tiene una esfera independiente de la fe; sólo aplica reglas del pensamiento a las verdades de la fe. Nació así la filosofía del dogma, que daría lugar a la teología como ciencia.

¿Qué sentido tiene la aplicación de la razón a la doctrina revelada en el pensamiento anselmiano? El comienzo del capítulo primero del *Monologion* define el programa que Anselmo se proponía, determinando el objeto de reflexión y el método con que abordarlo: «Si alguien ignora, por no haber aprendido o por no haber creído, que hay una naturaleza, superior a todo lo que es, suficiente por sí sola en su eterna beatitud y que produce y da por su propia bondad a todas las otras cosas aquello mismo por lo que son o aquello por lo que son buenas de algún modo, y (si ignora) otras muchas cosas que necesariamente creemos sobre Dios y sobre sus criaturas, pienso que, aunque sea de mediocre entendimiento, puede persuadirse a sí mismo, al menos por la sola razón, de gran parte de estas cosas»<sup>16</sup>. Se ocupa allí de

<sup>15</sup> «Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est non contra eos qui se christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim iuste exigendum est ut cautionem in baptismate factam inconcusse teneant, illis vero rationabiliter ostendendem est quam irrationaliter nos contemnunt. Nam christianus debet per fidem ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet a fide recedere», *Epistola 143 Ad Fulconem episcopum*.

<sup>16</sup> «Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficintem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquo-

Dios, su naturaleza y existencia, de que es suma realidad, plenitud del ser y fuente de toda realidad y perfección, según el método de la *sola ratione*. Un método de la razón que implica la «claridad de la verdad» (*veritatis claritas*) y la «necesidad de la argumentación» (*rationis necessitas*), según informa en el prólogo de la misma obra: «Algunos hermanos me han pedido con frecuencia y con instancias que les ponga por escrito y en forma de meditación ciertas ideas que yo les había comunicado en una conversación familiar sobre el método que se ha de seguir para meditar sobre la esencia divina y otros temas afines a éste. Consultando más bien su deseo que la facilidad de la ejecución o la medida de mis propias fuerzas, me trazaron el plan de mi escrito, pidiéndome que no me apoyase en la autoridad de las Sagradas Escrituras y que expusiera, por medio de un estilo claro y argumentos al alcance de todos, las conclusiones de cada una de nuestras investigaciones; que fuese fiel, en fin, a las reglas de una discusión simple, y que no buscase otra prueba que la que resulta espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón y de la evidencia de la verdad»<sup>17</sup>.

Es la necesidad que surge de la argumentación racional la que muestra la evidencia de la verdad. Por eso introduce al ignorante («si quis ignorat»), porque sólo el que ignora lo que el cristiano cree puede conocer por su razón la verdad de la fe: «Como esto puede hacerse de muchas maneras, estableceré una que, según creo, es la más fácil para él. Puesto que todos desean gozar sólo de aquello que creen bueno, es cosa clara que en algún momento (el ignorante) vuelva el ojo de su mente a investigar aquello de donde viene que sean buenas aquellas mismas cosas que sólo desea porque juzga que son buenas, para que, por tanto, conducido por la razón y acompañado por aquel, llegue razonablemente a aquellas cosas que ignora de manera irracional»<sup>18</sup>.

modo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura quae de Deo sive de eius creatura necessario credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat, puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere», *Monologion*, cap. I.

<sup>17</sup> «Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditationa divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem, hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et *rationis necessitas* breviter cogeret et *veritatis claritas* patenter ostenderet», Ibidem, prólogo.

<sup>18</sup> «Quod cum multis modis facere possit, unum ponam, quem illi aestimo esse promptissimum. Etenim cum omnes frui solis iis appetant quae bona putant: in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae

Estas afirmaciones, que podrían significar una confesión de la superioridad de la razón sobre la fe, no implican sin embargo que Anselmo no establezca esa superioridad o que señale a la razón como punto de partida. Lo confirma el *Proslogion*, donde sostiene que su fin es desvelar la razón de la fe apoyándose en la misma fe: «Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das la inteligencia de la fe, dame cuanto sepas que conviene para que yo entienda que existes, tal como creemos, y que eres lo que creemos»<sup>19</sup>. «Sobre esto mismo y sobre algunas otras cosas escribí el siguiente opúsculo, partiendo de una persona que intenta elevar su mente a la contemplación de Dios y que busca entender aquello que cree»<sup>20</sup>. En el mismo prólogo al *Proslogion* afirma que el *Monologion* no es más que un «ejemplo de meditación sobre la racionalidad de la fe» (*exemplum meditandi de ratione fidei*).

La razón se aplica, entonces, para reflexionar sobre la misma inteligibilidad de la fe; para mostrar cómo las verdades de la fe pueden ser comprendidas de manera racional. La razón, de esta manera, perfecciona la fe, al confirmar la necesidad en la que ésta se sustenta. Se trata, por consiguiente, de un racionalismo, que no es reducción de la fe al ámbito de la razón, sino exigencia interna del mismo acto de fe. Así, contra los dialécticos, Anselmo sostiene que hay que establecerse firmemente en la fe; contra los antidialécticos, asegura que la fe debe comprenderse racionalmente. Sin la fe no se puede entender nada; pero la fe, por sí sola, no es suficiente: requiere una investigación clarificadora por parte de la razón. Una razón que se circumscribe únicamente al círculo de la fe: «Si alguien se digna leer mis dos pequeños opúsculos, es decir, el *Monologion* y el *Proslogion*, que están hechos principalmente para poder probar por razones necesarias y sin la autoridad de la Escritura, aquello que creemos sobre la naturaleza divina y sus personas, además de la Encarnación; si alguien, digo, quisiera leerlos, pienso que encontrará allí sobre esto lo que no podrá desaprobar ni querrá despreciar. Y si en ellos he establecido algo que no haya leído o no se acuerde de haberme leído en otras partes –no como para enseñar lo que nuestros doctores desconocieron o para corregir lo que no expresaron bien, sino para decirlo que quizás silenciaron, lo cual no estará en desacuerdo con

non appetit nisi quia iudicat esse bona, ut deinde ratione ducente et illo prosequente ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat», *Ibidem*, cap. I.

<sup>19</sup> «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus», *Proslogion*, cap. II.

<sup>20</sup> «De hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et querentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum», *Ibidem*, prólogo.

sus palabras, sino de acuerdo con ellas–, lo he establecido –digo– para responder en nombre de nuestra fe contra aquellos que, no queriendo creer lo que no comprenden, se ríen de los creyentes, o para ayudar el piadoso esfuerzo de aquellos que humildemente buscan entender lo que creen firmemente»<sup>21</sup>. La razón trata de hacer comprensible, por necesaria, la verdad de la fe; no se ocupa, en cambio, de hacer surgir, como si fuera algo nuevo, el conocimiento de esa verdad.

La mejor aplicación que Anselmo puede hacer de la razón es ocuparla en el estudio de Dios. A ello consagró sus dos primeras obras, *Monologion* y *Proslogion*. En la primera, Anselmo parte de lo más evidente, el mundo, para fundar su demostración de la existencia de Dios en una metafísica del ser finito, porque Dios es la razón de ser, el fundamento y explicación última del ser finito, cuya existencia se da a partir de otro (*ex alio*), mientras que la existencia divina es por sí misma: «Se sigue, por tanto, que, como todas las cosas que son, son lo que son por la suma naturaleza, y por eso mismo ella es por sí misma, mientras que las otras cosas son por algo distinto, así también todas las cosas que son, son a partir de la misma suma naturaleza, y por ello ella es por sí misma, mientras que las otras cosas son a partir de otro»<sup>22</sup>.

El punto de partida para establecer la existencia divina es, pues, la experiencia que el hombre tiene de los múltiples aspectos que ofrece el mundo finito: bondad, multiplicidad, grandeza y dignidad; y llega a la conclusión de que ha de existir un sumo bien, un sumo ser, creador, inteligente y libre, del que puede decirse que es Dios. Demuestra no que Dios existe, sino que existe un ser tal que por su suma perfección puede ser llamado Dios. Son argumentos que van de lo particular a lo universal, de lo imperfecto a lo perfecto, en los que la participación platónica es el principio que los sus-

<sup>21</sup> «Si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula, *Monologium* scilicet et *Proslogion*, quae ad hoc maxime facta sunt ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praepter Incarnationem necesariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit; si inquam aliquis ea legere voluerit, puto quia et ibi de hoc inveniet quod nec improbare poterit nec contemnere volet. In quibus si aliquid quod alibi aut non legi aut non memini me legisse –non quasi docendo quod doctores nostri nescierunt, aut corrigendo quod non bene dixerunt, sed dicendo forsitan quod tacuerunt, quod tamen ab illorum dictis non discordet sed illis cohaereat–, posui ad respondendum pro fide nostra contra eos, qui nolentes credere quod non intelligent derident credentes, sive ad adiuvandum religiosum studium eorum qui humiliter quaerunt intelligere quod firmissime credunt», *Epistola de Incarnatione Verbi*, cap. VI.

<sup>22</sup> «Consequitur ergo ut quomodo cuncta quae sunt, per summam sunt naturam id quod sunt, et ideo illa est per seipsum, alia vero per aliud, ita omnia quae sunt, sint ex eadem summa natura, et idcirco sit illa ex seipsa, alia autem ex alio», *Monologion*, cap. V.

tenta, si bien la causalidad afirmada por San Anselmo no es sólo la ejemplar, como lo era en San Agustín, sino también eficiente, por ser Dios fuente de todo ser; en ella se apoya metafísicamente la relación entre los dos mundos, el inteligible y el sensible.

En las diversas pruebas que Anselmo propone en el *Monologion* se manifiesta la influencia agustiniana, como reconoce en una de las cartas, la número 47, donde se lee: «En todo este trabajo, tal cual es, mi intención ha sido siempre no afirmar nada que no pareciese poder apoyarse, de una manera indudable, en la autoridad de los cánones o en la de San Agustín, y ahora, después de haber revisado muchas veces este escrito, no veo que haya hecho otra cosa. En efecto, ningún razonamiento, por concluyente que me hubiera parecido, no hubiera logrado inspirarme el atrevimiento de emitir antes que nadie en este opúsculo ciertas ideas que vuestra carta me señala y otras que no ha señalado. San Agustín en su libro *De Trinitate* demuestra lo mismo que yo, desarrollando largamente sus argumentos, hasta el punto de que, encontrando en él las mismas afirmaciones y confiando en su autoridad, no haga más que abreviar la cuestión. No pretendo con esto defender ninguna de mis opiniones ante vos; quiero mostrar únicamente que lo que he dicho, no ha salido de mí, sino de otro»<sup>23</sup>. Los argumentos anselmianos están más elaborados, sin embargo, que los agustinianos. Además, en Agustín se concluye que Dios es la Suma Verdad, fuente y principio de toda verdad, mientras que para Anselmo Dios es el ser subsistente por sí mismo, con lo que el ser es anterior lógicamente a la verdad, aunque sobre ésta descanse el argumento principal.

No son pruebas que concluyan definitivamente, como antes se ha dicho, puesto que a lo más que llegan es a mostrar la existencia de un ser sumamente perfecto al que llamamos Dios. Por la insatisfacción que experimentó Anselmo ante ello, decidió componer una nueva obra en la que un simple y único argumento fuera capaz de convencer al incrédulo de la existencia de Dios. Fue el *Proslogion*, librito en el que describe ese estado de descontento que le llevó a escribirlo: «Después que, cediendo a los ruegos de algunos hermanos, publiqué un cierto opúsculo como ejemplo de meditación de la racionalidad de la fe, para una persona que razona calladamente consigo misma y que investiga lo que no sabe, yo, considerando que aquél estaba entretejido por una concatenación de muchos argumentos, comencé a preguntarme si tal vez no se podría encontrar un solo argumento único, que, para ser probado, no necesitara de ningún otro fuera él

<sup>23</sup> Ad Lanfrancum archiepiscopum Cantuarensem.

mismo, y que él solo fuera suficiente para establecer que Dios existe verdaderamente, que es el sumo bien que no precisa de ningún otro, y del cual necesitan todas las cosas para ser y para ser buenas, y todas aquellas cosas que creemos de la substancia divina»<sup>24</sup>. Movido por ello a una profunda reflexión, dio vueltas a una idea que le permitió alcanzar el argumento y que se le manifestó como una intuición intelectual o iluminación, obtenida tras dudas y vacilaciones que le habían llevado al borde de la desesperación: «Y como me entregara a este pensamiento con frecuencia y aplicación, unas veces me parecía que ya podía comprender lo que buscaba, otras veces que la penetración de la mente huía completamente: finalmente, desesperado, quise dejar de investigar una cosa que sería imposible descubrir. Pero como quisiera excluir de mí profundamente aquel pensamiento, para que no impidiera a mi mente el ocuparse inútilmente de otras cosas en las que yo pudiera obtener resultados, entonces comenzó con cierta impertinencia a imponérseme a mí, que no quería y que me defendía. Cuando cierto día estaba yo fatigado, resistiendo vehementemente su impertinencia, en la misma lucha de mis pensamientos se me mostró aquello de lo que yo desesperaba, de manera que abracé el pensamiento con tanta aplicación como antes solícto lo había rechazado»<sup>25</sup>.

En las palabras iniciales del capítulo primero de la obra, que han sido calificadas como descripción de la situación humana en que nació el argumento, se halla un dato que indica, una vez más, la radical deuda agustiniana que tuvo Anselmo: «¡Ea, pobre hombre! Deja por un momento tus ocupaciones, ocúltate un poco de tus tumultuosos pensamientos. Arroja ahora tus pesadas ocupaciones, deja tus trabajosos quehaceres. Dedícate por algún tiempo a Dios y descansa un instante en Él. Entra en el aposento de

<sup>24</sup> «Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius, tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis, edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi tecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astriendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret», *Proslogion*, prooemium.

<sup>25</sup> «Ad quod cum saepe studiose cogitationem converterem, atque aliquando mihi videretur iam posse capi quod quaerebam, aliquando mentis aciem omnino fugeret: tandem desperans volui cessare velut ab inquisitione rei quam inveniri esset impossibile. Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando ab aliis in quibus proficere possem impedire, penitus a me vellem excludere: tunc magis ac magis nolenti et defendanti se coepit cum importunitate quadam ingerere. Cum igitur quadam die vehementer eius importunitati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam», *Ibidem*.

tu mente, excluye todo menos a Dios y aquellas cosas que te ayuden a buscártelo, y, cerrada la puerta, búscate. ¡Oh corazón mío entero! Di ahora, dile ahora a Dios: «Busco tu rostro, Señor, tu rostro requiero»<sup>26</sup>. La prueba surge de la interioridad, porque sólo en ella puede el hombre encontrar a Dios, que ha dejado su propia imagen en el interior del hombre: «Te confieso, Señor, y te doy las gracias, porque creaste en mí esta imagen tuya, para que te recuerde, te piense y te ame»<sup>27</sup>.

Después de estos preámbulos, Anselmo expone su descubrimiento, la prueba, irrefutable según él, de la existencia de Dios: «Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das la inteligencia de la fe, dame cuanto sepas que es necesario para que yo entienda que tú existes tal como creemos, y que eres lo que creemos. Y ciertamente creemos que tú eres algo mayor que lo cual nada puede pensarse. ¿Y si luego no existe una tal naturaleza, porque *dijo el insipiente en su corazón: no hay Dios* (Ps. 13, 1)? Pero ese mismo insipiente, cuando oye esto mismo que yo digo 'algo mayor que lo cual nada puede pensarse', entiende lo que oye; y lo que entiende está en su pensamiento, aunque no entienda que ello exista. Pues una cosa es que la cosa esté en el intelecto, y otra entender que la cosa existe. Porque, cuando el pintor piensa de antemano lo que ha de hacer, ciertamente lo tiene en el intelecto, pero todavía no entiende que exista lo que todavía no hizo. Sin embargo, cuando ya lo ha pintado, lo tiene en el intelecto y entiende que existe lo que ya ha hecho. El insipiente debe convencerse, pues, de que existe al menos en el intelecto algo mayor que lo cual nada puede pensarse, porque, cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende está en el intelecto. Ciertamente aquello mayor que lo cual nada se puede pensar, no puede existir sólo en el intelecto. Pues si sólo existe en el intelecto, puede pensarse algo que exista también en la realidad, lo cual es mayor. Si, pues, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, sólo existe en el intelecto, entonces aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse como algo. Pero ciertamente esto no puede ser. Por tanto, existe sin ninguna

<sup>26</sup> «Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abiice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distensiones tuas. Vaca aliquantulum Deo, et requiesce aliquantum in eo. Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter Deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum. Dic nunc totum cor meum, dic nunc Deo: Quaero vultum tuum; vultum tuum Domine requiro», Ibidem, cap. I.

<sup>27</sup> «Fateor, Domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem», Ibidem.

duda algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el intelecto como en la realidad»<sup>28</sup>.

Lo primero que se debe considerar es que Anselmo afirma la existencia de la idea de Dios, incluso en el *insipiens*, el ignorante que por afirmar que Dios no existe representa al ateo: hasta éste tiene la idea de Dios para poder negar su existencia. No podría negarla si careciera del concepto de Dios o si no comprendiera lo que significa esa idea.

En segundo lugar, Anselmo define a Dios como «algo mayor que lo cual nada se puede pensar» (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*). Es una mera descripción filosófica de lo que se supone que es Dios. Tenía antecedentes en la filosofía al definirlo así, entre ellos, una vez más, el propio San Agustín. Entonces, lo que Anselmo se propone es mostrar que por el hecho mismo de existir en la mente una cosa (*aliquid*) que responde a esa descripción, también ha de existir en la realidad.

El argumento se mueve en el ámbito de la dialéctica. En la propuesta que hace Anselmo no se ventila tanto la afirmación de la existencia de Dios, sino más bien la prueba de que es imposible negarla si no se quiere llegar al absurdo. La contradicción dialéctica en la que incurre el *insipiens* radica en el hecho de que la negación de la existencia de algo mayor que lo cual nada se puede pensar contiene en sí misma la afirmación de que puede existir algo mayor que lo negado. Expresado en otros términos: el *insipiens* niega que Dios exista, es decir, sostiene que «algo mayor que lo cual nada se puede pensar» no existe en la realidad, pero sí en la mente, puesto que para negar la proposición «Dios existe» ha tenido que pensar la idea de Dios; ésta, por tanto, se da en su pensamiento. Pero al negar la existencia real de lo afirmado en esa proposición, admite implícitamente que puede haber algo

<sup>28</sup> «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor precogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re», Ibidem, cap. II.

mayor que esa idea que tiene de Dios: aquel ser que, además de existir en la mente, existe también en la realidad. Por consiguiente, niega que Dios sea el ser más grande, pero a la vez afirma la existencia de este ser más grande. Lo cual supone caer en el absurdo, porque está diciendo que la proposición «Dios no existe» equivale a «Dios no es Dios». Anselmo reduce al absurdo la posición del ateo.

Hay que pensar, por tanto, un ser tal que no pueda pensarse como no existente. Y ese ser sólo es Dios, definido como antes se ha expuesto. Es decir, se trata de aquel ser cuya misma esencia incluye su existencia, porque por pensarla hay que pensarla como existente. Anselmo, pues, intenta demostrar la existencia de Dios poniendo de relieve la contradicción lógica en la que se incurre al suponer que el ser en cuestión no existe.

Ya en vida tuvo Anselmo la réplica a este argumento, que sería llamado «ontológico» por Kant. El monje Gaunilo rechazó el hecho de que de la definición de una cosa pudiera deducirse su existencia, porque no por pensar la isla perfectísima se puede concluir la realidad de esa isla. Anselmo le contestó afirmando que el ser que define como Dios implica el ser cuya esencia carece de límites, el ser absoluto y total, el ser infinito que supera todas las posibles perfecciones del ser. Mientras que la isla sumamente perfecta de la que habla Gaunilo no es nunca «aquello mayor que lo cual nada se puede pensar», porque esa isla sólo es la idea resultante de combinar todas las perfecciones posibles, en cambio la idea de Dios tal como la concibe Anselmo es la de aquel ser que está más allá de cualquier perfección posible: «En efecto, ¿quién, por ejemplo, no puede pensar esto, incluso si no cree que existe en realidad aquello que piensa, a saber, que si hay algo bueno que tiene principio y fin, mucho mejor será el bien que tenga principio pero no fin; y así como éste es mejor que aquél, así mejor que este otro será aquel que no tenga ni principio ni fin, aun cuando cambiase, pasando del pasado por el presente al futuro; o bien, sea que exista en la realidad de alguna manera o que no exista, será mejor que éste aquel que no necesite de ninguna manera verse obligado a cambiar o moverse? ¿Es que esto no puede ser pensado, o algo mayor que esto puede pensarse? ¿O no es éste uno de aquellos mayor que los cuales se puede pensar algo o conjecturar que es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse?»<sup>29</sup> Pensar que

<sup>29</sup> «Quis enim verbi gratia vel hoc cogitare non potest, etiam si non credat in re esse quod cogitat, scilicet si bonum est aliquid quod initium et finem habet, multo melius esse bonum, quod licet incipiat non tamen desinit; et sicut istud illo melius est, ita isto esse melius illud quod nec finem habet nec initium, etiam si semper de praeterito per praesens transeat ad futurum; et sive sit in re aliquid huiusmodi sive non sit, valde tamen eo melius

Dios existe es pensar su existencia, lo que la convierte en necesaria; la existencia de la isla, por muy perfecta que sea ella, sólo es contingente.

El problema que está implicado en el argumento anselmiano es el de saber si se puede pensar lo absoluto como existente o no. Quien acepte la presencia de Dios en la mente humana, sin necesidad de la experiencia; quien afirme en ella una presencia de lo inteligible, no mediatizada por lo sensible; quien admita, en suma, una teoría platónica del conocimiento, en la que se mantenga el innatismo de las ideas, aceptará la prueba ontológica, que no requiere para nada de la experiencia. Por el contrario, quien sostenga que el hombre sólo alcanza lo inteligible a partir de lo sensible; quien sólo reconozca como único punto de partida del conocimiento humano los datos de la experiencia que nos llegan por el conocimiento sensible; quien, en definitiva, sea aristotélico en su teoría del conocimiento, éste negará la validez del argumento, porque la idea de Dios sólo se obtendrá mientras demuestra su existencia a partir de la experiencia de los distintos aspectos que ofrece el mundo limitado y finito. Esta doble alternativa de aceptación o rechazo se ha visto confirmada a lo largo de la historia del argumento ontológico.

Anselmo estaba convencido de que la necesidad de pensar a Dios se sigue de la mera posibilidad de pensar lo. Posibilidad que es dada por la fe. Por ello, la fe se convierte en la medida y límite de la razón. Como se dijo antes, la verdad de una cosa radica en que sea como debe ser, en que esté conforme con una norma o medida, para lo cual hay que evitar caer en la contradicción. Si se niega la existencia de Dios, se cae en el absurdo, como se ha visto. Sólo afirmando su existencia se supera la contradicción, si es *verdad* que es el ser mayor que el cual nada se puede pensar. Para ser verdadera, toda idea remite a una realidad que le sirve de norma. Sólo existiendo Dios cobra sentido la proposición que lo define.

esse id quod nullo modo indiget vel cogitari mutari vel moveri? An hoc cogitari non potest, aut aliquid hoc maius cogitari potest?», *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* («Apología contra Gaunilo»), VIII.

# V

## La filosofía en el siglo XII

### V.I. CARACTERIZACIÓN GENERAL

Desde la segunda mitad del siglo XI, un amplio pero desigual movimiento de múltiples dimensiones recorrió Europa; afectó a todo Occidente y provocó un nuevo equilibrio social, económico y humano. Tuvo diversas causas, entre las que se han señalado la revolución agrícola, con el aumento de la producción y el progreso de las técnicas de cultivo, que hicieron posible la ampliación de la superficie cultivable y la mejora del rendimiento de ésta; el desarrollo de técnicas artesanales y militares; el incremento del comercio, especialmente entre el Mediterráneo y el Mar del Norte, tanto por tierra como por mar; y, en fin, como consecuencia del factor comercial, el nacimiento de las ciudades y el propio crecimiento urbano, que promovió una forma de vida social y la aparición de nuevas profesiones y oficios, convirtiéndose aquéllas en guía, fermento y motor, especialmente en el orden económico. El resultado de todo ello fue un considerable aumento demográfico y la manifestación de nuevas necesidades.

El progresivo auge que cobraron las ciudades y el desarrollo de nuevas formaciones económicas favorecieron el nacimiento de estructuras sociales diversas y de diferentes formas de percepción de la realidad, que se expresaron en distintas manifestaciones intelectuales y artísticas. Se hizo indispensable, además, un cierto grado de instrucción. Mercaderes y comerciantes, artesanos y arquitectos, jueces y administradores, en fin, laicos y clérigos, todos ellos experimentaron la necesidad de una educación más que rudimentaria. Por esta razón, las más importantes ciudades del siglo XII crearon escuelas en las que se comenzó a impartir una educación cada vez

más laica, que impulsó una renovación de los estudios y despertó el interés por saberes científicos y por los vinculados a la administración, más desligados de los estrictamente religiosos.

La importancia del desarrollo de las ciudades, presentadas por un abad en 1128 como una consecuencia del pecado, debe ser suficientemente ponderada: a partir del siglo XII, Europa comenzó a transformarse política, social, económica y culturalmente. A la vida intelectual se le abrieron nuevas posibilidades que fructificaron poco después: hubo una recuperación de los saberes científicos y filosóficos de la antigüedad. Este fenómeno ha sido caracterizado, no sin razón, como un *renacimiento*, denominación que ha sido tan alabada por una determinada corriente historiográfica como denostada por otra. ¿Hubo en realidad tal renacimiento?

Las recientes investigaciones nos muestran que la Edad Media no fue tan lóbrega, sombría y tenebrosa como algunos han querido y que el Renacimiento propiamente dicho, el de los siglos XV y XVI, fue menos luminoso de lo que hasta hace poco se pensaba. Se sabe también que en el siglo XII hubo menos ruptura con el pasado o, si se quiere mejor, que hubo mayor continuidad de la sospechada. Así, las novedades que el siglo XII vio nacer estuvieron ligadas al pasado inmediato y fueron, de hecho, preparadas por él. La originalidad de ese «renacimiento» no radica tanto en ser un nuevo nacimiento de las letras, del arte y del pensamiento de la antigüedad, sino en haber generado un conjunto de hechos que propiciaron la aparición de nuevos ambientes intelectuales y el acceso de gentes de diversa condición, y no sólo los destinados a la vida religiosa, a la herencia de la cultura clásica. A la recepción de lo hasta entonces pensado se añadía ahora la aportación de otros mundos filosóficos y científicos, representada por los nuevos libros griegos que comenzaron a ser utilizados y por la introducción de la ciencia y la filosofía árabes. Este renacimiento representó el punto de encuentro de dos tradiciones culturales, la elaborada durante casi mil años a partir de elementos procedentes de la cultura clásica, fundamentalmente latina, adaptados a un saber engendrado por la interpretación de la Biblia, y la greco-árabe, constituida por el saber de la antigüedad griega vuelto a pensar en el mundo islámico. El contacto con esta nueva tradición cultural despertó el interés por el saber griego original. El Renacimiento del siglo XII significó, entonces, el descubrimiento y la lenta asimilación de textos científicos y filosóficos, así como los inicios de la fundamentación científica en matemáticas, medicina, astronomía y ciencias de la naturaleza. En el ámbito filosófico, la tensión provocada por la reflexión sobre las relaciones entre fe y razón estalló en una crisis, que se manifestó en la atracción que ejercieron los logros de la razón, capaz de

ampliar los estrechos límites del conocimiento humano hasta ahora reconocidos. Por otro lado, la necesidad de hallar un fundamento filosófico al nuevo saber científico provocó la necesidad de estudiar el método y la clasificación del saber, que culminó más tarde en la afirmación de la autonomía de la filosofía frente a las ciencias religiosas.

Este renacimiento estuvo vinculado, en gran medida, a las escuelas urbanas, donde se produjo un verdadero esfuerzo de profundización de los métodos y de renovación de las técnicas. De aquí que sea preciso, para comprender lo que significó este renacimiento del siglo XII y la renovación producida en la época medieval, adentrarse un poco en lo que la escuela representó. Además de este aspecto, se exponen otras manifestaciones de este siglo, entre las que cabe mencionar la renovada consideración de la naturaleza, el problema de los universales, el nacimiento de la conciencia individual y el inicio de las traducciones del árabe y del griego al latín.

## V.2. LA ESCUELA Y EL INTELECTUAL

Se ha repetido que la gran creación de la Edad Media fue la Universidad, fruto de la intensa actividad intelectual que se desplegó desde el siglo XII. Pero se sabe que la Universidad, como corporación de maestros y estudiantes, sólo apareció a fines del siglo XII y comienzos del siglo siguiente. La *Universitas magistrorum et scholarium*, que disfrutó de gran libertad e independencia respecto de las autoridades políticas y, en algunos casos también eclesiásticas, fue el lógico desarrollo de la verdadera institución creada en el siglo XII, la escuela urbana.

La escasa cultura que la antigüedad tardía había legado en herencia se había refugiado en los monasterios. De aquí partió el impulso que permitió sustituir la antigua cultura greco-latina por otra nueva, de rasgos muy especiales y propios, que creó un sistema de pedagogía de cuya evolución resultarían las diversas formas de organización escolar en la Edad Media.

En el mundo romano, la escuela había tenido una gran importancia, no por lo que añadió a la educación clásica helenística, sino porque a través de ella Roma impuso su ley y su cultura. Tuvo como función principal preparar personas competentes para las tareas del Estado. Eran escuelas que pretendían formar el tipo de hombre necesario para la administración y la política: un *humanista*, un instruido en gramática y retórica. Cicerón y Quintiliano habían propuesto una educación más completa, incluyendo la filosofía y la ciencia, pero a partir del siglo IV la enseñanza romana quedó limitada a su forma literaria nada más.

El Cristianismo, nacido en un mundo helenizado, adoptó la escuela clásica tal como ella existía, sin transformarla profundamente; ello explica la ausencia de escuelas propiamente clericales en los primeros siglos de su difusión. Los vínculos entre la cultura clásica impartida en las escuelas y el cristianismo se hicieron tan estrechos que, cuando desapareció la escuela junto con las estructuras políticas y sociales del Imperio, la Iglesia se constituyó en sucesora de la escuela antigua a fines del siglo V y comienzos del VI. Esta escuela, que había estado ligada a la civilización urbana, no tenía sitio en una sociedad ruralizada como la que ahora se estaba constituyendo.

Sin embargo, la Iglesia ya había producido un tipo de escuela que rechazaba la cultura clásica y que se orientaba en exclusividad a la vida religiosa. Era la escuela *monacal*, creada en Oriente y que se había extendido por Occidente desde el siglo VI; sobrevivió y se convirtió en modelo de las demás organizaciones escolares. Cubrió las necesidades de una cultura «cristiana» y abarcó tres instituciones diferentes: la escuela externa, donde se impartía una educación elemental tanto a los oblatos antes de ser admitidos como monjes como a jóvenes no destinados al claustro; la escuela interna, donde el monje progresaba en el estudio y conocimiento de la Escritura, de la doctrina sagrada y del canto; y la escuela en su sentido más amplio, como lugar en que el monje desarrollaba una actividad intelectual. Por esta escuela la cultura medieval fue monacal hasta que, a fines del siglo XI, aparecieron los primeros movimientos que darían lugar a una cultura clerical ciudadana.

Por influencia de la escuela monacal, la Iglesia creó la escuela *episcopal* o *catedralicia*, en torno al obispo y a menudo dirigida por él. Su fin era formar hombres aptos para desempeñar las funciones de la Iglesia y el ministerio eclesiástico. A partir del siglo IX, algunas de estas escuelas ya habían adquirido un gran renombre, entre ellas las de Laon, Reims, Chartres y Auxerre. También se crearon las escuelas *parroquiales* o *presbiteriales*, consagradas a la enseñanza de las primeras letras, y, vinculadas a las cortes, las escuelas *palatinas*, donde se instruían quienes se consagrarían a ayudar al rey en sus funciones de gobierno.

A fines del siglo XI y comienzos del XII, el monasterio, como lugar tradicional de cultura, seguía conservando sus escuelas, pero sólo admitía a los destinados a pasar su vida dentro de los muros; sus bibliotecas dejaron de enriquecerse y de utilizarse y la vida intelectual no se renovó: seguía limitada a la lectura y estudio de la Biblia y de los Padres de la Iglesia y sus glosas a las Escrituras. Perdió el contacto con las nuevas exigencias de la época y el espíritu de iniciativa y el sentido del progreso pasaron a otras manos. La ciencia que en ellos perduró no fue más que erudición conservadora, enemiga de las peligrosas «novedades» que se comenzaban a introducir. Incluso

algunos monjes llegaron a mantener una actitud de rechazo frente a la sociedad urbana. Los monasterios fueron abandonados en su aislamiento rural.

La herencia de la escuela monacal fue recogida por las escuelas catedralicias. El Papa reformador, Gregorio VII (1073-1085), recordó la obligación de mantener estas escuelas, exigiendo, incluso, que los obispos se preocupasen de la enseñanza de las artes liberales; Alejandro III (Papa entre 1159-1181), generalizando una práctica en vigor desde hacía tiempo, reestructuró los centros docentes de la cristiandad, reguló la *licentia docendi* y fijó la necesidad de que existiera en las catedrales un maestro que se ocupara de la instrucción de los clérigos y de los estudiantes pobres. Pero fue el *Decretum* de Graciano (+ ca. 1160) el que consagró la obligación de los obispos de asignar maestros a las escuelas catedralicias y a otras, con la misión de enseñar los conocimientos de las artes liberales y de la doctrina sagrada. Estas escuelas cobraron gran auge y provocaron la difusión de la cultura entre los laicos, precisamente porque ellas, aunque destinadas a la formación de los canónigos, fueron en realidad escuelas libres, frecuentadas por gentes ajenas a la catedral; estaban dispuestas a acoger a todos aquellos que se interesaran por la vida intelectual y la cultura. Se convirtieron en escuelas urbanas. Y en ellas comenzaron a divulgarse las nuevas fuentes del saber, procedentes de otras culturas ajenas a la cristiana medieval latina.

El siglo XII supuso el inicio de la apropiación de la cultura por un número de gente cada vez mayor. Por influencia de la reforma gregoriana, se empezó a sentir un movimiento que propugnaba un nuevo planteamiento de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual, que inauguraría el proceso de desacralización del mundo. Al eliminar el carácter sagrado del Imperio y de la investidura laica, Gregorio VII actuó, sin quererlo, a favor de la constitución de una sociedad profana autónoma. Las ciencias y las letras tendieron también a secularizarse, a adquirir una legítima autonomía fuera de la «escuela del servicio divino». No se olvide que el siglo XII fue el siglo de los *Goliardos*, grupo de intelectuales que promovieron una cultura laica dentro de la ciudad. La institución de la *licentia docendi* permitió aumentar el número de maestros y el de programas que debían explicarse. Al existir más maestros, cuyo prestigio fue creciendo, disminuyó la importancia de la escuela catedralicia, porque aquéllos se fueron instalando libremente en escuelas urbanas, a las que acudían cada vez más alumnos. Este fenómeno tuvo como consecuencia que a fines de siglo los maestros y los alumnos se asociaran en la *Universitas magistrorum et scholarium*, originando la institución que se convirtió, desde entonces, en el gran centro de estudio y difusión del saber en sus diversos ámbitos: la Universidad.

Fueron los maestros de estas escuelas urbanas los que configuraron un nuevo tipo de personaje, una nueva profesión, la del intelectual, cuya misión principal era el estudio, el pensamiento y la enseñanza de las artes. Claramente expresó Pedro Abelardo la especificidad de este nuevo oficio surgido en las ciudades del siglo XII, cuando afirmó: «Una insopportable pobreza me impulsó entonces a volver a impartir clases, porque no servía para cavar y me daba vergüenza mendigar. Así, pues, recurriendo al arte que yo conocía, me vi obligado al oficio de la lengua en lugar del trabajo manual»<sup>1</sup>. Maestros y estudiantes eran clérigos; estaban ligados a la Iglesia, sometidos a su derecho y beneficiándose de sus privilegios. Sin embargo, no habían recibido las órdenes sagradas; llevaban tonsura y estaban revestidos de hábito eclesiástico; pero la tonsura no comprometía a nada, ni siquiera a hacer carrera dentro de la Iglesia. De hecho, los estudios del *trivium* permitían el acceso a profesiones lucrativas, como el derecho o la medicina. Aunque guardaban el celibato, no se les prohibía el matrimonio; pero si se casaban, se disolvía el estado de clericatura y a los maestros se les privaba del derecho de enseñar: Eloísa argumenta a Abelardo, para no casarse, que el matrimonio le impedirá ejercer la enseñanza. Esto permite suponer que los numerosos estudiantes no tenían una aptitud particular para las funciones religiosas. Sólo eran clérigos por el monopolio que ejercía la Iglesia sobre la cultura. De suyo, el mismo término es revelador: clérigo significa tanto hombre instruido como hombre de Iglesia. Quien se consagraba al estudio, a la enseñanza y a lo que hoy se llaman carreras liberales debía establecerse en la clericatura. Trovadores y juglares, notarios, arquitectos, abogados y médicos: todos ellos eran clérigos; en este sentido, toda la escuela, como luego toda la Universidad, fue clerical. Frente a ellos estaba el *laicus*, el iletrado, el adverso y extraño a la ciencia de las letras, incluso el que no sabe leer. El mismo Abelardo contrapuso las filósofas y mujeres doctas a las seculares y laicas<sup>2</sup>.

El intelectual desarrolló un método de trabajo, que, perfeccionado, se integraría en la docencia universitaria. Fue una adopción de los sistemas empleados en las escuelas romanas de gramática y retórica. Su evolución en las escuelas daría lugar al llamado «método escolástico».

<sup>1</sup> «Tunc autem precipue ad scolarum regimen intolerabilis me compulit paupertas, cum «fodere non valerem et mendicare erubescerem». Ad artem itaque quem noveram recurrens, pro labore manuum ad officium lingue compulsus sum», *Historia calamitatum*, ed. J. MONFRIN, París, J. Vrin, 1978, p. 94, líneas 1109-1113.

<sup>2</sup> «Quod si etiam post philosophas aut litteratas feminas ad saeculares vel laicas venire delectat...», *Theologia Christiana*, II, 105, ed. E. M. BUYTAERT: *Petri Abaelardi opera theologica. II*, Turnholt, Ed. Brepols, 1969, p. 178.

### V.3. HACIA UNA BÚSQUEDA DEL SABER FILOSÓFICO. MÉTODOS Y CONTENIDO DE LA ENSEÑANZA

Por la técnica docente y las formas en que se expresó, el pensamiento medieval fue escolar o *escolástico*. La *escolástica*, como método de enseñanza, se inició en el siglo XI. El término *scholasticus* se usaba, junto con los de *capiscola* y *magister scholae*, para designar al maestro de una escuela; como era él quien enseñaba dialéctica, la más elevada de las ciencias profanas, el término referido a la persona pasó a designar la cosa: la *escolástica* fue, al principio, la ciencia y el método de razonamiento. Después se amplió el sentido y se llamó *escolástica* a toda la filosofía religiosa de la Edad Media, que hizo de la dialéctica el instrumento esencial de su investigación y de su método. Por medio de éste se pretendía acceder a la comprensión del misterio divino, evitando todo lo de vago y subjetivo que podía haber en los comentarios bíblicos tradicionales. La teología se constituyó en disciplina autónoma con Pedro Abelardo, recurriendo al razonamiento lógico y a la dialéctica. El objeto del conocimiento fue siempre Dios, pero ahora se buscó no a través de efusiones sentimentales, sino mediante la razón natural. La Escritura no se excluye del campo de reflexión; al contrario, fue puesta en el mismo plano que los autores paganos. Incluso en algunos ambientes intelectuales prevalecía la idea de que era posible enunciar las principales verdades del cristianismo, comprendidos los misterios, utilizando conceptos y métodos de la filosofía pagana. San Bernardo acusó a Abelardo de rebajar las verdades reveladas al nivel de las verdades humanas. Tras San Anselmo y con Pedro Abelardo, la teología se apartó de la *sacra pagina*, del comentario espiritual. Desde este momento, hubo una teología escolástica, especulación racional sobre el hecho revelado, y una teología mística, anclada en la meditación de la Escritura, que rechazaba privilegiar la reflexión intelectual como medio de acceso al conocimiento de Dios.

El método escolástico refleja en gran medida las formas de la enseñanza oral. Por eso se caracterizó fundamentalmente por los procedimientos escolares. Se iniciaban con la *lectio*, la «lectura» comentada de los textos que eran considerados autoridad, articulada en tres niveles de profundidad hermenéutica (*littera, sensus, sententia*). La enseñanza se basaba en la lectura y explicación de un texto. Enseñar era «leer» en su sentido más técnico. En primer lugar, se entendía del libro por excelencia, la *Biblia*; posteriormente se amplió a otros textos, primero religiosos y luego profanos.

En el curso del trabajo de lectura de un texto, el lector se encontraba con una palabra oscura, con un pensamiento difícil, o –lo más frecuente– con diversidad de sentencias, a veces contradictorias, sobre un pasaje del

texto, que necesitaban de una confrontación entre ellas, para sopesar su valor y poder elegir con el fin de establecer una decisión. Así nació la *quaestio*. Fue Abelardo quien observó el nacimiento de este nuevo método al comparar las sentencias de los Padres, en el *Sic et Non*: «Del desacuerdo que parece haber entre algunas [de las sentencias distintas de los Santos Padres] se produce la cuestión»<sup>3</sup>. Gilberto Porreta señaló cómo la *quaestio* nace del conflicto de las opiniones en oposición, en cuanto que ambas tienen un fundamento de verdad: «La cuestión consta de la afirmación y de su negación contradictoria... Y como parece que ambas partes tienen argumentos de verdad, la cuestión surge»<sup>4</sup>. La *quaestio*, por tanto, no es sino la puesta en juego del método dialéctico, tratando, en línea con el pensamiento aristotélico, de obtener una respuesta precisa a una cuestión bien formulada. Y en el planteamiento de la *quaestio* es decisivo el quehacer del maestro, pues para optar entre las diversas sentencias se requiere una propuesta del maestro, con lo que éste se sitúa en el mismo nivel que las autoridades aducidas, asumiendo la responsabilidad de una decisión doctrinal. Así aparece la autoridad de los «maestros» (*magistri*), al poder decidir las cuestiones planteadas.

La elaboración de los diversos pasos en que se articulaban las *quaestiones* dio lugar a la *disputatio*, la discusión, en la que se consolidó el método dialéctico, sometiéndose a las reglas de la lógica aristotélica, ordenando el material de las sentencias de las autoridades y teniendo lugar una participación más directa y personal en la investigación del saber. Las *disputationes* se constituyeron en género autónomo e independiente de las *lectiones* y llegaron a estar sujetas a una disciplina y a una organización estatutaria. Las *disputationes* eran «ordinarias», aquellas que tenían lugar con cierta frecuencia y que versaban sobre cuestiones suscitadas por la lectura de los textos, o solemnes, las que se celebraban en épocas señaladas del año, dos o tres veces a lo largo del curso, y en presencia de todos los maestros y alumnos de una Universidad, versando sobre «cualquier cosa» (*de quolibet*). Fueron estas dos formas las que dieron lugar a clases distintas de escritos, las *Quaestiones disputatae*, fruto de los debates ordinarios, y las *Quaestiones quodlibetales*, resultado de las disputaciones solemnes.

La escolástica fue un método que provenía de la dialéctica de escuela. Fue, en su primera etapa, el establecimiento de una problemática; después

<sup>3</sup> «Aliqua [diversa sanctorum Patrum dicta] ex disonantia quam habere videntur, quaestitionem contrahentia», *Sic et non*, PL 158, col. 1349.

<sup>4</sup> «Ex affirmatione et eius contradictione negatione quaestio constat ... Cuius vero utraque pars argumenta veritatis habere videtur, quaestio est», *De Trinitate*, PL 64, col. 1258 D.

se convirtió en un debate, en el que frente al argumento de autoridad se recurrió al razonamiento. El racionalismo que propugnó debe ser entendido no como la afirmación de la razón humana frente a la verdad de la revelación, sino como un procedimiento de demostración, que concedía a los procesos racionales del pensamiento una importancia cada vez mayor, que tenía como fin la misma revelación, frente al método contemplativo e intuitivo de los místicos. No sólo se renovó el método de enseñanza, sino que también varió profundamente el propio programa de estudios, puesto que se reivindicó una vida intelectual más avanzada. Así, el abad Felipe de Harvengt (+ 1182), que profesaba gran admiración por las escuelas de París, sostenía que los clérigos, además de la Sagrada Escritura, a la que deben prepararse por el estudio de las artes liberales, habían de adquirir y cultivar la ciencia, puesto que ciencia y fervor no se oponen<sup>5</sup>. Y el programa escolar que los Maestros de la Edad Media habían transmitido, estrechamente ligado a las artes liberales, se fue quedando pequeño y se sintió la necesidad de ampliarlo, especialmente después de que comenzaran a conocerse los nuevos textos que se iban difundiendo por Europa.

Hay varios testimonios que manifiestan la variación en el contenido de la enseñanza. Así, en la escuela creada en torno a la catedral de Chartres la enseñanza había estado centrada hasta el siglo XI en el esquema tradicional: las siete artes liberales y el estudio y profundización de la Escritura. En la primera mitad del siglo XII el programa de estudios incluía ya, además, algunas artes particulares, como la medicina y las ciencias naturales, la cosmología como interpretación natural del universo, que permaneció como uno de los rasgos distintivos de esta Escuela a lo largo del siglo. La dialéctica comprendía también la *logica nova*, el conjunto completo del *Organon* aristotélico, tal como establecía el *Eptateuchon* de Thierry de Chartres (+ ca. 1155).

En cambio, una obra anterior ya había ofrecido un nuevo planteamiento de la sabiduría humana, el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor (+ 1141), especie de enciclopedia de las artes, las ciencias y las técnicas. En ella Hugo expone su propia división del saber, inspirado en parte en la división boeciana de la filosofía: artes teóricas, artes prácticas, artes mecánicas y la lógica. La teórica se divide en teología, que trata de las substancias invisibles; física, que se ocupa de las causas de las cosas visibles; y matemáticas,

<sup>5</sup> «Debet ergo clericus hoc primum et praecipuum habere propositum voluntatis ut vacare appetat inquirendae et scientiae studio veritatis», *De institutione clericorum*, PL 203, col. 158.

que tienen como objeto las formas visibles de las cosas. La práctica se divide en individual, que enseña cómo hay que fundar la vida en las costumbres honestas y en las virtudes; privada, que da a conocer cómo se han de comportar los miembros de la familia; y pública, que muestra cómo hay que gobernar pueblos y naciones. Las ciencias mecánicas, que responden a las necesidades de la vida, se dividen en siete partes: fabricación de la lana, armamento, navegación, agricultura, caza, medicina y teatro. Finalmente, la lógica se divide en gramática y arte del razonamiento.

El libro *Disciplina clericalis*, escrito por el judío aragonés Moisés Sefardí, convertido al cristianismo con el nombre de Pedro Alfonso (+ ca. 1140), establecía las siguientes artes: dialéctica o lógica, aritmética, geometría, medicina (*phisica*), música, astronomía y la última la nigromancia, filosofía o gramática, según unos u otros filósofos<sup>6</sup>.

Esta nueva estructuración del conocimiento representa ya una búsqueda del saber filosófico como integrado por saberes distintos de los tradicionales, incorporados todos ellos como vías de acceso a la sabiduría. Reconoce la importancia de la ética como disciplina filosófica. Y describe la jerarquización que ha de darse en esta búsqueda, puesto que la filosofía sólo se conseguirá según una cierta disposición, que el propio Hugo señala: «A propósito de estas cuatro partes de la filosofía, éste es el orden que se ha de observar: primero se establecerá la lógica; segundo, la ética; tercero, la teórica; cuarto, la mecánica. En efecto, primero se ha de procurar la elocuencia; después, como dice Sócrates en la *Ética*, se ha de purificar el ojo del corazón por el estudio de la virtud, para que, a continuación, en la teórica se pueda ser perspicaz en la búsqueda de la verdad; sigue a continuación la mecánica, que por sí misma es ineficaz de cualquier modo, a no ser que se sostenga en la razón de las precedentes»<sup>7</sup>. La filosofía, constituida por estas

<sup>6</sup> «He sunt artes: dialectica, arithmeticā, geometria, phisica, musica, astronomia. De septima vero diverse plurimorum sunt sentencie quenam sit. Philosophi qui prophecias non sectantur, aiunt nigromanciam esse septimam. Aliqui ex illis videlicet qui propheciis et philosophie credunt, volunt esse scienciam que res naturales vel elementa mundana precellit. Quidam qui philosophie non student, grammaticam esse affirmant», *Disciplina clericalis*, introducción y notas de María Jesús LACARRA, traducción de Esperanza DUCAY, versión española con texto latino, Zaragoza, Guara Editorial, 1980, trad. en p. 54, texto latino en p. 117.

<sup>7</sup> «In his quattuor partibus philosophiae talis ordo in doctrina servari debet, ut prima ponatur logica, secunda ethica, tertia theoretica, quarta mechanica. Primum etiam comparanda est eloquentia, deinde, ut ait Socrates in Ethica, per studium virtutis oculus cordis mundandus est, ut deinde in theoretica ad investigationem veritatis perspicax esse possit. Novissime mechanica sequitur, quae per se omni modo inefficax est, nisi ratione praecedentium fulciatur», *Didascalicon*, VI, 14; PL 176, col. 810.

cuatro artes, se organiza con el fin de alcanzar la sabiduría, pero revela el triunfo de la razón humana al incluir las artes mecánicas como una de sus partes, puesto que la obra del artesano, que es una imitación de la naturaleza, consiste en reunir lo que está separado o en separar lo que está unido, lo que implica un conocimiento racional y científico de la naturaleza.

La filosofía, identificada ahora con las artes liberales y las mecánicas, esboza infinitas posibilidades en la utilización del conocimiento, que, en el siglo siguiente, serían explicitadas por Roger Bacon: si se sabe cómo actúa la naturaleza, será ilimitada la capacidad de modificarla. Esto tuvo diversas consecuencias prácticas: la invención de la manivela y el perfeccionamiento en los mecanismos de transmisión del movimiento, en mecánica; el desarrollo de la arquitectura; el aumento de tratados de química práctica; nuevas observaciones en botánica; un gran avance en medicina.

El cambio realizado en los estudios durante el siglo XII queda reflejado, en el ámbito de la ciencia, en el hecho de que a comienzos del siglo la cultura científica se limitaba a los compendios de san Isidoro y el venerable Beda y a escasos fragmentos conservados de la cultura latina; en cambio, a fines del siglo gran parte de la ciencia griega y árabe era conocida en toda Europa. En el ámbito filosófico, la renovación de los estudios se produjo por el progresivo conocimiento de las obras de Aristóteles y de algunos filósofos árabes. El renacimiento del siglo XII se debió, en gran medida, a las traducciones de textos griegos y árabes.

#### V.4. TRADUCCIONES AL LATÍN Y CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS

Aunque el primer traductor medieval de textos griegos fue Juan Escoto Erígena, sus versiones se limitaron a algunos Padres de la Iglesia y escritores religiosos, como el Pseudo-Dionisio, Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor. Ni Platón ni Aristóteles ni las obras de otros filósofos y científicos griegos habían llegado a ser conocidos. Hubo que esperar tres siglos para que, por el contacto que se había ido produciendo entre la Europa cristiana y el mundo islámico, se pudieran conocer textos de ciencia y de filosofía griegos y árabes.

Por los testimonios que se han conservado, el contacto del Islam con la Cristiandad latina comenzó poco después de la presencia de los árabes en la Península Ibérica, a mediados del siglo VIII. Desde entonces, aunque las fuentes historiográficas poco digan, se inició un diálogo entre ambas civilizaciones que no cesaría hasta bien entrada la modernidad. Las primeras huellas de la influencia islámica se ejercieron, al parecer, en algunas de las

herejías que surgieron en la Península durante el siglo VIII, en especial el adopcionismo de Elipando de Toledo y Félix de Urgel, que se presentó como un intento racionalista de explicar el dogma, proyecto muy cercano, al menos en apariencia, a la doctrina musulmana. Los testimonios de Álvaro de Córdoba en su *Indiculus luminosus* o de Eulogio de Córdoba en su *Memorialis sanctorum libri tres* ponen en evidencia el hechizo ejercido por la primaria cultura arábigo-andaluza sobre el cristianismo hispano.

Durante los siglos IX y X se iniciaron formalmente los contactos culturales entre árabes y europeos, al estar interesados éstos en recibir los conocimientos científicos que aquéllos estaban introduciendo y desarrollando en al-Andalus. Y, aunque sabemos aún muy poco de estas relaciones iniciales, inciertas en muchos casos, se puede decir que con ellas se entablaron unas comunicaciones que más tarde habrían de fructificar positivamente. Este inicial diálogo del Cristianismo medieval con la cultura musulmana se paralizó durante la primera mitad del siglo XI. En su segunda mitad aparecieron los iniciadores del gran movimiento de traducción que ocuparía al siglo siguiente: Constantino el Africano y Alfano de Salerno. Ahora fue otra ciencia la que prevaleció: la medicina. Y con ella se introdujeron algunos elementos filosóficos que influyeron sobre los primeros maestros del siglo XII, especialmente los vinculados a la Escuela de Chartres.

El esfuerzo que siguió se tradujo en la tarea de versión de obras del árabe y del griego al latín. Respondió a tres tipos de preocupaciones: inquietudes científicas, intereses religiosos y preocupaciones filosóficas.

En primer lugar, el interés científico. La Edad Media tuvo como programa de estudio el propuesto por San Agustín: las artes liberales, encaminadas a la lectura y comprensión de los textos revelados. Desde la época carolingia, los latinos disponían de suficientes materiales para el estudio, conocimiento y profundización de las artes del *trivium*; en cambio, el *quadrivium* había de limitarse a los compendios citados de Boecio, Casiodoro e Isidoro de Sevilla. Era necesaria entonces una tarea de búsqueda y recopilación de obras que contribuyeran al desarrollo de las artes matemáticas. De ahí que obras de astronomía, aritmética, geometría, así como de otras disciplinas científicas como la óptica, alquimia, farmacología o medicina, fueran vertidas al latín desde finales del siglo XI y principios del XII.

Una segunda preocupación fue la apologética, al pensarse que un diálogo verbal podía ser más eficaz que el de las armas o el de la incomprensión. Se tradujeron el Corán, primero al latín y luego a distintas lenguas romances, y otros textos religiosos. Impulsó esta inquietud por la esfera religiosa el abad de Cluny, Pedro el Venerable, deseoso de procurar al cristiano un

conocimiento de obras básicas sobre la religión musulmana, en la creencia de que los «sarracenos» son hombres inteligentes y doctos, cuyas bibliotecas están llenas de libros sobre las artes liberales y el estudio de la naturaleza, de cuyo saber los cristianos han de apropiarse.

Finalmente, el interés estrictamente filosófico no apareció hasta la segunda mitad del siglo, según se desprende de un atento examen de los documentos publicados, puesto que el período de traducciones en Toledo comenzó con posterioridad al episcopado de Raimundo. Destacaron como traductores notables Domingo Gundisalvo y Gerardo de Cremona. Fue entonces cuando se tradujeron las obras de los más importantes filósofos árabes, con la única excepción de Averroes, que no comenzó a ser conocido en la Europa cristiana hasta el siglo siguiente.

¿Cuáles fueron las razones que movieron a los latinos a interesarse por los textos filosóficos árabes y griegos y requerir su lectura? Es decir, ¿por qué en un momento dado del siglo XII, y no antes, los cristianos medievales se vieron en la necesidad de traducir *determinados* escritos filosóficos y no otros? ¿Por qué hubieron de acudir a la filosofía árabe y aceptar algunas de sus más importantes doctrinas? Se puede comprender fácilmente la necesidad de disponer de textos científicos y también, por qué no, de escritos de tipo religioso. Pero no se ve tan clara la necesidad de las obras filosóficas. ¿Qué parte o aspecto de la filosofía despertó la atención de los latinos? ¿Se trató de temas vinculados con la ciencia? ¿Fueron cuestiones que sólo tenían que ver con los temas asociados a la religión? ¿Se interesaron los cristianos precisamente por esas cuestiones en la medida en que los musulmanes las habían resuelto más o menos satisfactoriamente a través de la filosofía, y su solución les podía servir, porque era la que estaban buscando?

La respuesta podría estar quizás en la búsqueda por los latinos del ámbito propio de la razón, de aquella región donde se da la verdad de la ciencia. El interés por el aspecto filosófico apareció sólo después del conocimiento de la ciencia. Conocida y desarrollada ésta, no podía dejar de plantearse la cuestión del fundamento de la racionalidad de esa ciencia. En este punto podría radicar la verdadera originalidad del Renacimiento del siglo XII: en que hubo una ruptura radical con la actitud que ante la ciencia se había mantenido anteriormente, ruptura que tuvo como una de sus consecuencias más importantes la nueva manera de considerar y estudiar la naturaleza. De aquí ese interés por los textos en que se tratará la cuestión del conocimiento de la verdad –de esa verdad científica–, del fundamento epistemológico de este conocimiento, es decir, por los tratados sobre el alma y el intelecto; de ahí también la importancia de las obras sobre cuestiones físicas y metafísicas, en las que se planteaba –y resolvía a su

manera— el fundamento último de la realidad. Porque el hecho mismo de que se tradujeran determinados textos —los que interesaban— y no otros cualesquiera implica un gran conocimiento de la cultura árabe y musulmana en general y de su filosofía en particular. Fue este conocimiento, y los propios temas que preocupaban, los que determinaron el criterio de selección de los textos que habían de procurarse. Y estuvo preparado por el movimiento racional propiciado por los Dialécticos del siglo XI.

Los latinos medievales se vieron obligados a buscar una fundamentación de la racionalidad a la que necesariamente se veían expuestos, tanto por la creciente importancia concedida a la razón, como por la exigencia de la verdad científica, poco ha descubierta. Y se volcaron hacia el mundo árabe, donde encontraron que para los filósofos musulmanes la razón es camino paralelo, pero independiente, al de la revelación. Las obras de éstos aportaron un nuevo espíritu de independencia de los ámbitos de la razón y de la fe, que se reflejaría en la posterior secularización del saber filosófico, al independizarse éste del saber teológico. Así, un primer ámbito de influencia y de proyección de las obras traducidas se ejerció en la consideración de las relaciones entre fe y razón.

Esta cuestión les llevó a plantearse el problema del conocimiento de la verdad. Si la razón era considerada como la fuente del conocimiento de la verdad, en una línea que, platónica en el fondo, tenía mucho que ver con la doctrina aristotélica, ¿cómo compaginar su lectura con la interpretación de la iluminación agustiniana, de raíz estrictamente platónica? Surgió así el empeño por los tratados sobre el alma y el intelecto y se trató de dilucidar las teorías aristotélicas del *De anima*. Empeño en el que concurrieron también dos hechos: los conocimientos que los médicos latinos tuvieron del *Canon de medicina* y del *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ambos de Avicena, y el predominio del pensamiento platónico-agustiniano en los círculos filosóficos del XII.

Vinculado al problema del conocimiento está el del ser. El mundo medieval, hasta el siglo XII, carecía de un bagaje intelectual completo sobre la doctrina metafísica. Las escasas especulaciones que habían desarrollado no eran más que ecos lejanos del neoplatonismo, y las reflexiones boecianas sobre el *esse* y el *id quod est* apenas podían fundar una ontología. El desconocimiento de la obra aristotélica impidió una reflexión profunda sobre la estructura misma de lo real. Y, sin embargo, la indagación metafísica se había ejercido a la sombra del problema de los universales y también había sido planteada por la cuestión de las relaciones entre Creador y creatura. La reflexión de Gilberto Porreta, a partir de la meditación boeciana y del planteamiento del problema de los universales en su vertiente semán-

tica, preparó el camino para recibir las doctrinas metafísicas elaboradas en el mundo musulmán. Se añadió a ello el conocimiento de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, que ofrecieron nuevos planteamientos a las cuestiones del fundamento último y del origen de la realidad. Sin embargo, la solución propuesta por Aristóteles, divergente y aun contraria a la doctrina religiosa, hizo que se necesitaran de forma más acuciante unas interpretaciones que permitieran explicar y desentrañar el sentido del texto aristotélico de manera más o menos acorde con el dogma religioso. El reconocimiento por parte de algunos filósofos árabes de la existencia como un aspecto constituyente del ser, distinto de la esencia y concebido aparte de ella, favoreció la explicación del relato de la creación y permitió que las doctrinas físicas y metafísicas del Aristóteles fueran estudiadas y aceptadas, modificadas o rechazadas por los latinos, dando lugar a la elaboración y desenvolvimiento de nuevas formas del pensar filosófico, que fructificarían a lo largo del siglo XIII.

#### V.5. RENOVADA CONSIDERACIÓN DE LA NATURALEZA

La primera oleada de textos nuevos, disponibles para los latinos desde finales del siglo XI y comienzos del XII, estuvo compuesta por obras de matemáticas, medicina, astronomía y ciencias naturales, es decir, fundamentalmente por aquellos tratados científicos de que carecían para completar el contenido del *quadrivium*. La necesidad de estos textos revela un espíritu nuevo, cuyo fin era la aspiración de comprender el mundo y de encontrar las razones de los fenómenos y el deseo de renovación de las técnicas empleadas en lo que empezó a llamarse artes mecánicas. Consecuencia de este nuevo espíritu fue la nueva visión que de la naturaleza comenzó a difundirse por el mundo culto latino.

Hasta ahora se había considerado que la naturaleza era la particularidad fundamental de los seres individuales en tanto que creados por Dios. La naturaleza no era más que revelación existencial del Creador en su obra. Es lo que explica la posibilidad de una intervención continua de Dios en la naturaleza; es lo que da razón del milagro, que no es perturbador de la naturaleza, sino revelador de su principio supremo, según había establecido San Agustín: «Exceptuadas estas cosas, de las que había comenzado a hablar, existen otras que pertenecen a la misma materia corpórea, que nos llevan a anunciar a nuestros sentidos algo por voluntad divina, aquellas cosas que propiamente se denominan milagros y prodigios, aunque la persona del mismo Dios no se reconoce en todas aquellas cosas que nos han sido anun-

ciadas por Dios nuestro Señor»<sup>8</sup>. El milagro es tan natural como la naturaleza misma. ¿Cómo, se pregunta el mismo San Agustín, podría estar contra la naturaleza lo que procede de la voluntad divina?<sup>9</sup>

El conocimiento de la naturaleza debía ser, entonces, una lectura de lo creado por Dios y, a través de esto, del mismo Dios. La naturaleza tiene una letra que ha de ser leída e interpretada: es un reflejo alegórico de la verdadera realidad. Conocerla no depende ya de sí misma, sino que, como un texto más, debe aplicársele la misma técnica de interpretación que a los textos revelados. Fue, igualmente, San Agustín quien fijó este paralelismo entre la Escritura y la naturaleza: «Que la página divina sea para ti un libro donde oigas estas cosas; que el orbe terrestre sea para ti un libro donde veas estas cosas»<sup>10</sup>. La naturaleza fue considerada, así, más como figura y símbolo que como realidad autónoma e independiente. En ella se podía leer, de manera simple y clara por todos los hombres, lo referente a la suprema verdad: «Si se aducen algunos símbolos y semejanzas, no sólo del cielo y de los astros, sino también de las criaturas inferiores, para expresar la dispensación de los sacramentos, es porque hay una elocuencia en esta doctrina saludable, muy a propósito para mover los afectos de los lectores, llevándolos de lo visible a lo invisible, de lo corporal a lo espiritual, de lo temporal a lo eterno», dice San Agustín<sup>11</sup>. Estudiar el universo es leerlo religiosamente, en su significado espiritual. Por esto, si hay algo que en particular interese más que las leyes naturales, eso es lo milagroso, lo maravilloso, lo fantástico, lo curioso. Y si interesaba conocer la naturaleza era porque en ella se podían encontrar figuras y representaciones de las verdades religiosas y morales; se estudiaba por el simbolismo moral que podía ofrecer.

Fue San Agustín quien transmitió esta visión a la Edad Media, pero había sido una creación de los angustiados hombres de los siglos II y III, quienes, ante la creciente inseguridad de sus vidas, se interesaron más por pensar la realidad en términos religiosos que por la observación de la expe-

<sup>8</sup> «Sed his, ut dicere cooperam, exceptis, alia sunt illa quae quamvis ex eadem materia corporali, ad aliquid tamen divinitus annuntiandum nostris sensibus admoventur, quae proprie miracula et signa dicuntur, nec in omnibus quae nobis a Domino Deo annuntiantur, ipsius Dei persona sucipitur», *De Trinitate*, III, 10, 19.

<sup>9</sup> «Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate?», *De cibitate Dei*, XXI, 8, 2.

<sup>10</sup> «Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas», *Enarrationes in psalmos* 45, 7.

<sup>11</sup> «Si quae autem figurae similitudinum non tantum de caelo et sideribus sed etiam de creatura inferiore ducuntur ad dispensationem sacramentorum, eloquentia quaedam est doctrinae salutaris movendo affectui discentium accommodata a visibilibus ad invisibilia, a corporalibus ad spiritualia, a temporalibus ad aeterna», *Epistola* 55, 7, 13.

riencia natural. El mundo del hechizo y del encanto, el mundo de lo mágico, de lo portentoso, de lo prodigioso, fue el que verdaderamente interesaba. Diversas obras contribuyeron a difundir esta concepción. Entre ellas, las *Etimologías* y el *De universo* de San Isidoro de Sevilla, en las que, junto al uso de algunos datos de la ciencia profana conocida en su época, abundan las explicaciones de los fenómenos naturales en clave alegórica, viendo en los ciclos del tiempo momentos sucesivos de la economía de la salvación. Más tarde, la influencia del Pseudo-Dionisio contribuiría a reforzar esta visión simbólica del universo: «Nada hay en las cosas visibles y corporales que no signifique algo incorpóreo e inteligeble», afirmó Escoto Erígena<sup>12</sup>.

En el siglo XII esta perspectiva varió. Los nuevos conocimientos permitieron a los estudiosos un contacto más directo con la concepción clásica de la naturaleza. Ésta comenzó a ser considerada como objeto de investigación en su valor autónomo y fue vista como poder fecundante, como continua creadora de recursos. Aquéllos se volvieron hacia ella como realidad en sí y hacia la ciencia, hacia la investigación matemática y, hasta en algunos casos, experimental, aunando, por vez primera en el mundo medieval latino, el interés físico con los inicios de un saber científico.

Los saberes que se iban difundiendo capacitaban al hombre para influir en el mundo que le rodeaba, aumentando su interés por conocer ese entorno y por conocerse a sí mismo, como creatura divina. La lectura del *Timeo* y de su comentario por Calcidio en la Escuela de Chartres permitió explicar el relato bíblico de la creación desde una perspectiva más filosófica. Los maestros de Chartres usaron la obra platónica para introducir en las fórmulas platónicas del Demiurgo contenidos cristianos y especulaciones nuevas, encaminadas a entender la naturaleza por sí misma. La naturaleza fue vista como ordenada creación de criaturas, como cosmos, como conjunto ordenado de leyes armónicas, como universo. Y el hombre, como unidad admirablemente ordenada, también es naturaleza. Por eso se expande la vieja idea, ya expresada en la antigüedad, del microcosmos y del macrocosmos. El hombre es un universo que reproduce en su totalidad el mismo contenido del universo. Pero, a diferencia de lo que se pensó en la antigüedad, no busca establecer la concordancia entre ellos, sino más bien conseguir un profundo conocimiento de la realidad existente, indagando las causas que producen los fenómenos; percibir esta realidad, este mundo como un todo, era descubrir su arquitectura profunda, el mundo de las formas más allá de sus fenómenos visibles.

<sup>12</sup> «Nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, quod non incorporale quid et intelligibile significet», *Periphyseon*, V, 3; PL 122, 865D-866A.

La lectura de los nuevos textos propició el desarrollo de ideas hasta entonces desconocidas. Frente a la visión de que sólo la voluntad divina podía ofrecer adecuada explicación de la naturaleza, se afirmó ahora una exigencia de explicación racional. La idea de que las causas segundas obran en el universo recupera la teoría de la causalidad: la naturaleza, que tiene como tarea culminar la creación del universo, es activa cooperadora de Dios. «La obra de la naturaleza consiste en producir en acto lo que está oculto», había sostenido Hugo de San Víctor<sup>13</sup>. Y Adelardo de Bath reconocía que «es feliz quien puede comprender las causas de las cosas»<sup>14</sup>.

El planteamiento del problema de la materia primera como substrato del devenir y de los elementos, significó también el reconocimiento de la estructura matemática que subyace a los elementos; éstos se caracterizan por ser cantidades dotadas de cualidades específicas: son las partes mínimas y simples de las cosas<sup>15</sup>, dotadas de las cuatro cualidades primarias, sequedad, frialdad, calor y humedad, combinadas por pares. Thierry de Chartres postuló la aritmética pitagórica para acceder, como los antiguos, al conocimiento de la divinidad. El universo, por ser limitado y finito, es mensurable; todo fenómeno natural tiene como propiedades la cuantificación y la medida. Las matemáticas son, así, instrumento indispensable para el conocimiento de la naturaleza.

El reconocimiento de la eficacia de la causalidad física impulsó el rechazo de la concepción milagrosa de la naturaleza y movió al estudio de la realidad física, al contacto con los fenómenos y a su conocimiento por medio de la facultad estrictamente humana. En suma, legitimó una concepción racional determinante de una investigación basada en la deducción, la inducción y la formación de hipótesis. Adelardo de Bath, pionero en la tarea de recuperar la razón para el saber, afirmaba la validez del discurso físico frente al religioso y simbólico del universo. Guillermo de Conches mantenía que en todo hay que buscar la razón<sup>16</sup>. Y Thierry de Chartres, en su *De sex dierum operibus*, obra destinada a conciliar los datos de la ciencia y el relato del Génesis, quería ofrecer una interpretación *secundum physicam* de la creación, con explícito abandono de la interpretación alegórica.

<sup>13</sup> «Opus naturae (est) quod latuit ad actum producere», *Didascalicon*, I, 9.

<sup>14</sup> «Felix qui potuit rerum cognoscere causas», *De eodem et diverso*, ed. H. WILLNER, *Beiträge zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters*, IV, 1 (1903) p. 6.

<sup>15</sup> «Elementum, ut ait Constantinus in *Pantechne*, est simpla et minima pars alicuius rei», GUILLERMO DE CONCHES: *Philosophia*, I, 21; PL 172, 49.

<sup>16</sup> «Nos autem dicimus in omnibus rationem esse quaerendam», *Philosophia*, I, 23.

Pero la naturaleza, desacralizada y rechazada su contemplación simbólica, ofrecía también un aspecto ambiguo. Afirmar la actividad de las causas segundas desde el punto de vista físico implicaba encerrar al universo en unas leyes deterministas y rechazar la providencia divina y la libertad humana. Se intentó limitar este determinismo apelando a la providencia divina que había previsto las influencias astrales sobre el hombre. La astrología, como ciencia que aprehende las relaciones entre cielo y tierra, no sólo es contemplación de la armonía del universo, sino también saber práctico que permite al hombre intervenir en los fenómenos. Magia y alquimia, igualmente, facilitan el conocimiento de los secretos y propiedades ocultas de la naturaleza y hacen posible su manipulación y transformación. Y, aunque se pensara en la influencia que sobre el hombre ejercían las fuerzas mágicas de la naturaleza, más allá de las pretensiones de magos y alquimistas, había en ellos un deseo de conocer la naturaleza, dominándola, que contribuyó a la consideración del hombre como imagen y semejanza de Dios, pues, como éste, también conoce y puede. Fue una primera recuperación de la dignidad del hombre. Por otra parte, astrólogos, magos y alquimistas se situaban frente a los teólogos. Mientras que éstos pretendían aclarar el devenir natural por la intervención de la providencia divina, aquéllos la explicaban por el determinismo natural.

También las artes del *trivium* se beneficiaron del desarrollo obtenido por las artes del *quadrivium*, incluso en aquellas escuelas más volcadas hacia los estudios científicos, como en Chartres, donde Bernardo las utilizaba en relación con los demás saberes allí explicados: «Bernardo de Chartres, fuente abundantísima de las letras en la Galia en los tiempos modernos, seguía esta costumbre y en la lectura de los autores exponía tanto lo que era simple como lo que se ponía como ejemplo de la regla; en medio explicaba las figuras de la gramática, los coloridos retóricos y las sutilezas de los sofismas y en cualquier parte el texto de su lectura propuesta lo ponía en relación con las otras disciplinas»<sup>17</sup>. También Guillermo de Conches sostenía que el desconocimiento de las letras implicaba una ignorancia filosófica.

La conciencia de la aportación fundamental de la cultura antigua en las perspectivas que se abrían con la llegada de los nuevos textos está expresada en la conocidísima imagen expuesta por Bernardo de Chartres: la de los

<sup>17</sup> «Sequebatur hunc morem Bernardus Carnotensis, exundantissimus modernis temporibus fons literarum in Gallia, et in auctorum lectione quid simplex esset, et ad imaginem regulae positum, ostendebat; figurae grammaticae, colores rhetoricos, cavillationes sophismatum, et qua parte sui propositae lectionis articulus respiciebat ad alias disciplinas, proponebat in medio». JUAN DE SALISBURY: Metalogicon, I, 24.

modernos-enanos y los antiguos-gigantes; éstos han acumulado muchos tesoros; aquéllos, aprovechándose de estos tesoros y de las espaldas de los antiguos pueden contemplar un horizonte más lejano y ver más que ellos: «Decía que somos como enanos sentados en los hombros de los gigantes, de manera tal que podemos ver más cosas que ellos y más lejanas, no por la agudeza de nuestra vista ni por la altura de nuestro cuerpo, sino porque somos llevados y levantados a lo alto por la magnitud gigantesca»<sup>18</sup>. Es una idea que expone la confianza en el progreso de los conocimientos que las más abiertas mentes del siglo XII trataban de inculcar: el estudio de los antiguos impulsa a nuevos conocimientos y descubrimientos. Refleja, también, una nueva actitud: la del esfuerzo mental que hay que realizar para alcanzar ese progreso en el conocimiento. Y señala, en fin, el descubrimiento de una realidad terrena y profana, cuyo valor vino a cambiar la posición del hombre en el mundo. Aquí es donde hay que ver el llamado «humanismo del siglo XII», porque el hombre se convierte en el centro de la creación; es un ser dotado de razón y contrapuesto al animal bruto.

Juan de Salisbury (+1180) fue, quizá el mejor representante de este humanismo, al apreciar la cultura clásica y al reconocer el gran valor de la literatura y de la filosofía como formadoras de las virtudes humanas. En su *Metalogicon* tomó posición ante la ciencia de la razón, al definir a ésta en función de la esencia del hombre y al ponerla en relación con todas sus otras actividades. Según él, la razón es el alma misma en la totalidad de sus capacidades y se manifiesta corpóreamente a través del verbo o palabra. Razón y palabra –elocuencia, es el término que emplea– son dos caras de una misma moneda, el ser humano: «Así como no sólo es temeraria, sino también ciega una elocuencia que no ilumine la razón, así la sabiduría que no se beneficia de la palabra es no sólo endebil, sino también, en cierto modo, incompleta; aunque a veces una sabiduría sin palabras puede ayudar al consuelo de la propia conciencia, raramente y poco ayuda a la sociedad humana. En efecto, la razón, madre nutricia y custodia de la ciencia y la virtud, que concibe máximamente gracias al verbo y que por el verbo genera los frutos más generosos y útiles, quedaría estéril o infecunda si no expresase los logros de su concepción con el uso de la palabra y no rindiera cuentas a los hombres de aquello que alcanzó el prudente movimiento del alma. Es ésta aquella dulce y fructífera unión de la razón y la palabra que hizo nacer tanta

<sup>18</sup> «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea», *Ibidem*, III, 4.

ciudad ilustre, concilió y asoció tantos reinos, unió tantos pueblos y los ligó con la caridad, de forma tal que debe ser juzgado enemigo público aquel que se esfuerza en separar lo que Dios unió para utilidad de todos»<sup>19</sup>.

Esta vinculación entre razón y palabra, que tan manifiestamente expresa Juan de Salisbury, lleva al estudio de un nuevo aspecto con que se caracteriza este siglo.

#### V.6. ARTES DEL LENGUAJE Y ONTOLOGÍA. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

Fue opinión común entre los primeros estudiosos de la filosofía medieval que el problema escolástico por excelencia, aquel que podía caracterizar toda la filosofía medieval, fue el problema de los universales. Y se reconocieron ya los dos grandes ámbitos sobre los que se sustentó el problema de los universales: el del lenguaje y el de la ontología, que determinaron nuevos desarrollos del pensamiento durante el siglo XII.

Este problema, aunque haya recorrido toda la Edad Media, tuvo su fase dominante en un período de poco más de cincuenta años, entre finales del XI y primera mitad del siguiente. Aunque como cuestión «medieval» fue puesto en relación con problemas teológicos referentes a las Ideas divinas, tuvo más que ver con el problema del ser, su relación a nuestro conocimiento y la posibilidad de emitir un discurso verdadero sobre él. Y como la filosofía de nuestro siglo ha vuelto a plantearlo desde el análisis lógico del lenguaje y desde la ciencia, repitiéndose incluso las mismas soluciones medievales, parece incuestionable el carácter filosófico de este problema.

Sus raíces históricas están en la filosofía griega. El neoplatónico Porfirio, preocupado por el problema de la atribución de un predicado general a un sujeto individual, determinó en *Isagoge* la lista de los conceptos generales –los

<sup>19</sup> «Sicut enim eloquentia, non modo temeraria est, sed etiam caeca, quam ratio non illustrat; sic et sapientia, quae usu verbi non proficit, non modo debilis est, sed quodam modo manca: licet enim quandoque aliquatenus sibi prodesse possit sapientia elinguis ad solatium conscientiae; raro tamen, et parum confert ad usum societatis humanae. Nam ratio, scientiae virtutumque parens, altrix, et custos, quae de verbo frequentius concipit, et per verbum numerosius, et fructuosius parit, aut omnino sterilis permaneret, aut quidem infoecunda, si non conceptionis fructum, in lucem ederet eloquio: et invicem, quod sentit, prudens agitatio mentis hominibus publicaret. Haec autem est illa dulcis et fructuosa conjugatio rationis et verbi, quae tot egregias genuit urbes, tot conciliavit et foederavit regna, tot univit populos, et caritate devinxit: ut hostis omnium publicus merito censeatur, quisquis hoc, quod ad utilitatem omnium Deus conjunxit, nititur separare», *Ibidem*, I, 1.

predicables— que pueden ser atribuidos a un individuo: género, especie, diferencia específica, propio y accidente. Antes de estudiar estos cinco conceptos o palabras generales, se planteó diversas dudas sobre la naturaleza de las dos primeras: «Añite todo, en lo que concierne a los géneros y a las especies, la cuestión de saber si son realidades subsistentes en sí o sólo simples concepciones del espíritu, y, admitiendo que sean realidades subsistentes, si son corpóreas o incorpóreas, y, en fin, si están separadas o si no subsisten más que en las cosas sensibles y según ellas, es una cuestión de la que evitaré hablar aquí, pues es un problema muy profundo, que exige una investigación muy diferente y más extensa»<sup>20</sup>. Quizá su renuncia a dar una solución se debiera al deseo de limitarse al ámbito lógico, sin pasar al terreno ontológico. Y, aunque las dudas afectan sólo a géneros y especies, podrían hacerse extensivas a todo concepto: ¿existe en sí mismo como realidad? ¿Cuál es su fundamento ontológico?

La primera solución la ofreció Boecio en sus comentarios a la obra de Porfirio. En éstos, la solución es de tipo aristotélico, quizás por el contexto de la *Isagoge*, que pretende ser una introducción a Aristóteles. Géneros y especies no pueden ser realidades singulares, porque son comunes a muchos, ni tampoco son realidades universales, porque todo lo que es real es uno en número: la especie «hombre» se predica de muchos individuos, pero ella no existe como realidad individual. Si sólo fuesen conceptos mentales, entonces deberían tener un referente externo, deberían responder a una realidad, y no hay ninguna realidad a la que aludan los conceptos universales: no existe «el hombre», sino «este o aquel hombre».

Ante este planteamiento, Boecio dice que adopta la solución de Alejandro de Afrodísia: los conceptos que están en la mente se forman o por composición de varias realidades, como la idea de «centauro», que es mezcla de hombre y caballo, resultando un concepto no real, falso y ficticio; o por división o abstracción, esto es, por la separación de elementos que en la realidad están unidos, como cuando obtenemos algunas propiedades de las cosas: la línea estudiada por el geómetra, obtenida a partir de las líneas que hay en los cuerpos. Géneros y especies son propiedades comunes a grupos de individuos, que el intelecto abstrae basándose en la semejanza substancial que encuentra en muchos individuos, en el caso de la especie, o en muchas especies, en el caso del género. Tal semejanza, inmanente en los individuos, es universalizada por el intelecto<sup>21</sup>. Los universales tienen, pues, dos modos

<sup>20</sup> *Isagoge*, ed. A. BUSSE, Berlín, 1887, p. 1.

<sup>21</sup> «Haec similitudo... cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intelligitur fit universalis», *In Isagogen*, I, 11; PL 64, 85C.

de ser: en la realidad, en tanto que están en los cuerpos sensibles; en el pensamiento, en tanto que existen separados de esos cuerpos<sup>22</sup>. Sólo existen las cosas individuales, percibidas por los sentidos; en esa percepción el intelecto aprehende la noción universal.

Adoptar esta solución de tipo aristotélico no significaba para Boecio rechazar la teoría platónica. Se había confesado incapaz de juzgar sobre las opiniones de Platón y Aristóteles: «Platón piensa que géneros, especies y demás no sólo son entendidos como universales, sino que también son y subsisten por causa de los cuerpos; Aristóteles, en cambio, piensa que son entendidos como incorpóreos y universales, pero que sólo subsisten en los cuerpos sensibles; no me considero apto para juzgar sus opiniones; esto es propio de una filosofía más alta»<sup>23</sup>. Había optado por Aristóteles en virtud del carácter del comentario que escribía. Pero en el libro V de la *Consolatio Philosophiae* sostiene que el intelecto puede elevarse por encima de la realidad sensible y conocer las formas universales en sí mismas<sup>24</sup>.

Las distintas soluciones que aparecieron en la Edad Media se situaron entre diversas formas de realismo y de nominalismo. En cualquier caso, se trataba de establecer si los universales eran sólo nombres, o conceptos o realidades. Por ello, se planteó en términos lingüístico-gramaticales y lógico-dialécticos y, sólo después, adquirió índole metafísica.

Ya el siglo IX ofreció algunas soluciones, como se vio, pero fueron los últimos años del siglo XI cuando vieron reaparecer la disputa de una forma muy vigorosa, cuando Roscelino de Compiègne (+ ca. 1125) sostuvo una solución nominalista de la que poco se sabe, porque no se conservan de sus escritos más que una carta, y de la que mucho se ha dicho, incluso por sus propios contemporáneos. A partir de San Anselmo y de Pedro Abelardo, se han podido reconstruir algunas de sus afirmaciones: Que un universal no es una entidad real, sino sólo un *flatus vocis*, un mero nombre que sólo sirve como instrumento para conocer la realidad; que un color no es algo distinto del cuerpo que tiene color; que la sabiduría de un hombre no es otra cosa que su alma; que hombres distintos no pueden ser uno en especie; que las tres personas de la Trinidad deben ser substancias dis-

<sup>22</sup> «Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora... Ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelliguntur verum etiam esse

<sup>23</sup> «Plato genera et species caeteraque non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque propter corpora subsistere putat; Aristoteles vero intelligi quidem incorporalia atque universalia, sed subsistere in sensibilibus putat, quorum dijudicare sententias aptum esse non duxi; altioris enim est philosophiae», Ibidem, 86A.

<sup>24</sup> Cf. *Consolatio*, V, pr. 4, 28-32.

tintas; que las relaciones entre las personas de la Trinidad no existen; que la nada consta de partes.

De estas afirmaciones se deduce que para Roscelino los universales son palabras, términos, y que lo que es, es uno. Revelan, además, un punto de partida empírico: el nominalismo hunde sus raíces en la experiencia sensible, donde todo dato y entidad son particulares e individuales. La universalidad se encuentra, como propiedad de las palabras, en el dominio del lenguaje. Al considerar que la universalidad era sólo una propiedad de los términos y no de las realidades ontológicas, distinguir propiedades no es reflejo de un estado metafísico, sino sólo una función de uso de los términos; en otras palabras, la distinción entre una cosa y sus propiedades, reflejadas en los universales, es sólo una función del lenguaje, es sólo una manera de ver las cosas. En suma, la cuestión de los universales es una cuestión de significación lingüística.

Esta interpretación pudo encontrar apoyo en Boecio, quien en su comentario a *Categorías* había sostenido que esta obra aristotélica es un tratado sobre las palabras: «El tratado de los predicamentos no versa sobre cosas, sino sobre palabras»<sup>25</sup>. Señaló, además, la profunda relación existente entre las palabras (*voces*) y las cosas (*res*) que son designadas por aquéllas: «Quizá alguien diga: si el debate mismo versa sobre las palabras que significan las cosas, ¿por qué se debate sobre las mismas cosas? Se ha de responder que, puesto que las cosas siempre están unidas a su propia significación, todo lo que se encuentre en las cosas habrá de encontrarse ciertamente en los nombres de las cosas; por lo cual, el que examine rectamente los nombres obtendrá la propiedad de la significación de las palabras de aquello que es significado, esto es, de las cosas»<sup>26</sup>. Boecio sostuvo, pues, la opinión de que la lógica es una ciencia de palabras: «Toda disciplina lógica versa sobre el discurso»<sup>27</sup>, y tal era, además, el objeto de Aristóteles: «El fin de esta obra es estudiar las palabras que significan cosas, en tanto que son significantes»<sup>28</sup>. De aquí a considerar desde el lenguaje la lógica aristó-

<sup>25</sup> «Praedicamentorum tractatus non de rebus, sed de vocibus est», In *Categorias* Aristotelis, I; PL 64, 162C.

<sup>26</sup> «Sed forte quis dicat, si de significantibus rerum vocibus ipsa disputatio est, cur de ipsis disputat rebus? Dicendum est, quoniam res semper cum propria significatione conjunctae sunt, et quidquid in res venit, hoc quidem in rerum vocabulis invenitur: quare recte de vocabulis disputans, proprietatem significantium vocum de his quae significabantur, id est de rebus, assumpsit», Ibidem, 162D.

<sup>27</sup> «Omnis ars logica de oratione est», Ibidem, 161D.

<sup>28</sup> «Est igitur hujus operis intentio de vocibus res significantibus, in eo quod significantes sunt pertractare», Ibidem, 160A.

télica no había más que un pequeño paso. Y, éste fue dado a propósito de la consideración de los universales.

Contra la solución de Roscelino reaccionaron los realistas, quienes coincidieron con la explicación ya conocida de Boecio: los universales son objetos de pensamiento que subsisten realmente en cada individuo. Pero, ¿qué hay en los individuos que pueda ser común con los otros de su misma especie a la vez que cada uno de ellos se diferencian de los demás? La respuesta a esta cuestión la ofreció Guillermo de Champeaux (1070-1121), cuya carrera, como las de Roscelino y Abelardo, da testimonio de la creciente influencia de los maestros individuales. Desde la teología, la solución realista tenían una amplia proyección ontológica, pues admitir una solución realista moderada implicaba reconocer que antes de la creación sólo existe Dios sin preexistencia de las esencias de las cosas; en cambio, el realismo exagerado tenía que sostener que antes de la creación Dios existía con las esencias. Pero las opiniones de Guillermo sólo nos son conocidas a través de la refutación que de ellas hizo Abelardo.

Pedro Abelardo (1079-1142) dio un nuevo impulso a la dialéctica, desarrolló su método y extendió su uso, hasta el punto de que esta disciplina pudo ser considerada como *magistra disserendi*. Para él, la filosofía por excelencia era la dialéctica, la lógica, entendida como lógica del lenguaje, como análisis crítico de los contenidos de conciencia a través del lenguaje. Se ha afirmado que el pensamiento abelardiano es, en sus más importantes líneas, una reflexión sobre el lenguaje; primero, porque es una reflexión sobre las artes del lenguaje; en segundo lugar, porque es una filosofía de comentador, esto es, de intérprete de textos. Y, en tercer lugar, porque, siguiendo a Boecio, consideró que la lógica es una disciplina que se ocupa de palabras.

En los textos que lee Abelardo, encuentra una explícita invitación a analizar el lenguaje. Reconoce la importancia del lenguaje como intermediario entre la realidad y el pensamiento. Por ello, el análisis del lenguaje es el punto de partida para analizar pensamiento y realidad. Es en este contexto donde se sitúa la solución abelardiana al problema de los universales: dentro de una teoría de la predicación y de una doctrina de la significación. Ésta, la significación, tiene que ver, más que con una sola palabra, con un grupo de palabras correctamente construidas, es decir, en tanto que constituyen una frase, compuesta de los dos elementos que ya señaló Aristóteles: el nombre y el verbo: «He aquí el orden que hay que seguir para escribir un tratado de lógica: puesto que las argumentaciones están compuestas de proposiciones y puesto que las proposiciones están formadas de palabras, es preciso que la lógica estudie cada uno de estos elementos: debe comenzar por los términos simples, tratar a continuación las proposiciones y finalizar con las argu-

mentaciones, siguiendo en esto el ejemplo de nuestro maestro Aristóteles, que consagró a los términos sus *Categorías*, a las proposiciones su *Peri hermeneias*, a las argumentaciones sus *Tópicos* y *Analíticos*»<sup>29</sup>. Y al ocuparse de los términos simples, al seguir este esquema, se encuentra con el problema de los universales, porque éstos se refieren a las palabras que se aplican a los individuos: ¿qué debe significar una palabra para que pueda unirse al nombre de un individuo?

Para dar respuesta a esta pregunta, Abelardo define el universal aristotélicamente como aquello que se predica de muchos, por lo que es una definición que podría corresponder a cosas y a palabras. Pero, como la cosa parece ser siempre algo individual, Abelardo se pregunta cómo una cosa es predictable de muchas. Dos maneras hay de hacerlo. La primera, entendiendo que el universal-cosa es la esencia única que tienen todos los individuos que caen bajo una sola especie, distinguiéndose ellos por sus accidentes. Es la tesis sostenida por Guillermo de Champeaux. Niega al individuo en su propia esencia, con lo que atenta contra la misma naturaleza, y no explica la pluralidad de individuos. La individualidad debe residir en la esencia, puesto que si se eliminan los accidentes de los individuos, éstos permanecen en su unidad. La segunda, afirmando que la individuación es existencial, es decir, que los individuos se distinguen por su esencia y por sus accidentes; sólo se diferencian por la indiferencia, la no diferencia de las esencias de los individuos de una misma especie, que fue, al parecer, la segunda tesis sostenida por Guillermo de Champeaux. La crítica de Abelardo se centra en mostrar que la no-diferencia consiste en concordar en algo y que dos individuos de una misma especie concuerdan en no ser individuos de otra especie: Platón y Sócrates son indiferentes en tanto que piedra. Por consiguiente, exigiría una tercera realidad en la que hubiera comunidad, con lo que esta nueva realidad actuaría como la esencia de la primera opinión.

El universal, entonces, no puede corresponder a las cosas, sino sólo a las palabras. Parece que Abelardo se ve encaminado a una solución nominalista del problema. Pero también rechazó el nominalismo de su maestro Roscelino, sosteniendo que si el universal es una palabra, no es sólo una palabra, sino una palabra que puede ser predicada de cosas, una *vox significativa*, un sonido articulado que posee una función semántica; es un *sermo*, un signo lingüístico. Como signo, la unidad de lo que se predica de muchos

<sup>29</sup> PEDRO ABELARDO: *Philosophische Schriften. I. Logica Ingredientibus*, ed. B. GEYER, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXI, 1, (1919) p. 2:8-15.

no es la unidad de la palabra, sino la unidad del significado, con lo que propiamente el universal es lo significado, lo predicible de muchos tomados singularmente. Como signo, tiene una referencia a una realidad, tiene una *intentio*, una tendencia hacia una realidad significada. Ese algo al que todo universal tiende es el *status*, el estado, aquello en lo que convienen distintos singulares entre sí: el término «hombre» sólo se puede predicar de los individuos que son hombres; la predicación depende, pues, de algo que está en las cosas, pero que no es una cosa, no es ninguna realidad, sino sólo un estado: el estado de «ser hombres»<sup>30</sup>. No es ninguna cosa presente en las otras cosas, ni tampoco una cosa participada por otras. Es la causa común que nos permite decir que los individuos de una especie son esos individuos y no otros y la causa que funda su designación lingüística. El *status* es, así, inseparable del individuo, por lo que el universal sólo puede ser derivado del individuo y sólo se adquiere a partir de la intelección de lo singular.

Aunque la solución de Abelardo se sitúa más allá del nominalismo, sin embargo no llega a ser un realismo, puesto que carece de una ontología realista, que sustente la realidad de los universales. Por ello se ha dicho que su posición es la de un no-realismo, en el sentido de ser una tercera vía entre las cosas y las palabras. Los universales son maneras de aprehender y de pensar los particulares, algo necesario para nuestra mente; pero no son objetos por derecho propio.

La importancia de Abelardo está más en el fuerte impulso que dio a la lógica que en esta solución al problema de los universales, considerada en sí misma. Con él, la lógica adquirió una autonomía como saber sobre los conceptos, independientes de las cosas y, también, su método analítico, caracterizado por su continua crítica del significado de las palabras; por ello, la suya fue una lógica de la gramática. La teoría de la significación, con la doctrina de las propiedades de los términos, tuvo un amplio desarrollo en la lógica posterior. La integración del análisis gramatical del lenguaje dentro de la dialéctica daría lugar a la gramática especulativa y a la aparición, ya en el siglo XIII, de los *modistae*, es decir los que exponían las propiedades o *modi* del lenguaje, en la pretensión de crear una gramática universal dependiente de las estructuras metafísicas de la realidad.

Realista fue también la solución de Gilberto Porreta (+ 1154), el autor más metafísico de este siglo, según la doctrina que expone en sus comentarios a Boecio. Siguiendo el realismo boeciano, sostuvo la doctrina de los

<sup>30</sup> «Non dico in homine ... sed in esse hominem. Esse hominem non est homo, nec res aliqua», Ibidem, p. 19:21-26.

universales conocida bajo el nombre de *teoría de la conformidad*, expuesta por Juan de Salisbury de la siguiente manera: «Anteriormente otro, para expresar la opinión de Aristóteles, atribuye, con Gilberto, obispo de Poitiers, la universalidad a las formas nativas y se esfuerza por mostrar la conformidad de ellas. Una forma nativa es una copia del original y no está en la mente de Dios, sino que es inherente a las cosas creadas. En griego se llamada *εἰδος*, siendo a la idea (divina) lo que el ejemplo al ejemplar; es sensible en la cosa sensible, pero en la mente se concibe como insensible; además, es singular en los singulares, pero es universal en todos ellos»<sup>31</sup>. Los universales son, pues, las formas nativas, aquellas formas que están en las cosas sensibles, pero que son copia o imitación de un modelo o ejemplar, que son las ideas divinas. Son, por tanto, formas individuales; pero, al mismo tiempo, pueden tener una existencia en todos los individuos de una misma especie. Constituyen la estructura inteligible de lo sensible, aquello por lo que una cosa determinada es lo que es. Y es aquí donde cobra sentido su teoría metafísica, que más adelante, cuando ya Avicena sea conocido, fue ampliamente discutida. Se trata de la distinción boeciana de *esse* y de *id quod est*, que Gilberto toma en el siguiente sentido: el *esse* o *quo est* es aquello por lo que una cosa es lo que es, la esencia o universal, mientras que el *id quod est* correspondería a la substancia actual y efectiva, al individuo. Este realismo de la esencia explica lo que cada ser tiene de inteligible y lo que tiene de substancia. Fue una distinción que tuvo importantes consecuencias en la discusión de las relaciones entre materia y forma, entre alma y cuerpo y en el problema de Dios. Precisamente la aplicación de esta distinción a la Trinidad divina le llevó a sostener doctrinas consideradas como heterodoxas por Bernardo de Clairvaux.

La obra de Gilberto revela que el planteamiento ontológico, antes del conocimiento latino de la *Metafísica* aristotélica, estuvo provocado por la aplicación del lenguaje categorial de la naturaleza al de las realidades divinas, por la articulación entre ontología y teología a través del lenguaje. La ontología de Gilberto culmina la de Boecio y señala la vertiente ontológica del problema de los universales.

<sup>31</sup> «Porro aliis, ut Aristelem exprimat, cum Gilberto Episcopo Pictaviensi, universalitem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur *εἰδος*, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar; sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis», *Metalogicon*, II, cap. 18.

## V.7. HACIA UNA NUEVA ÉTICA. EL NACIMIENTO DE LA CONCIENCIA INDIVIDUAL

El problema del individuo y de la conciencia individual nació cuando se produjo el descubrimiento del individuo como perteneciendo a un grupo y desempeñando una función en él. Fue precisamente en el siglo XII, aunque sólo se desarrolló a lo largo de los siglos posteriores, cuando el antiguo y olvidado concepto de «ciudadano» (*cives*) reapareció como ser autónomo e independiente, como poseedor de derechos propios e iguales a los otros ante la ley, en contraste con el concepto de súbdito, el mero receptor de las leyes que se le imponen.

La cuestión del individuo tuvo durante la Edad Media dos planteamientos distintos. En primer lugar, como problema lógico con notables implicaciones filosóficas y teológicas. Se enmarca en la cuestión de los predicables: por ser conceptos universales, el individuo no puede entrar a formar parte de ellos, sino sólo en tanto que es el sujeto último de toda predicación, en tanto que es lo que está bajo todo predicado superior. El individuo fue entendido como la diferencia numérica, como lo que divide a la unidad en multiplicidad, según sostiene Porfirio. Para Boecio, dividir es separar en multitud lo que antes era uno, por lo que lo propio de lo individual es crear multiplicidad dentro de una clase específica particular. En otra parte, Boecio entiende al individuo de tres maneras: como lo que no puede ser dividido, como lo que es indivisible: la mente; como lo que no puede partirse por su solidez: el diamante; y como aquello cuyos atributos no pueden predicarse de todos sus semejantes, como lo impredicable: Sócrates.

En la tradición medieval de comentarios lógicos a Porfirio y a Boecio, «individuo» fue interpretado como lo indivisible, lo diferente, la capacidad de dividir la especie y, en fin, la impredicabilidad. Así entendido, el problema del individuo tuvo implicación en diversas cuestiones filosóficas a lo largo de la Edad Media: en el problema de los universales; en la determinación exacta de la naturaleza del individuo como propiedad o relación; en lo tocante al principio de individuación; en la discernibilidad de los individuos, es decir, en la posibilidad de distinguir a un individuo como tal; en el problema del lenguaje. Pero también tuvo especial relevancia para un gran problema teológico, el de la Trinidad divina: si Dios es uno, entonces debe ser indivisible, esto es, individual; pero en este caso no podrían considerarse las tres diferentes personas que acepta la tradicional fórmula trinitaria. Por otra parte, si Dios no es individuo y las personas de la Trinidad han de ser consideradas como numéricamente diferentes, entonces debería haber más de un solo Dios. Determinar, pues, el problema de la individua-

lidad como diferencia numérica era de vital interés para los teólogos y lógicos cristianos.

En segundo lugar, el problema del individuo se planteó desde su relación con la noción de persona tal como la definió Boecio. La persona es la subsistencia individual, la unidad incomunicable del ser, que excluye toda participación, porque no posee la comunicabilidad de los accidentes respecto a la substancia a la que pertenecen, ni la de lo universal respecto a lo singular; el ser persona implica la unidad indivisible e intransferible de lo que es en sí mismo. Lo que constituye a la persona es el ser substancial, por la autonomía que tiene, por ser en sí y por ser sujeto. Y lo que le diferencia de otras substancias es su racionalidad, por la que adquiere dominio de sí misma. El individuo fue considerado como sujeto autónomo e independiente, como conciencia de sí mismo frente a los demás, como un yo capaz de acción, de responsabilidad y de libertad.

Aunque la conciencia, entendida como la totalidad de los fenómenos psicológicos y morales, había sido reconocida cuando San Agustín afirmó el carácter indubitable de la duda, sólo afloró plenamente en el siglo XII, cuando se manifestó que esa realidad que se identifica con el yo del hombre, que lo individualiza y lo personaliza, se distingue con claridad de cualquier cosa individual. Como declaró Gilberto Porreta: «toda persona es individuo, pero no todo individuo es persona»<sup>32</sup>.

Los cambios sociales y culturales que se produjeron en el siglo XII impusieron al individuo decisiones y elecciones en importantes áreas de la conciencia. Una de las ideas dominantes fue la referida al socrático «conócete a ti mismo», porque la conciencia es un libro que, como la naturaleza, también conduce a Dios. Los autores del siglo XII hablan del *liber conscientiae*, donde el hombre se hace espíritu. El examen de conciencia puso de relieve la trascendencia del arrepentimiento interior frente a la penitencia pública y exterior, lo que hizo adoptar la práctica de la confesión individual. Dos hitos ilustran este «descubrimiento de la conciencia del yo». Primero, Pedro Abelardo y su afirmación de la intencionalidad del acto como criterio de valoración moral. Segundo, su oponente y contrincante San Bernardo, quien sostuvo la validez del amor de sí mismo como el primer grado en el largo proceso que lleva al hombre a amar y asemejarse a Dios.

<sup>32</sup> «Sicut enim omnis quidem persona individuum est, non vero omne individuum est persona: ita...». *Gilesberti Pictavensis Episcopi: Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium*, II, § 28, ed. N. HÄRING: *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966, p. 270.

La primera reflexión moral de carácter filosófico en la Edad Media tuvo como autor a Pedro Abelardo. Ella fue posible por la crítica dialéctica que dirigió contra la concepción dualista del hombre: definido lógicamente como «animal racional mortal», ningún hombre puede ser determinado sin su diferencia específica: «racional mortal»: «El hombre no puede subsistir sin la rationalidad o sin la mortalidad»<sup>33</sup>. En la *Expositio in Hexaëmeron* asegura que sólo abusivamente puede afirmarse que el hombre en su totalidad sea unión de dos substancias, alma y cuerpo<sup>34</sup>. Carente de la teoría hilemórfica que le permitiera explicar aristotélicamente la unión de cuerpo y alma, se limitó a afirmar que el alma del hombre no es el hombre mismo, sino que el hombre es alma y cuerpo a la vez. Así, al contrario que algunos de sus contemporáneos, que interpretaban al hombre directamente en función de su relación con Dios, la idea de hombre que parece haber propuesto Pedro Abelardo tiene que ver más con su realidad individual, según había establecido en la lógica. Donde mejor expresó su visión del hombre como individuo fue en el ámbito de la acción, puesto que nada hay más individual que las acciones humanas. Al proclamar la realidad del hombre como dueño de su propio destino, Abelardo abría la puerta para la posterior afirmación de la subjetividad humana. En tanto que reflexionó sobre la acción humana, inauguró la disciplina de la ética filosófica en la Edad Media, una disciplina cuyas reglas remiten a unos principios fundamentales de explicación del hombre.

La ética medieval había estado enmarcada en el modelo de una vida nueva, proporcionado por los Evangelios, que nada tienen que ver con un sistema ético. El cristianismo había constituido una ética basada en la repetición individual de la historia de la salvación como ideal de vida. Pero esto no significaba construir una ética como temática filosófica. Sin embargo, la rápida aceptación de doctrinas éticas paganas, al introducir elementos filosóficos en un ámbito –el de la vida de Cristo que debía ser imitada– que no es filosófico, dio lugar a una primera transformación del contenido religioso del cristianismo en una reflexión moral. Algo de esto fue lo que ocurrió en la Patrística, cuyos representantes fueron elaborando una reflexión basada en la perfección moral del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, y entendieron la ética como imitación de Cristo.

<sup>33</sup> «Homo preter rationalitem vel mortalitatem non potest subsistere», *Dialectica*, V, II; ed. L. M. DE RIJK, Assen, Van Gorcum, 2<sup>a</sup> ed., 1970, p. 594:27-28.

<sup>34</sup> «Abusive tamen pronuntiatur ex utraque substantia totus homo, id est ex societate animae et corporis», *Expositio in Hexaëmeron*, PL 178, col. 775A.

San Agustín proyectó el sistema ético que estaría vigente hasta el siglo XII en el Occidente latino: en el hombre interior se encuentra impresa la noción de bien, la *notio boni*. Sólo en Dios está la verdad y la bondad; toda nuestra realidad es verdadera y buena en cuanto es copia y obra suya. En el juego trascendental del recuerdo, el hombre encuentra las normas de la justicia y no puede olvidarlas, aun cuando sea injusto. Pero esta doctrina se contrapone con la metafísica de la libertad, según la cual –y pese al conocimiento y tendencia a la felicidad y bondad supremas– el hombre se queda en el egoísmo, en el amor terreno y en la naturaleza como fin. Esta antinomia llevó a San Agustín a reconocer la necesidad de la gracia para elevarse al bien.

Otras fuentes de discusión ética en los primeros siglos medievales fueron los sistemas ascéticos y místicos, reflejados en los ideales monásticos, donde se expresaban la absoluta repulsa por el pecado, el desprecio por los valores terrenos, la imposibilidad de una iniciativa moral sin ayuda, la obligación de la obediencia y de la identificación con la voluntad de Dios y la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa. Hubo preocupación por los problemas del bien y del mal, del pecado y del castigo, de la virtud y del vicio; pero la mayoría de los que se ocuparon de ello fueron moralizadores, que proponían ciertas pautas de conducta, sin analizar la naturaleza de la moralidad, o teólogos, que basaban su reflexión en las Escrituras. San Anselmo, al establecer su doctrina sobre la verdad práctica y el libre albedrío, inició una nueva reflexión ética, pero dentro de los límites teológicos del agustinismo.

Pedro Abelardo, por el contrario, planteó el problema de manera radicalmente nueva y profundamente filosófica: al aplicar a ideas corrientes en su época el mismo tipo de análisis que había usado al comentar los textos lógicos, formuló los principios de una teoría ética: una explicación de lo que son los conceptos morales y su relación con la elección y deliberación humanas. Para él, las reglas que han de regir la conducta humana no pueden ser proporcionadas por criterios externos, ni por modelos de vida que hayan de ser imitados, sino que deben proceder de la propia naturaleza humana. Por eso, plantea el problema de la moralidad intrínseca: tiene que ver con los actos humanos, o, mejor aún, con las «costumbres» (*mores*) del alma, porque son las que nos inclinan a obrar bien o mal. El conocimiento de sí mismo se convierte en regla de conducta, porque la valoración de ésta debe fundarse en la disposición interna del sujeto. Abelardo pone de manifiesto, de esta manera, el valor de la subjetividad en la acción individual y trata de definir en términos racionales la relación entre la responsabilidad propia del sujeto y su destino final de elegido o de condenado. Quiere saber

si los actos son intrínsecamente buenos o malos o si están condicionados por algún otro elemento. En su investigación, Abelardo descubre que la moralidad no depende propiamente del acto realizado, sino de la intención con la que se ejecuta tal acto: «Ni el mérito ni la gloria están en la obra misma, sino en la intención del que la ejecuta»<sup>35</sup>. «Nuestros actos, siendo indiferentes en sí mismos, se dicen buenos o malos según la intención de la que proceden»<sup>36</sup>. Por ello, la moral abelardiana es una moral de la intención, mientras que el acto externo es, por sí mismo, indiferente.

Comienza su obra planteándose un tema clásico: el de la virtud y el vicio, que es el que determina el ámbito de su investigación. Pero no es tratando el tema de los vicios y de las virtudes de una manera generalizada como se alcanza el campo estricto de la moralidad. Es preciso concretar más aún, pues no todos los vicios o virtudes del alma dicen relación a las costumbres o hábitos que han de llevar al hombre al merecimiento del premio o del castigo: «También hay, en efecto, algunos vicios o bienes del alma que no tienen que ver con las costumbres, ni hacen a la vida humana digna de vituperio o alabanza, como la estupidez del alma o la rapidez de ingenio, ser olvidadizo o tener buena memoria, la ignorancia o la ciencia. Todo esto se da igualmente en los malos como en los buenos; en nada tiene que ver con la disposición de las costumbres ni hace torpe u honesta la vida»<sup>37</sup>. Los únicos hábitos que preocupan al moralista son aquellos que inclinan al hombre a las malas o buenas acciones; es decir, son los que inclinan a la voluntad a lo que debe hacerse o no hacerse.

Pero queda por hacer, aún, una nueva distinción para poder centrar con precisión el ámbito de la moralidad: «Sin embargo, esta clase de vicio del alma no es lo mismo que el pecado, ni el pecado es lo mismo que la mala acción»<sup>38</sup>. El hombre dado a la ira no peca porque sea de tal natural, sino que, al contrario, puede serle de mayor premio su lucha contra esa tenden-

<sup>35</sup>: «Nec in opera sed in intentione meritum operantis vel laus consistit», cap. III, *Ethics*, ed D. E. LUSCOMBE, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 28:10-11.

<sup>36</sup> «Veluti operum nostrorum actiones cum in se sint indiferentes, ex intentione tamen, ex qua procedunt, bone dicuntur aut male», *Dialogus inter Philosophum, Iudeum et Christianum*, ed. R. THOMAS, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, p. 117:2025-2027.

<sup>37</sup> «Sunt autem animi quoque nonnulla vicia seu bona quae a moribus seiuncta sunt, nec vitam humanam vituperio vel laude dignam efficiunt, ut hebitudo animi vel velocitas ingeni, obliviosum vel memorem esse, ignorantia vel scientia. Quae quidem omnia cum eque reprobis ut bonis eveniant, nichil ad morum compositionem pertinent nec turpem vel honestam efficiunt vitam», Ibidem, p. 2:10-13.

<sup>38</sup> «Non est autem huiusmodi animi vicium idem quod peccatum, nec peccatum idem quod actio mala», Ibidem, p. 2:21-22.

cia. Es preciso distinguir entre vicio y pecado: «El vicio es aquello por lo que somos llevados a inclinarnos al pecado, esto es, aquello por lo que tenemos a consentir en lo que no es lícito, haciendo o dejando de hacer algo. A este consentimiento llamamos propiamente pecado, es decir, la culpa del alma por la que merece la condena o la pone en situación de reo ante Dios. Pues, ¿qué es este consentimiento sino menosprecio de Dios? Pues Dios no puede ser ofendido por daño sino por desprecio»<sup>39</sup>. El vicio no se identifica con el pecado, de la misma manera que las virtudes no se identifican con las buenas acciones, puesto que hay vicios y virtudes que son indiferentes. El vicio es sólo lo que inclina al pecado, pero realizar esa acción no implica pecado. Sólo habrá pecado cuando haya consentimiento, cuando se tolerare la mala acción, pero no está en el vicio. En otras palabras, el pecado está en la intención con la que se realiza la acción que, de suyo, es indiferente. Una tendencia no es pecaminosa en sí. La responsabilidad moral implica libre consentimiento a lo que hacemos. Y esto supone conocimiento de la naturaleza de nuestro acto y, en consecuencia, de nuestra propia naturaleza. Pero también es cierto que para Abelardo la intención debe ser informada por el patrón de la ley divina. Así, el pecado es algo que sólo se puede dar en la relación personal entre el hombre y Dios, porque sólo Dios conoce la intención con que se ha realizado una determinada acción.

Al concebir el pecado como un consentir en el mal, define el pecado no como realidad, sino como un no-ser: «Así, pues, cuando definimos el pecado negativamente, a saber, diciendo ‘no hacer’ o ‘no dejar de hacer lo que se debe’, manifestamos claramente que el pecado no es en modo alguno substancia, que consiste más en el no-ser que en el ser, como si, al definir las tinieblas, dijéramos que son ausencia de luz allí donde la luz tenía que ser»<sup>40</sup>. Abelardo discute dialécticamente la posibilidad de considerar el pecado como un modo de ser de la voluntad; es decir, puesto que la virtud consiste en la buena voluntad, el pecado consistiría en la mala voluntad, esto es, sería un modo de ser de la voluntad. Pero no es cierto, porque el pecado no consiste en la mala voluntad; al contrario, una mala voluntad

<sup>39</sup> «Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est, inclinamur ad consendum ei quod non convenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua dampnationem meretur, vel apud Deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi Dei contemptus et offensa ipsius? Non enim Deus ex dampno sed ex contemptu offendit potest», Ibidem, p. 4:27-30.

<sup>40</sup> «Cum itaque peccatum diffinimus abnegative, dicentes scilicet non facere vel non dimittere quod convenit, patenter ostendimus nullam esse substantiam peccati quod in non esse potius quam esse subsistat, veluti si tenebras diffinientes dicamus absentiam lucis ubi lux habuit esse», Ibidem, p. 6:6-10.

vencida, lejos de constituir pecado, constituye una acción digna de premio, digna de una «corona de gloria» (*gloriae coronam*). Y a veces se peca sin una mala voluntad decidida. Establece ahora la distinción entre «pasión» y «voluntad»: la voluntad que nace de un gran dolor no es tal, sino apasionamiento o padecimiento; es un tolerar lo que no quiere a causa de lo que desea. La voluntad es deseo y una mala voluntad es un mal deseo; el pecado es consentimiento en una mala voluntad, pero no es fruto de una conducta apasionada, que no quiere lo que hace.

La mala voluntad, sin el consentimiento, no es pecado. Pero, una vez consentida la mala voluntad, se comete el pecado. La acción pecaminosa, sin embargo, nada añade al pecado, porque éste sólo está en el consentimiento prestado a un mal deseo. La moralidad se reduce a la intención, al consentimiento a la buena o mala voluntad. Por eso, lo mismo hay que decir de la bondad de una acción, que no radica en ella misma, sino en la intención de aquel que la hace: «Llamamos buena, esto es, recta a la intención por sí misma; por el contrario, a la acción no porque contenga en sí algo bueno, sino porque procede de una buena intención»<sup>41</sup>. Ahora bien, la buena intención no es buena porque lo parezca, sino que sólo será buena cuando se sepa por qué lo es. Y esto sólo se sabe cuando se conoce lo que es agradable a Dios. Pero lo que es agradable a Dios sólo se sabe por la Revelación. Entonces, la moral cristiana, según Abelardo, es una perfección de la moral natural.

La doctrina ética de Pedro Abelardo descansa, pues, en un subjetivismo, al afirmar la moral de la persona frente a la moral de la naturaleza; exalta al sujeto humano, en tanto que es capaz de su propia iniciativa; por eso, para él la intención es creadora de valor moral. El hombre es un individuo personal, un sujeto que realiza una forma de ser cuya intervención escapa a la naturaleza. Tal actitud y tal concepción produjeron en su época un golpe decisivo: suponía arruinar por su base la disciplina moral y penitencial, establecida sobre una ley objetiva. Antes, lo importante era el pecado y su castigo; ahora, lo que interesa es el pecador y su intención: el acto fundamental de la penitencia es la contrición. La conducta individual se mide, pues, no por las normas y leyes establecidas, sino por la interiorización, por la conciencia personal, por la valoración de sus actos que cada uno hace ante Dios. Es esta apelación a Dios la que mitiga, en parte, su radical subjetivismo. Pero la conciencia de sí, como individualidad, quedaba plenamente afirmada.

<sup>41</sup> «Bonam quippe intentionem, hoc est, rectam in se dicimus, operationem vero non quod boni aliquid in se suscipiat, sed quod ex bona intentione procedat», Ibidem, p. 52:17-19.

A diferencia de Pedro Abelardo, que confiesa en su autobiografía su interés por las cosas de Minerva, por la filosofía, San Bernardo de Clairvaux (+1153) en ningún momento disimuló su aversión por la filosofía, como se puede leer en muchos de sus textos: «La vacía locuacidad de los filósofos no es buena lluvia, que trae más esterilidad que fertilidad»<sup>42</sup>. Pero esta repulsa no significa en él un rechazo de la razón ni de la investigación racional en sí misma, sino sólo de aquella que es fruto de la curiosidad, porque ésta es el primer grado de la soberbia, que aleja al hombre de su verdadero objetivo: el conocimiento de sí mismo y el testimonio del yo. Bernardo no quiso cultivar las ciencias que son enseñadas por el intelecto, sino la ciencia de la propia miseria, que a través del conocimiento de sí conduce a una de las actitudes morales fundamentales del cristiano, la humildad: «No vale saber mucho, si no se sabe medir la sabiduría. Verás también que el fruto y la utilidad de la ciencia depende del modo como se sabe. ¿Qué quiere decir eso del modo de saber? Simplemente que sepas con qué orden, con qué aplicación y para qué fin se debe llegar a saber. ¿Con qué orden? Ante todo lo que es más oportuno para la salvación. ¿Con qué aplicación? Con mayor ardor cuanto más impetuosamente nos lleve al amor. ¿Con qué finalidad? No por vanagloria o curiosidad o algo así; sino únicamente para tu edificación y la del prójimo»<sup>43</sup>.

San Bernardo sostiene el valor del saber, siempre que tenga como objeto de búsqueda el conocimiento de sí mismo. Es que al hombre le es necesario saber de sí mismo, penetrar en su propio interior para saber qué es, quién es y cómo es: «Esta consideración de ti mismo abarca tres preguntas: si consideras qué eres, quién eres, cómo eres»<sup>44</sup>. Porque sólo después de conocer su realidad carnal y de hallar en su alma la imagen de Dios, podrá elevarse a la contemplación y unión con Dios, que es a lo que aspira la vía mística. El *noverim me* lleva al *noverim Te*. Un conocimiento, el de sí mismo, es complemento del otro, el de Dios; aquél conduce a éste y no puede separarse de él: «De esta manera, el conocimiento propio es un paso

<sup>42</sup> «Philosophorum ventosa loquacitas non bonus est imber, qui sterilitatem magis intulit quam fertilitatem», *Sobre el Cantar de los Cantares*, sermón 58, 7.

<sup>43</sup> «Non probat multa scientem, si sciendi modum nescierit. Vides, inquam, quomodo fructum et utilitatem scientiae in modo sciendi constituit. Quid ergo dicit modum sciendi? Quid, nisi ut scias quo ordine, quo studio, quo fine quaeque nosse oporteat? uo ordine: ut id prius, quod maturius ad salutem: quo studio: ut ide ardentius, quod vehementius ad amorem; quo fine: ut non ad inanem gloriam, aut curiositatem, aut aliquid simile, sed tantum ad aedificationem tuam, vel proximi», *Ibidem*, sermón 36, 3.

<sup>44</sup> «Et haec tui consideratio in tria quaedam dividitur, si consideres quid, quis et qualis sit», *Sobre la consideración*, II, 7.

hacia el conocimiento de Dios. Por la imagen que se reproduce en ti, se descubre él mismo»<sup>45</sup>. «Ya sabéis que hoy nos hemos propuesto hablar de las dos clases de ignorancia: la de nosotros mismos y la de Dios. Ya advertímos que debemos preservarnos de las dos, porque ambas son condenables»<sup>46</sup>. La vía del socratismo cristiano alcanza confirmación en la obra de San Bernardo.

Este saber, que lleva al conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo, no sigue una vía puramente intelectual, sino que es más bien fruto de la experiencia personal, de la propia experiencia interna que conduce al hombre a reconocer su propia miseria: de aquí nace la humildad, que es el camino que lleva al hombre a la verdad. Al sentir el hombre compasión de su propia miseria y de la de los otros, al reafirmar la humildad como camino hacia la verdad, se produce en él, como gratificación, el sentimiento de la caridad, del amor. De esta manera, el conocimiento de sí mismo es un rasgo de la vida moral que previene al hombre tanto del exceso de estima como del menoscenso de sí. La humildad que resulta de aquél proporciona al hombre la verdadera y justa estima de sus capacidades. La consideración de sí descubre que el hombre es esencialmente capacidad de amar.

Conocimiento y amor han de ir, pues, a la par. La *eruditio* y la *dilectio* deben ensamblarse, unirse: la ciencia sin amor hincha; el amor sin ciencia destruye: «El exceso de sabiduría empacha el estómago del alma, que es la memoria, si no es bien digerida por el ardor de la caridad»<sup>47</sup>. El amor es el que abre al saber, porque conocer y amar es la manera que tiene el alma de aplicarse a la verdad, de llegar a Dios. El amor es, así, el principio impulsor que lleva al hombre desde su humildad, desde su inicial reconocimiento mísero, hasta la contemplación de Dios. Conocer a Dios es amarlo; es querer que su misterio se realice en el hombre: «Amo porque amo; amo para amar. Gran cosa es el amor, con tal de que vuelva a su origen y retorne a su principio, si se vacía en su fuente y en ella recupera siempre su copioso caudal. El amor es el único entre todas las tendencias, sentidos y afectos del alma, con el cual puede responder la creatura a su

<sup>45</sup> «Atque hoc modo erit gradus ad notitiam Dei, tui cognitio; et ex imagine sua, quae in te renovatur. ipse videbitur», *Sobre el Cantar de los Cantares*, sermón 36, 6.

<sup>46</sup> «Non ignoratis hodiernum nobis propositum sermonem de ignorantia, vel potius de ignorantibus: quoniam duae, si meministis, propositae sunt: nostri una, et altera Dei: quas et monuimus ambas esse cavendas, quod ambae damnabiles sint», *Ibidem*, sermón 36, 1.

<sup>47</sup> «Ita et multa scientia ingesta stomacho animae, quae est memoria, si decocta igne caritatis non fuerit», *Ibidem*, sermón 36, 4.

Autor»<sup>48</sup>. Dios debe ser amado porque nos amó primero, porque es amor y todo amor debe ser amado. Cuando Dios ama, no desea otra cosa sino que le amemos; porque no ama para otra cosa, sino para ser amado.

El conocer del hombre es, pues, un caminar en el amor hacia Dios, porque el hombre no puede conocerse verdaderamente si sólo pretende conocerse a sí mismo. Un caminar que tiene varios grados, porque «gran cosa es el amor, pero tiene sus grados»<sup>49</sup>. Son cuatro los grados de amor enumerados por San Bernardo en el ascender hacia la unión mística: «Porque somos carnales y nacemos de la concupiscencia de la carne, es necesario que el apetito o amor propio comience por la carne. La cual, si va dirigida por un recto camino, progresando con la ayuda de la gracia por sus propios grados, acabará finalmente en espíritu: porque no es primero lo espiritual, sino primero lo animal y después lo espiritual; y es necesario que primero llevemos la imagen del hombre terrestre y después la del celestial. Así, pues, primero se ama el hombre por sí mismo. Es carne y no puede gustar otra cosa que la carne. Cuando ve que no puede subsistir por sí mismo, empieza por la fe a buscar y amar a Dios, porque le es necesario. Por tanto, en el segundo grado ama a Dios, mas no por Él, sino por sí mismo. Pero cuando, por ocasión de la propia necesidad, empieza a honrarle y frecuentarle meditando, leyendo, orando, obedeciendo, en virtud de esta familiaridad, empieza poco a poco a conocer a Dios y, por consiguiente, a gustarle: y así, gustando así cuán suave es el Señor, pasa al tercer grado de suerte que ame a Dios no ya solamente por sí mismo, sino también por Él. En este grado se estabiliza el hombre y no sé si alguno ha logrado alcanzar el cuarto en esta vida perfecta, de manera que el hombre se ame únicamente a sí mismo por Dios. Si alguno lo ha experimentado, afírmelo; a mí, lo confieso, me parece imposible»<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> «Amo, quia amo; amo, ut amen. Magna res amor, si tamen ad suum recurrat principium, si suae origini redditus, si refusus suo fonti, semper ex eo sumat unde iugiter fluat. Solus est amor ex omnibus animae motibus, sensibus atque affectibus, in quo potest creatura respondere Auctori», Ibidem, sermón 83, 4.

<sup>49</sup> «Magna res amor; sed sunt in eo gradus», Ibidem.

<sup>50</sup> «In primis ergo diligit seipsum homo propter se. Caro quippe est et nihil sapere valet praeter se. Cumque se videt per se non posse subsistere. Deum sibi quasi necessarium incipit per fidem inquirere et diligere. Diligit itaque in secundo gradu Deum, sed propter se, non propter ipsum. At vero, cum ipsum cooperit occasione propriae necessitatis colere et frequentare, cogitando, legendo, orando, obediendo, quadam huiuscmodi familiaritate paucatim sensimque Deum innescit, consequenter et dulcescit; et sic, gustato quam suavis est Dominus, transit ad tertium gradum ut diligat Deum non iam propter se, sed propter ipsum. Sane in hoc gradu statur, et nescio si a quoquam hominum quartus in hac vita perfecte apprehenditur ut se scilicet homo diligat tantum propter Deum», *Carta 11*, 8.

En el grado más bajo se halla el amor carnal, por el cual el hombre se ama a sí mismo sobre todas las cosas. Es carnal porque nace de la concupiscencia de la carne. Pero no es un amor malo, porque procede de la misma naturaleza humana, creada por Dios. Está equilibrado por el amor al prójimo, porque no se puede amar al prójimo sin amar a Dios. Viene, en segundo lugar, el amor en virtud del cual el hombre ama a Dios pero no por Él, sino por sí mismo; es un amor egoísta, en tanto que sólo se ama a Dios porque Él sacia nuestras aspiraciones. El tercer grado es aquel en que se ama a Dios por Él, con el espíritu y por el espíritu, por el hecho de haberlo gustado ya. Finalmente, en el cuarto grado, el hombre no se ama a sí mismo más que a causa de Dios; es el vértice del amor, el amor puro de Dios, la perfección a la que todos deben aspirar porque es el fin de la existencia humana; pero, como dice en el texto, alcanzarlo en esta vida es un don muy raro que Dios concede a pocos. Salvo estas excepciones, este cuarto grado sólo será alcanzado cuando el alma se vea libre de este cuerpo frágil y miserable y esté en un cuerpo inmortal y espiritual.

Poseer a Dios es poseerse a sí mismo. El amor a Dios es amor a sí mismo. Y amarse es, en definitiva, conocerse a sí mismo, conocer el propio yo: «Antes que nada, mira lo que yo entiendo por consideración. Pues no pretendo identificarla totalmente con la contemplación. Ésta radica en la visión o certeza de lo ya conocido, y la consideración es una búsqueda más bien de lo desconocido. En este sentido, la contemplación puede definirse como una penetración cierta y segura del alma o una aprehensión de la verdad que excluye toda duda. Y la consideración es una reflexión aguda del entendimiento o una aplicación intensa del espíritu para descubrir la verdad... ¿Sobre qué puede versar tu consideración? Pienso que debes considerar sobre estas cuatro cosas: tú mismo, lo que está debajo de ti, lo que está alrededor de ti y lo que está sobre ti... No es sabio el que no lo es consigo mismo. El sabio será sabio por sí mismo y beberá primero él mismo de su propia fuente. Comience, pues, por ti tu consideración y acabe también en ti»<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> «Et primo quidem ipsam considerationem quid dicam, considera. Non enim id per omnia quod contemplationem intelligi volo, quod haec ad rerum certitudinem, illa ad inquisitionem magis se habeat. Iuxta quem sensum potest contemplatio quidem diffiniri verus certusque intuitus animi de quacumque re, sive apprehensio veri non dubia, consideratio autem intensa ad vestigandum cogitatio, vel intentio animi vestigantis verum... Iam quod ad considerationis attinet fructum, quatuor, ut occurront, tibi consideranda reor: te, quae sub te, quae circa te, quae supra te sunt... Non ergo sapiens, qui sibi non est. Sapiens sibi sapiens erit, et bibet de fonte putei sui primus ipse. A te proinde incipiat tua consideratio; non solum autem, et in te finiatur», *Sobre la consideración*, II, 5-6.

Con San Bernardo, el Yo, la individualidad humana en tanto que imagen de Dios y como camino hacia Él, quedaba afirmada también por la vía mística del amor. Esta fuerte conciencia del yo estuvo, además, acompañada de un interés por los otros, como recuerda San Bernardo a propósito del amor carnal: «El amor carnal se hace sociable también, extendiéndose para el bien de muchos»<sup>52</sup>. Sólo por los otros, por el prójimo, alcanzará el hombre su máxima perfección, aunque la experiencia por la que se percibe el yo sea un hecho privado e individual.

Así, Pedro Abelardo y San Bernardo, por distintos caminos, afirmaron y sostuvieron la radicalidad de la subjetividad humana, el carácter primordial del Yo. Su aportación no puede caer en el olvido y, menos aún, en el desprecio.

<sup>52</sup> *Del amor de Dios*, VIII, 23.

# VI

## La filosofía en el siglo XIII

### VI.I. CARACTERIZACIÓN GENERAL

Durante el siglo XII se produjo un gran desarrollo cultural en la Europa latina. Sin embargo, todavía seguía perteneciendo a un período inaugurado con Carlomagno, dominado por la creencia de que la cristiandad formaba una sola comunidad, gobernada por dos poderes, universales cada uno de ellos en su respectivo ámbito de aplicación: el espiritual y el terrenal. Pero ese mismo carácter universalista hizo derivar la pretendida independencia de cada uno en un conflicto generalizado entre los dos poderes. Bajo esta estructura universalista la vida real del hombre se movía en un contorno muy particularista y localista y estaba organizada políticamente en múltiples feudos. Las transformaciones sociales y económicas operadas a lo largo del siglo XII tuvieron como resultado la superación de las distintas formaciones locales y dispersas y la aparición de nuevas unidades políticas, destinadas más adelante a convertirse en soberanas. En el terreno intelectual, el siglo XII, aunque había comenzado a tener noticia de los grandes logros de la cultura árabe y aunque había entrado ya en contacto con algunos de ellos, estaba aún impregnado de la visión agustiniana del universo, de la idea de la sabiduría cristiana como abarcadora de toda la vida humana.

Estas tendencias se quebraron definitivamente en el siglo XIII, que, habiendo llegado a ser la cima del período medieval, significó también el principio del fin, en tanto que durante él aparecieron los primeros elementos que disgregaron definitivamente la unidad política e intelectual de la Edad Media latina. Este siglo representó el final de la lucha entre aquellos dos poderes, aunque el papado afirmó la teocracia como forma de

gobierno en su pretensión de alcanzar la plenitud del poder. Federico II Hohenstaufen provocó la dispersión del Imperio en Estados particulares y, en parte también, la consolidación de otras monarquías independientes, como Castilla, Aragón, Francia e Inglaterra, que poco a poco fueron configurando unos sistemas de gobierno que darían lugar al surgimiento del Estado moderno como empresa racional. El reino de Sicilia, regido por Federico, significó la ruptura del feudalismo y la aparición del primer Estado moderno, al establecer en las constituciones de Melfi (1231) una organización administrativa centralizada y al crear unos monopolios comerciales. El siglo XIII fue, en fin, el siglo del desarrollo económico de las ciudades y su afianzamiento como municipios independientes, el siglo de la afirmación de una clase social activa y próspera en las ciudades, el del fortalecimiento de las monarquías a pesar de la fuerte presencia de la Iglesia en todas las instituciones políticas, sociales y culturales de Europa.

La misma vida intelectual alcanzó una gran expansión, provocada en parte por el aumento de las escuelas urbanas durante el siglo anterior. Ahora se reforzó el nuevo carácter de la enseñanza, con la proliferación de comentarios y notas, con el aumento de la composición de libros, hasta el punto de que lo escrito desempeñó un nuevo papel en la vida política, administrativa y religiosa. La mentalidad urbana fue decisiva para este cambio, puesto que fue en la ciudad donde la vida intelectual se convirtió en un oficio retribuido, con sus técnicas, su aprendizaje y su corporación. La fundación de las universidades fue uno de los factores más relevantes que contribuyeron a dar un nuevo sentido al pensamiento. Y la filosofía comenzó a articularse en verdaderas escuelas, inexistentes antes, que entraron en pugna entre sí y que tuvieron como especial lugar de manifestación la universidad. También en ésta cobraron expresión la contienda sobre Aristóteles y una nueva concepción de la vida y de la enseñanza más secular, frente a una tendencia que pretendía mantenerla aún en los límites estrictos de lo religioso. Además, algunas universidades se especializaron en determinados tipos de saberes: Salerno y Montpellier se consagraron a la medicina; Bolonia se distinguió por el estudio de las leyes y del derecho; París fue el gran centro de estudios filosóficos y teológicos; Oxford tuvo más que ver con la aparición del espíritu científico, pues fue aquí donde, al aplicar la óptica y la matemática al estudio de la naturaleza, se sentaron las bases para el nacimiento de la ciencia experimental.

La vida intelectual del siglo XIII se caracterizó también por el debate de algunos problemas que, aparecidos con anterioridad, fueron ahora planteados y discutidos de una manera más profunda y amplia, desarrollando métodos de reflexión y llegando a consecuencias que señalaron notables progre-

sos respecto a lo anteriormente conseguido. El problema de las herejías se manifestó con renovada fuerza, afectó a amplias masas de población y tuvo que ver con doctrinas escatológicas y espirituales, que apuntaban al deseo de una renovación religiosa y mística de la Iglesia. La querella de las investigaciones, por su parte, había impulsado la recopilación de textos jurídicos que pudieran justificar las reivindicaciones del papado y del imperio; esto provocó un notable desarrollo del derecho romano, que fortalecía las nociones de soberanía y de Estado, inspirando y defendiendo la extensión del poder laico y el desarrollo de la administración civil, y la constitución definitiva del derecho canónico, entendido como el conjunto de reglas jurídicas y prácticas consuetudinarias organizadoras de la vida de la Iglesia. Hay que destacar también la evolución de la literatura, que vio nacer e incrementarse los textos en lenguas vulgares, con la aparición de nuevos géneros y temas, de carácter más culto, didáctico y piadoso.

Finalmente, otro factor que explica el elevado nivel alcanzado en el pensamiento durante el siglo XIII, el que en gran medida impulsó la incorporación y asimilación de ideas y doctrinas procedentes del mundo árabe y de la filosofía griega, en especial la de Aristóteles, fue la fundación de las órdenes religiosas de los mendicantes, franciscanos y dominicos. Aportaron una notable cantidad de maestros a las universidades, que propiciaron amplios debates y profundas discusiones, con la puesta en circulación de nuevas ideas, que vincularon la competencia intelectual con las exigencias religiosas. A diferencia de lo que ocurría con otros monjes, la importancia de estas nuevas órdenes religiosas se debía al hecho de ser órdenes urbanas, habitantes de los más afamados centros que habían sufrido una extraordinaria transformación económica, cultural y social. Fueron órdenes que comprendieron la trascendencia que tenía una buena formación intelectual: ésta era la única que podía proporcionar el saber necesario para llevar a cabo la labor de predicación y de difusión de las doctrinas religiosas. Desde su fundación y desde que comenzaron a enseñar en las universidades, franciscanos y dominicos vieron crecer la oposición y el rechazo entre clérigos y maestros seculares. Hacia mediados de siglo se les prohibió el acceso a la universidad de París y la querella se convirtió en ideológica, interviniendo en ella el obispo y el rey de Francia; se pretendió reducir a los mendicantes al mismo estatuto de los demás monjes, sometidos al trabajo manual como único medio de subsistencia. El posterior reconocimiento del género de vida de los mendicantes por el papado y la aceptación como maestros de la Universidad de algunos de sus más renombrados miembros puso fin a la contienda. Pero significó la confirmación definitiva de la autoridad pontificia frente al poder real, que pretendía dominar también la corporación universitaria.

## VI.2. LA DIFUSIÓN DEL ARISTOTELISMO EN EUROPA

Ya se ha señalado cómo durante el siglo XII la Europa cristiana entró en contacto con la cultura árabe. Las relaciones que se establecieron fructificaron en la intensa labor de traducción al latín de obras griegas árabes. Esta actividad permitió, por una parte, el conocimiento de la antigua filosofía griega y de la transformación que ésta sufrió en el mundo árabe, así como la introducción del tema de la Razón, tal como había sido planteado en la filosofía musulmana, con su autonomía e independencia de los principios de una religión revelada. Por otra parte, dio a conocer toda la obra de Aristóteles, lo que representó para el pensamiento latino una conmoción enorme, al desafiar los cimientos platónico-agustinianos en que se asentaba.

Toledo en España y Palermo en Sicilia fueron los principales centros, pero no los únicos, en que se realizó la actividad traductora. Hombres como Jacobo de Venecia, Enrique Aristipo y un tal Juan tradujeron, directamente del griego, a Aristóteles durante la primera mitad del siglo XII, pero sus traducciones apenas tuvieron difusión. Fueron las versiones realizadas a partir de la segunda mitad del siglo XII y durante el siglo siguiente las que dieron a conocer ampliamente a Aristóteles y a algunos filósofos árabes y judíos.

El siglo XII había conocido sólo al Aristóteles lógico. A fines del siglo comenzó la recepción de doctrinas no lógicas de Aristóteles. Esta recepción significó el conocimiento del racionalismo y el naturalismo griegos, distinto del naturalismo que había caracterizado a algunas tendencias filosóficas del siglo XII. El naturalismo del siglo XIII fue más científico, en el sentido de que respondía a criterios basados en la demostración, tal como se deducían de la lógica aristotélica. Como este naturalismo, impregnado de doctrinas filosóficas árabes, implicaba las doctrinas de la necesidad y eternidad del universo, el rechazo provocado por la tradición cristiana se dirigía tanto contra este naturalismo como contra su directo inspirador, Aristóteles. Aunque la ciencia, el racionalismo y el naturalismo griegos encontraron algunos ambientes favorables, especialmente entre los maestros de las Facultades de Artes, que impulsó la consideración de las artes como disciplinas autónomas, estudiadas con fines profesionales, sin embargo produjeron una gran turbación en aquellos teólogos más conservadores, que promovieron una hostilidad de la Iglesia hacia el filósofo griego y sus principales doctrinas.

Es cierto que Aristóteles llegó a ser ampliamente conocido entre los latinos, a pesar de las enormes dificultades por las que atravesó su conocimiento y difusión. Es cierto también que muchas de estas dificultades estuvieron provocadas por las lecturas árabes de Aristóteles, que lo veían desde

un prisma neoplatónico. Y es cierto igualmente que hubo un aristotelismo difundido a través de textos apócrifos, a veces mágicos y herméticos, que impidieron una lectura auténtica de la obra aristotélica. Por ello, problemas como el de los textos traducidos, el lugar de Aristóteles en las universidades y programas de estudios, o el de la influencia doctrinal son problemas que merecen todavía hoy estudios esclarecedores. Sobre todo, la cuestión de su influencia doctrinal, que se ejerció sobre casi todas las tendencias doctrinales que vio aparecer el siglo XIII, incluso en aquellas que más abiertamente lo rechazaron.

Desconocemos en qué momento exacto comenzó a ejercer influencia directa, a través de sus obras. Pero sabemos que a lo largo del primer decenio del siglo ya era suficientemente conocido en París y en Oxford. Hay varios testimonios de ello. Alejandro Neckham (+ 1217), vinculado a las universidades de París y Oxford, compiló hacia 1200-1210 una lista de obras para lectura de los estudiantes; entre ellas, recomendaba, como merecedora de al menos un somero examen, la *Metafísica*, *Sobre la generación y la corrupción* y *Sobre el alma*.

El testimonio de que Aristóteles no era indiferente en los medios intelectuales de París fue la condena dictada en el sínodo de la provincia eclesiástica de Sens, celebrado en París en 1210, en el que se reprobaba las doctrinas de Amaury de Bène y David de Dinant, por sus tendencias panteístas y materialistas, y proscribía la lectura de Aristóteles y de sus comentarios en los siguientes términos: «Que no sean leídos los libros naturales de Aristóteles ni sus comentarios, tanto en público como en privado, bajo pena de excomunión»<sup>1</sup>. Los libros aludidos aquí probablemente fueran *Física*, *Sobre el alma* y *Metafísica*, mientras que los comentarios podrían ser obras de al-Fârâbî, Avicena y Algazel, ya que éste es mencionado como commentator en el comentario inspirado en el *Sobre el alma* compuesto antes de 1210 por el inglés, estudiante en París, John Blund. Quizá también se indicaban escritos de Alejandro de Afrodisia, traducidos a fines del siglo XII, inspiradores de la noética de David de Dinant.

Las obras aristotélicas debieron continuar siendo leídas, puesto que en 1215 se renovó la prohibición, cuando el legado pontificio Roberto de Courçon reorganizó por mandato papal los estudios de la universidad de París y estableció en los nuevos estatutos lo siguiente: «Que se lean los libros de

<sup>1</sup> «Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto, et hoc sub poena excommunicationis inhibemus», DENIFLE - CHATELAIN: *Chartularium universitatis parisiensis*, París, 1889, t. I, p. 70, n° 11.

Aristóteles sobre la dialéctica, tanto de la antigua como de la nueva, en las escuelas de manera ordinaria y no de forma sucinta. Que se enseñen, igualmente de manera ordinaria, los dos Priscianos o, al menos, el segundo. Que no se enseñen los días festivos, a no ser a los filósofos, las obras retóricas, las materias del *quadrivium*, el *Barbarismus*, la *Ética*, si quieren, y el cuarto libro de los *Tópicos*. Que no lean los libros de Aristóteles sobre la metafísica y la filosofía natural, ni las sumas de estos libros, ni las doctrinas del maestro David de Dinant, el hereje Amaury o de Mauricio Hispano»<sup>2</sup>.

¿A quiénes alude este estatuto? En primer lugar, a las obras autorizadas: el *Organon* aristotélico, que, junto con las *Instituciones gramaticales* de Prisciano, constituyan las dos obras fundamentales de la formación de los estudiantes de Artes. A esta enseñanza se añadían, los días de fiesta y domingos, los «filósofos y obras de retórica», posiblemente Cicerón, Séneca y algunos poetas latinos; las materias del *quadrivium*; el *Barbarismus* o tercera parte del Arte mayor de Donato; y la *Ética*, quizás los libros II y III de la *Ética nicomaquea*, traducidos a fines del siglo XII. Son prohibidos, en cambio, la *Metafísica*, la *Física*, el *Sobre el alma*, que es parte de la física para Aristóteles, así como otros libros, quizás de ciencias naturales, y ciertas *summae*, que podrían apuntar a los textos de Avicena, compuestos en forma de compilación de todo el saber, de «sumas», y a los de al-Fárâbî. Queda por averiguar la identidad del personaje *Mauritius hyspanus*.

Frente a estas prohibiciones, destacó la universidad de Toulouse que, a partir de 1217, invitó a maestros y escolares parisinos a acudir a ella para poder enseñar allí los libros aristotélicos prohibidos en París.

En 1228 el papa Gregorio IX acusaba a los teólogos de París de haber sobrepasado los límites establecidos por los Padres de la Iglesia, «por espíritu de vanidad», y de explicar el significado de los textos sagrados «según el sentido de la filosofía pagana», y nombraba una comisión para corregir y expurgar los libros aristotélicos. La comisión no se reunió y el aristotelismo continuó difundiéndose por las universidades europeas. Aunque todavía se sucedieron nuevas condenas papales, que ya no apuntaban tanto contra los libros de Aristóteles, sino contra algunas de las interpretaciones que de ellos deducían algunos maestros y teólogos, miembros de la propia Iglesia, en

<sup>2</sup> «Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteris quam de nova in scolis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scolis ordinarie duos Priscianos vel alterum ad minus. Non legant in festivis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadrivialia, et barbarismus, et ethicam, si placet, et quartum topichorum. Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani», Ibidem, I, pp. 78-79, nº 20.

especial los pertenecientes a las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, lograron organizar la enseñanza de Aristóteles en la universidad de París y alcanzar una síntesis entre sus doctrinas y el pensamiento cristiano. Las prohibiciones de Aristóteles en París podrían haber sido promovidas por los teólogos contra los maestros en Artes, más proclives a la innovación y a la aceptación de doctrinas ajenas a la tradición, quienes tal vez consideraban que las obras aristotélicas ofrecían un fecundo campo para sus ejercicios dialécticos y una alternativa científica frente al saber anterior. Pero es lo cierto que incluso notables maestros de la Facultad de Teología citaban a Aristóteles ya durante la primera mitad del siglo.

La influencia del nuevo Aristóteles se dejó sentir en autores que, consagrados a la ciencia divina, fundamentaron el saber teológico en especulaciones filosóficas. Tanto Guillermo de Auxerre (+ 1231), profesor de teología y obispo de París, como Felipe el Canciller (+ 1236) y Guillermo de Auvernia (+ 1249) dan muestra en su obra del conocimiento de doctrinas aristotélicas nuevas. Son ellos los primeros pensadores que destacan en el siglo XIII por sus especulaciones filosóficas aplicadas a la reflexión teológica, desarrollando una doctrina basada en la tradición agustiniana a la que añaden elementos aristotélicos y avicenianos. Guillermo de Auvernia elaboró una doctrina sobre el ser, entendido como composición de esencia y existencia, y sobre el ser necesario y el ser posible, así como consideraciones sobre Dios como intelecto agente que ilumina, que reflejan su amplia dependencia de Avicena.

En 1255 la universidad de París adoptó oficialmente el aristotelismo en los programas de estudios. La Facultad de Artes se convirtió en centro desde el que se difundían doctrinas filosóficas y tendió a desarrollarse como Facultad independiente de la de Teología. La segunda mitad del siglo supuso para el mundo latino medieval no sólo el pleno conocimiento de Aristóteles, sino su estudio y asimilación, con la aparición de notables doctrinas que darían lugar al desenvolvimiento de un pensamiento filosófico nuevo.

### VI.3. LA ESCUELA FRANCISCANA. SAN BUENAVENTURA

Las órdenes mendicantes surgieron como respuesta a los diversos movimientos populares, de tipo espiritualista y basados en la piedad, con pretensiones de reforma religiosa y política, muchos de ellos considerados como heréticos, que estaban transformando la sensibilidad religiosa y que surgieron durante la segunda mitad del siglo XII y pronto se difundieron por algunas regiones de Europa.

Los franciscanos se apropiaron de algunas propuestas de estos movimientos, en especial la afirmación de la pobreza evangélica, de la simplicidad y de la humildad del alma, como caminos hacia la salvación. Ésta se encontraba accesible a todos los hombres en la imitación de Cristo, quien había insistido en el amor en Dios. San Francisco enseñó a sus hermanos a no querer nada para sí, mostrando que la posesión es signo de una violación del mandamiento más importante: nada es del hombre, puesto que todo es de Dios. Parece que, incluso, consideró una riqueza la posesión de libros y que la vida intelectual podía alterar la simplicidad de la vida original en la que adiestraba a sus hermanos. Estos ideales confirieron a la orden franciscana un carácter místico y una cierta postura anti-intelectual, que se vio, sin embargo, modificada pronto por la exigencia de hacer frente a los nuevos conocimientos que se divulgaban y que parecían oponerse a los principios evangélicos. A petición del papado y por influencia de algunos miembros de la orden, que habían entendido la necesidad de una sólida preparación intelectual con la que oponerse a aquellas doctrinas que apartaban del espíritu cristiano, los franciscanos se consagraron al estudio de la filosofía y de la teología y siguieron el pensamiento agustiniano, al que añadieron algunas doctrinas aristotélicas, adaptadas al lenguaje y a la terminología de San Agustín.

Como principales características del pensamiento franciscano pueden reconocerse las siguientes: afirmación de la excelencia del conocimiento intuitivo de Dios y de la iluminación divina; reconocimiento del ascenso del hombre hacia Dios, entendido como un itinerario de la mente; reducción de todas las ciencias y artes al valor de símbolos de la realidad sagrada, expuesta en la teología, que se configuró como la ciencia suprema; proclamación de la primacía del amor, a través de la voluntad, frente al conocimiento del intelecto.

Los primeros maestros franciscanos en la universidad de París expusieron un pensamiento platónico-agustiniano en el que integraron elementos tomados de Aristóteles, Avicena y Avicebrón. Así, Alejandro de Hales (+1245) afirmó, en contra de Aristóteles, el carácter temporal de universo; aceptó la teoría del hilemorfismo, modificada por las ideas de Avicebrón, aplicada a toda creatura, espiritual y corpórea; se ocupó de la naturaleza del entendimiento, distinguiendo entre el intelecto agente y el posible como dos diferencias existentes en el alma racional, aunque el hombre necesite, para conocer, del concurso de la iluminación divina; y, en fin, reconoció la existencia del libre arbitrio en el hombre como facultad de la razón, en tanto que arbitrio, y de la voluntad, en tanto que libre. Por su parte, Juan de la Rochele (+1245) integra en el entramado agusti-

niano que configura su pensamiento muchas doctrinas de Avicena y de Gundisalvo, recogiendo, entre otras ideas, el aviceniano argumento del «hombre volante» para afirmar la espiritualidad del alma. El más importante, sin embargo, de los maestros franciscanos en París fue San Buenaventura, a quien se debe el bosquejo de las líneas más representativas de la escuela.

Juan Fidanza, conocido por Buenaventura de Bagnoregio, donde nació (1221-1274), fue el principal seguidor de la tradición, la más completa expresión del agustinismo. Calificado por unos como filósofo y por otros como teólogo, lo cierto es que San Buenaventura realizó una cierta elaboración racional de sus posiciones teológicas, haciendo amplio uso, para reelaborar la tradición agustiniana, de los nuevos conocimientos de los filósofos griegos y árabes. Porque, como confiesa repetidamente, su intención fue la de conservar y continuar aquellas doctrinas ya admitidas: «No pretendo descubrir nuevas opiniones, sino renovar las comunes y reconocidas»<sup>3</sup>; no se proponía elaborar un sistema de pensamiento nuevo: «Que nadie piense que deseo ser forjador de una nueva obra, pues esto pienso y confieso, que soy un pobre e insignificante compilador»<sup>4</sup>. Todo su objetivo era poner de manifiesto el amor de Dios como meta final, por lo que su pensamiento fue la culminación del agustinismo asimilado por los primeros maestros franciscanos.

¿Qué valor tiene, entonces, la filosofía en el pensamiento de San Buenaventura? La filosofía es definida por él como conocimiento cierto de la verdad en cuanto objeto de investigación, mientras que la teología es conocimiento piadoso de la verdad en cuanto es creída<sup>5</sup>. En otro lugar señala que la filosofía se ocupa de las cosas tal como existen en la naturaleza o en el alma por el conocimiento dado naturalmente<sup>6</sup>. Lejos de profundizar esta división y de establecer la suficiencia de la razón natural en su búsqueda y descubrimiento de la verdad, porque «el mayor peligro es descender a la filosofía»<sup>7</sup>, San Buenaventura sostuvo, en la línea de la tradición a la que pertenecía, que el verdadero punto de partida es la fe: el orden que lleva a la sabiduría comienza con la permanencia de la fe, procede a través

<sup>3</sup> «Non enim studeo novas opiniones adinvenire, sed communes et approbatas retexere», *In II sent., praeloq. II*, 1.

<sup>4</sup> «Nec quisquam aestimet, quod novi scripti velim esse fabricator; hoc enim sentio et fateor, quod sum pauper et tenuis compilator», *Ibidem*.

<sup>5</sup> «Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis noticia pia», *De donis Spiritus Sancti*, coll. IV, n. 5.

<sup>6</sup> *Breviloquium*, prol. § 3, n. 2.

<sup>7</sup> «Descendere autem ad philosophiam est maximum periculum», *In Hexaëmeron*, coll. XIX, n. 12.

de la serenidad de la razón, para alcanzar la suavidad de la contemplación. La filosofía, por tanto, requiere del apoyo de la fe, porque todo conocimiento puramente racional de Dios es más necesidad que verdadera ciencia. Incorporada al ejercicio de la fe, la filosofía se convierte en instrumento que ayuda a comprender la fe y a alcanzar la contemplación. La filosofía, entonces, es camino para la teología y la mística.

Como buen agustiniano, el centro de su pensamiento es Dios. Está persuadido de que todo habla de Dios, porque Dios es el principio de la creación, como causa eficiente y causa ejemplar, y fin de la creación, como causa final en tanto que toda creatura retorna a Él. De Dios dice que su existencia es evidente, porque es una noción inserta en el alma<sup>8</sup> y, además, es el *primum cognitum*: «El ser es lo primero que es concebido por el intelecto y ese ser es el acto puro... Por tanto, ese ser es el ser divino»<sup>9</sup>. Hay en el hombre la razón de imagen de Dios, porque existe en él un apetito natural hacia la sabiduría y la felicidad, que presupone el conocimiento de Dios como sabiduría y de Dios como sumo bien. Además, sin esta noción innata no es posible el conocimiento de los demás seres: «Sin el conocimiento del ser por sí, no se puede conocer plenamente la definición de ninguna substancia particular»<sup>10</sup>. La evidencia de la existencia de Dios la prueba a través de varios argumentos tomados de San Agustín y de San Anselmo, cuyo argumento ontológico es revalidado al afirmar que Dios es una verdad tan cierta que no puede pensarse que no exista<sup>11</sup>: «Así, pues, presupuestadas estas cosas, el entendimiento entiende y dice: el primer ser es y a ninguno conviene verdaderamente el ser sino al primer ser, y de él tienen todas las cosas el ser, porque a ninguno es inherente este predicado sino al primer ser. Del mismo modo, el ser simple es el ser absolutamente perfecto; luego es el ser sobre el cual no se puede entender nada mejor. Por tanto, Dios no puede ser pensado como no ser, como prueba San Anselmo»<sup>12</sup>. Incluso replica a Gaunilo al manifestar que la idea de «isla» no implica perfección,

<sup>8</sup> «Inserta est ipsi animae notitia Dei sui», *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1.

<sup>9</sup> «Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus... Restat igitur quod illud esse est esse divinum», *Itinerarium*, V, 3.

<sup>10</sup> «Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae», *Itinerarium*, III, 3.

<sup>11</sup> «Quod non potest cogitari non esse», *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1.

<sup>12</sup> «Sic igitur, his praesuppositis, intellectus intelligit et dicit, primum esse est, et nulli vere esse convenit nisi primo esse et ab ipso omnia habent esse, quia nulli inest hoc prædicatum nisi primo esse. Similiter simplex esse est simpliciter perfectum esse: ergo est quo nihil intelligitur melius. Unde Deus non potest cogitari non esse, ut probat Anselmus», *In Hexaëmeron*, V, 31.

lo que sí ocurre en la idea del «ser mayor que el cual nada puede pensarse». Dios, por tanto, es el ser perfectísimo.

El atributo fundamental de Dios es el ser (*esse*), puesto que, cuando fue interrogado por Moisés, le respondió: «Soy el que soy»: «El ser; éste es el nombre más manifiesto y perfecto de Dios, porque todo lo que es de Dios está comprendido en este nombre, «Soy el que soy». Este nombre es el más propio de Dios»<sup>13</sup>. Es el ser que no puede entenderse más que en sí mismo, el ser absoluto, que no es ser particular, ni análogo, sino principio radical a través de las cuales las cosas son hechas y conocidas. Es el ser más perfecto y primero, el acto puro, eterno, simplicísimo y sumamente uno: «Así, pues, el ser que es el ser puro y el ser por sí mismo y absoluto, es el ser primero, eterno, simplicísimo, puro acto, perfectísimo y uno supremo»<sup>14</sup>. Manifestación de la suma perfección de Dios son otros dos atributos, el Bien y el Amor. Por ser Sumo Bien, se difunde y se comunica, puesto que el bien se define como difusión de sí<sup>15</sup>. Esta difusión es eterna o temporal: la eterna, hacia dentro, se difunde en las personas de la Trinidad, mientras que la temporal, hacia fuera, se comunica a las criaturas y es el origen del universo<sup>16</sup>.

A propósito de la creación, San Buenaventura mantuvo la polémica contra el aristotelismo. Conocedor de Aristóteles, cuyas obras cita con frecuencia y cuyas aportaciones doctrinales en el ámbito de la física reconoce, ha de rechazar las más significativas líneas del aristotelismo, porque no concuerdan con su propósito de fortalecer la tradición agustiniana. Así, para afirmar el carácter libre de la creación, tiene que impugnar tanto la idea sostenida por los filósofos de la eternidad del universo, como la de la necesidad de la creación. Al no aceptar la existencia de las ideas separadas, Aristóteles tenía que afirmar que Dios mueve al mundo sólo como causa final por atracción, puesto que sólo se conoce a sí mismo y no al universo. San Buenaventura vio necesario reivindicar la teoría de las ideas, única que permite dar razón del carácter libre de la creación, teoría platónica reinterpretada a la luz de su exposición agustiniana como ideas divinas, como modelos o ejemplares inmutable a partir de los cuales Dios crea el mundo:

<sup>13</sup> «Esse; hoc enim est nomen Dei manifestissimum et perfectissimum, quia omnia, quae sunt Dei, comprehenduntur in hoc nomine: «Ego sum qui sum». Hoc nomen Dei est proprium», *In Hexaëmeron*, XI, 1.

<sup>14</sup> «Esse, igitur, quod esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, est esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum», *Itinerarium*, V, 5.

<sup>15</sup> «Nam bonum dicitur diffusivum sui; summum igitur bonum summe diffusivum est sui», *Itinerarium*, VI, 2.

<sup>16</sup> «In summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis ... hoc est Pater et Filius et Spiritus Sanctus ... Nam diffusio ex tempore in creatura», *Ibidem*.

«Algunos negaron que exista en la causa primera los ejemplares de las cosas; entre ellos, el principal parece haber sido Aristóteles, que al principio y al final de la *Metafísica*, además de en otros muchos lugares, maldice las ideas de Platón. Pues afirma que Dios sólo se conoce a sí mismo, no necesita conocer ninguna otra cosa y mueve en cuanto deseado y amado. De aquí afirman que no conoce nada o ninguna cosa particular. Por eso, Aristóteles, el principal de ellos, impugna la teoría de las ideas también en los libros de Ética, allí donde dice que el sumo bien no puede ser idea»<sup>17</sup>. Afirmar que en Dios están las ideas significa sostener la libre creación, porque Dios, después de haber conocido las cosas en sus ideas, puede elegir el hacerlas: crear lo que se conoce es crear sabiendo lo que se hace, es crear libremente.

San Buenaventura defendió, pues, la teoría del ejemplarismo, uno de los puntos capitales de su metafísica. Las cosas están en Dios como ideas ejemplares; pero las ideas son distintas de las cosas, porque las ideas son *similitudo rei*, una semejanza, una especie de copia, por la que la cosa es conocida y producida. Para Dios, la semejanza produce la cosa, mientras que para el hombre la semejanza deriva de la cosa. En otras palabras, en Dios la verdad es expresiva, creadora; la idea es regla productora, causante e incausada. Establecer ideas en Dios es determinar mejor el expresarse de la Verdad divina, de la acción creadora de Dios: «Puesto que aquel arte es causa, se sigue que en aquel arte hay representación de las cosas causables incausadamente; porque aquellas razones son causas, son por eso incausadas; de aquí que son causas de los contingentes infaliblemente. Porque lo que es contingente se representa allí infaliblemente, pues expresa infaliblemente el modo que acontece en la cosa, porque lo expresa según es en sí y ante sí»<sup>18</sup>.

Las cosas, al ser copias de las ideas, son sombras, imágenes, vestigios de la verdadera realidad. Por su carácter de sombra, todo el universo está compuesto hilemórficamente; incluso en las substancias espirituales hay composición de materia y forma. Entiende la materia como principio de

<sup>17</sup> «Nam aliqui negaverunt, in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio *Metaphysicae* et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desideratum et amatum. Ex hoc ponunt, quod nihil, vel nullum particulare cognoscat. Unde illas ideas praecipuus impugnat Aristoteles et in *Ethicis*, ubi dicit quod summum bonum non potest esse idea». *In Hexaëmeron*, VI, 2.

<sup>18</sup> «Quia ergo illa ars est causa, sequitur quod in illa arte est repraesentatio causabilium incausabiliter; quia rationes illae causae sunt, ideo incausatae; et hinc est, quod causae sunt contingentium infallibiliter. Quod enim contingens est illic infallibiliter repraesentatur; exprimit enim modum, qui accidit in re, infallibiliter, quia, secundum quod in se et apud se est, exprimit». *In Hexaëmeron*, XII, 12.

limitación, de potencia y de posibilidad; la forma es el principio del acto. La materia se aplica tanto a una forma espiritual como corpórea<sup>19</sup>. Este hilemorfismo universal conduce a dos consecuencias, sostenidas en la escuela franciscana. Primera, que el principio de individuación no radica en uno de los dos componentes, la materia o la forma, sino en la unión de ambos, porque la individuación expresa una realidad substancial. Segunda, que existe una pluralidad de formas en el compuesto: la forma confiere, por una parte, la perfección substancial y, por otra, dispone a la materia para recibir otras formas sin que desaparezcan las anteriores. Y la forma substancial primera, común a todos los seres, es la luz.

El problema del conocimiento lo resuelve San Buenaventura en términos de la iluminación agustiniana. Reconoce que Aristóteles es maestro de ciencia, de aquel conocimiento que se origina en nosotros por los sentidos, la memoria y la experiencia, y da lugar al concepto universal, que es el principio del arte y de la ciencia. Pero no le satisface esta solución, porque no alcanza plenamente la necesidad, universalidad y eternidad de las ideas al partir de lo contingente, lo particular y lo temporal. Se vuelve entonces hacia Platón, maestro de sabiduría, que es un conocimiento que versa sobre las cosas celestes y supremas: «De aquí parece que entre los filósofos fue dado a Platón el discurso de la sabiduría, a Aristóteles en cambio el discurso de la ciencia. Aquel estaba orientado sobre todo hacia las cosas superiores, éste principalmente a las cosas inferiores»<sup>20</sup>. De esta distinción, San Buenaventura concluye que el conocimiento que fundamenta y es condición para todo otro conocimiento, aquel que funda la necesidad, universalidad y eternidad de las ideas, es el conocimiento co-intuitivo de Dios, a través de sus manifestaciones, y el de los primeros principios, que dan la certeza. Estos principios sólo se alcanzan desde las ideas eternas que están en la mente divina y que el hombre recibe por iluminación de su intelecto. Aunque difícil de determinar, la naturaleza de la iluminación podría ser entendida como la existencia en el conocimiento humano de una especie de intuición oscura y confusa de lo inteligible. La luz divina, los ejemplares eternos, constituyen, entonces, la fuente primaria de nuestro conocer.

<sup>19</sup> «Materia in se considerata nec est spiritualis nec corporalis, et ideo capacitas consequens essentiam materia indifferenter se habet ad formam sive spiritualem sive corporalem», *II Sent*, 3, 1, 4, 2 ad 3.

<sup>20</sup> «Et ideo videtur quod inter philosophos datus est Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora», *Christus unus omnium magister*, 18.

Finalmente, otra aportación de San Buenaventura al acervo franciscano, que impregnó de voluntarismo las doctrinas posteriores de esta escuela, fue su análisis del itinerario de la mente hacia Dios. Es un ascenso gradual que atraviesa tres momentos: los *vestigia*, las *imagenes* y las *similitudines*, que van desde lo exterior a lo interior y desde lo inferior a lo superior, según el esquema agustiniano de la interioridad.

Toda creatura lleva en sí la huella (*vestigium*) de una idea divina; el hombre, como creatura dotada de intelecto, es imagen (*imago*) de Dios; estos dos grados han de ser sobrepasados para alcanzar la realidad eterna, las *similitudines* o ideas divinas, como ya se dijo. Mundo externo, alma y Dios son, pues, los tres soportes del itinerario. Cada uno de estos tres momentos comporta, a su vez, dos grados: sentido e imaginación, en el primero; razón e intelecto, en el segundo; inteligencia y cima del alma (*apex mentis, synderesis*), en el tercero. Son sólo actos o funciones distintas de los tres aspectos o potencias del alma, la *sensualitas* o *animalitas*, el exterior; el *spiritus*, el interior; y la *mens*, la trascendencia del alma<sup>21</sup>. Se trata, pues, de un camino de retorno del alma a Dios, a través de la contemplación de las criaturas sensibles, de sí misma y del ser divino, entendido como Ser y como Bien. Por encima del último grado está el *apex affectus*, el punto culminante de las aficiones, el *excessus mentis*, la potencia unitiva del alma, por la que se alcanza el reposo en Dios, una superabundancia en la que la negación de todas las determinaciones del saber se manifiesta como la verdadera luz del alma, para lo que hay que abandonar todas las operaciones sensibles e intelectuales y abandonarse al amor, único que puede llevar al hombre fuera de la filosofía: «Para este tránsito, para que sea perfecto, deben abandonarse todas las operaciones intelectuales y el punto culminante de todo afecto debe transportarse y transformarse en Dios. Esto es un don místico muy secreto, que nadie conoce si no lo ha recibido; que nadie recibe si no lo desea»<sup>22</sup>. El amor es resultado de la voluntad; es un deseo que no resulta de la inteligencia; por ello, produce la certeza de la adhesión; ésta es superior, porque compromete a todo el hombre, a la certeza de la especulación, que sólo compromete al entendimiento. Esto implica, enton-

<sup>21</sup> «Tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas; alias intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quem dicitur mens», *Itinerarium*, I, 4.

<sup>22</sup> «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intelectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat» *Itinerarium*, VII, 4.

ces, la reducción de todas las artes y ciencias a la teología, en el sentido de que se consideran todas las cosas y todas las ciencias de la realidad creada como símbolos de la realidad sagrada, de la que habla la teología; el valor de las ciencias profanas no está subordinado a la teología, sino que es un valor simbólico. La teología refleja la sabiduría divina y ayuda a la unión mística del alma y de Dios. Hay en este sentido una subordinación de la razón a la fe, por una parte; pero hay, también, una neta separación de los ámbitos de la filosofía y de la teología, que se iría perfilando aún más en autores posteriores.

#### VI.4. LA ESCUELA DOMINICANA. SANTO TOMÁS

La orden dominicana, fundada por el español Domingo de Guzmán hacia el año 1220, tuvo como objetivo principal el apostolado, desarrollando a través de la predicación. Consagrada inicialmente a la misión evangelizadora, el contacto con la sociedad de su época le obligó pronto a prestar atención a los estudios. Así, a diferencia de la orden franciscana, ésta requería en sus integrantes una gran formación intelectual con el fin de que estuvieran suficientemente preparados para refutar la herejía y adoctrinar a las gentes. Los conventos dominicanos se convirtieron en centros intelectuales, donde se organizó un sistema escolar interno, destinado a la instrucción de los frailes; en los conventos más importantes, convertidos en *Studium generale*, se impartía una enseñanza superior. La formación intelectual fue deliberadamente elegida y la importancia concedida al estudio llevó a la orden a obtener un gran prestigio en las universidades y en la difusión del aristotelismo, cuyas doctrinas fueron muy pronto aceptadas entre los dominicos.

La expansión del pensamiento de Aristóteles se enfrentaba a dos grandes obstáculos: la tradición platónico-agustiniana, firmemente asentada, y las dificultades que planteaba para la fe cristiana. Superar estos impedimentos implicaba recuperar las líneas fundamentales del genuino Aristóteles, eliminando aquellas interpretaciones que lo hacían difícil de aceptar, y mostrar su rectitud doctrinal y su fecundidad intelectual. Haber resuelto en gran medida estas dos cuestiones, encontrando la síntesis entre Aristóteles y la doctrina cristiana e integrando en ella algunos elementos de la tradición platónico-agustiniana, fue la tarea realizada por dos de los más ilustres dominicos del siglo XIII, Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino.

Del alemán Alberto Magno (ca. 1200-1280) puede decirse que culminó la integración del saber greco-árabe en la cultura latina. Al llegar a París

en 1240 supo del irresistible ascenso del aristotelismo y comprendió pronto la imposibilidad de detenerlo, de condenarlo o de expurgarlo, introduciendo rupturas en su obra. Sintió la necesidad de hacerlo inteligible a los latinos, para facilitar su comprensión: «Siendo tres las partes esenciales de la filosofía, la Física, la Metafísica y la Matemática, nuestra intención es hacer inteligibles a los latinos todas las partes mencionadas»<sup>23</sup>. Dominando la totalidad de los saberes de su época, su plan para la integración de Aristóteles y de la ciencia greco-árabe en el pensamiento cristiano consistió en la elaboración de una amplia encyclopedie que abarcara todos los dominios de la teología, de la filosofía y de la ciencia. Plan audaz que construyó a lo largo de su vida contra «quienes nada saben, pero combaten de todas las maneras el uso de la filosofía ... animales brutos que alzan sus injurias contra aquello que ignoran»<sup>24</sup>. Sus obras, pues, se reparten en tres grandes grupos: de teología, de filosofía y de ciencias naturales, incluyendo los comentarios a casi todas las obras de Aristóteles.

El valor de Alberto Magno es doble. En primer lugar, porque fue el restaurador de las ciencias profanas en su totalidad frente a la teología. Tomó a Aristóteles, tras la huella de Averroes, como el maestro en estas ciencias naturales, mientras que San Agustín era el maestro en la ciencia de la revelación: «Por lo cual se ha de saber que en aquellas cosas que pertenecen a la fe y a las costumbres se ha de creer más a Agustín que a los filósofos ... Y si hay que hablar de las naturalezas de las cosas, creo a Aristóteles o a algún otro experto en las naturalezas de las cosas»<sup>25</sup>. Señaló la existencia de dos ámbitos de saber, cada uno de ellos con sus propios métodos y principios de conocimiento, autónomos en su realidad. Sobre la revelación se funda la teología, mientras que las verdades filosóficas son objeto de la razón. No se oponen entre sí, pero son dos ciencias distintas en sus objetos y en su fin: «Los asuntos teológicos no convienen con los filosóficos en los principios, porque se fundan sobre la revelación y la inspiración, no sobre la razón, y por eso no podemos debatirlos en la filosofía»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> «Cum sint tres partes essentiales philosophiae: Physica, Metaphysica et Mathematica, nostra intentio est omnes dictas partes facere latinis intelligibiles», *Physica*, I, 1, 1.

<sup>24</sup> «Quidam qui nesciunt, omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae ... tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant», *In Epistolas Dionysii*, VII, 2.

<sup>25</sup> «Unde sciendum quod Augustinus in his quae sunt de fide et moribus plus quam philosophis est credendum ... Et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli vel alii experto in rerum naturis», *In II Sent.*, d. 13, a. 2.

<sup>26</sup> «Theologica autem non convenient cum philosophicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem, et ideo de illis in philosophia non possumus disputare», *Metaphysica*, XI, 3, 7.

El reconocimiento de estas dos ciencias distintas, entre las que no hay compenetración alguna, parece anunciar la teoría de la doble verdad que se atribuyó a los averroístas latinos. No es, sin embargo, que haya dos verdades supremas y contradictorias, sino dos aspectos o consideraciones referentes a una misma realidad. La filosofía es la ciencia propia del orden natural; la teología, en cambio, se ocupa de la verdad sobrenatural. Se trata de dos órdenes especulativos distintos y diferentes, aunque puedan ocuparse de un mismo objeto, como sucede cuando examinan a Dios. Al afirmar, entonces, la autonomía de la filosofía y de las ciencias naturales, Alberto se ocupó de amplias cuestiones de tipo científico, en las que aplicó la experiencia entendida como atenta observación de los hechos: «Toda recepción que sea confirmada por la sensación es mejor que aquella que contradice a la sensación; la conclusión que contradice a la sensación es increíble; así, pues, el principio que no concuerde con un conocimiento experimental en la sensación no es principio, sino más bien contrario al principio»<sup>27</sup>.

En segundo lugar, porque, en virtud de esa concepción de la autonomía de la filosofía y de la teología, promovió una amplia renovación de los estudios teológicos, al convertir a la teología en ciencia a la manera aristotélica, es decir, en un saber que, sirviéndose de los instrumentos racionales, tiene su objeto propio, su ámbito específico de aplicación y sus principios de argumentación.

Alberto Magno afrontó, así, el problema de la filosofía y, apoyándose en Aristóteles, en Avicena y en Averroes, autores que no habían conocido la revelación y que habían procedido con su sola razón natural, afirmó la autonomía de la razón en su propio ámbito y el reconocimiento de que este dominio que la razón puede indagar es muy amplio. El resultado fue que, contrariamente a lo que se ha supuesto de que Alberto sólo reprodujo teorías de otros autores, hay en él un cuerpo de doctrinas lógicas, metafísicas, psicológicas y éticas, que constituye un sistema analizable. Sus investigaciones en geografía, astronomía, mineralogía, alquimia, medicina, zoología y botánica, son, además, manifestaciones explícitas de esa amplitud del campo de estudio propio de la razón.

Tomás de Aquino (ca. 1225-1274) fue el discípulo de Alberto que expresó de la manera más clara lo que en éste se encontraba algo difuso e impreciso. Supo integrar, tras un riguroso proceso de elaboración, los ele-

<sup>27</sup> «Omnis autem acceptio quae firmatur a sensu, melior est quam illa quae sensui contradicit; et conclusio, quae sensui contradicit, est incredibilis; principium autem quod experimentali cognitioni in sensu non concordat, non est principium, sed potius contrarium principio», *Physica*, VIII, 2, 2.

mentos procedentes de las distintas fuentes que nutrían el pensamiento del siglo XIII en una síntesis cuya unidad y simplicidad parecen perfectas, por el sentido y la coherencia que presenta. Con él, el pensamiento filosófico y teológico de la Edad Media alcanzó uno de sus momentos más elevados, al conseguir la plena madurez del encuentro entre el racionalismo y naturalismo griegos y el pensamiento cristiano. El profundo conocimiento que adquirió de las obras de Aristóteles, unido a la visión que el cristianismo le proporcionaba del mundo, explican su afinidad con el filósofo griego y su nueva comprensión del universo. Continuó la tarea emprendida por Alberto Magno de recuperar la filosofía aristotélica liberada de las connexiones neoplatónicas con que se presentaba en algunos comentadores, aunque, al chocar con un límite infranqueable representado por algunas doctrinas platónicas asumidas plenamente por la tradición cristiana, hubo de modificar algunas tesis típicamente aristotélicas. Pero la rigurosa distinción entre fe y razón que estableció, matizada desde el punto de vista del método y de los contenidos, significó la definitiva reivindicación de la autonomía de la filosofía.

La vida de Tomás tuvo como eje la universidad. Desde que comenzó sus estudios en París con Alberto Magno, hasta poco antes de su muerte, su biografía se difumina discretamente tras su obra intelectual. Una obra que es, casi toda ella, resultado directo de su actividad universitaria, centrada en la exposición del pensamiento cristiano y en la explicación de aquellos textos filosóficos que sirven para la elaboración científica de la teología. Por esta razón, a la vista de sus escritos y del fin que en ellos se propone, Tomás de Aquino debe ser considerado como un teólogo. Esto es innegable. Pero también lo es que Tomás compuso escritos de naturaleza filosófica, que poco después de su muerte fueron requeridos por maestros en Artes de la universidad de París al Maestro General de los dominicos; este hecho revela el interés que Tomás concedió a la filosofía y al conocimiento de la tradición filosófica, hasta el punto de que los «filósofos» de la época –los maestros en artes– se vieran atraídos por estos escritos.

Tomás, entonces, también fue filósofo. Primero, porque los Maestros Generales de la orden habían establecido la necesidad del estudio de la filosofía. Pero, sobre todo, porque la teología, tal como la concibió Tomás, exigía un sistema filosófico previo, que le sirviera de fundamento. A este sistema debe dirigirse el historiador de la filosofía, independientemente del uso para el que lo concibiera su autor. Hay sistemas filosóficos que sustentan concepciones políticas, sin que se conciba esa filosofía como *ancilla* de la política.

Conocer la filosofía de Tomás de Aquino plantea un arduo problema, al no haber dejado ninguna obra en que la expusiera. Se han señalado diver-

sos métodos para acercarse a ella, pero quizá la mejor manera de acceder al pensamiento filosófico de Tomás sea elegir aquella obra que posea una unidad de conjunto y ofrezca una visión completa de lo que pensó. Siempre, claro está, que no se pierdan de vista las distintas aportaciones que hay en el resto de las obras, en las que va profundizando y fijando diversos aspectos y posiciones. Entre sus grandes obras hay una, suficiente para percibir la razón de su filosofía, que ofrece la ventaja de ser sistemática y de carácter polémico contra los no cristianos; en ella no sólo aborda la totalidad de los problemas filosóficos, sino que emplea un método de razonamiento apto para sus destinatarios, es decir, filosófico. Es la *Summa contra Gentiles* que, como expresamente manifiesta, requiere del acopio de todas las fuerzas de la razón: «Por lo tanto, hemos de recurrir a la razón natural, que todos se ven obligados a aceptar»<sup>28</sup>. Dirigida contra *mahometistae et pagani*, que no comparten la fe con los cristianos, la obra tiene una estructura organizativa que refleja el esquema neoplatónico de la salida y el retorno: el origen y fin de las cosas es uno y el mismo, Dios; pero este esquema está despojado de su carácter emanatista y, por tanto, de su determinismo cósmico. De aquí que la obra trate fundamentalmente de Dios: como fuente de toda realidad y como fin al que retorna todo.

Comienza planteándose la cuestión de la sabiduría y señalando las funciones del que se considera verdadero sabio. La sabiduría consiste en conocer el orden de las cosas: «El uso vulgar que, según juzga el Filósofo, ha de seguirse al nombrar las cosas, sostiene comúnmente que se llame sabios a quienes organizan por su orden natural las cosas y las gobiernan bien. De aquí que entre las cosas que los hombres conciben en el sabio, se ha señalado por el Filósofo que es propio del sabio el ordenar»<sup>29</sup>. «Como dice el Filósofo al principio de la *Metafísica*, lo propio del sabio es ordenar. La razón es porque la sabiduría es la más alta perfección de la razón, a la que corresponde con propiedad conocer el orden»<sup>30</sup>. Ideal que no sólo afecta a los asuntos de la vida práctica, según los ejemplos que pone Tomás, sino también al conocimiento teórico, en el que el sabio debe descubrir y contemplar el universo, aquel conocimiento que más propiamente merece el

<sup>28</sup> «Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur», *Summa contra gentiles*., I, cap. 2.

<sup>29</sup> «Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet, communiter obtinuit ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur quod sapientis est ordinare», *Ibidem*, I, 1.

<sup>30</sup> Comentario a la *Ética a Nicómaco*, liber I, lectio I, n. 1.

nombre de sabiduría: «El nombre de sabio sin más se reserva sólo a aquellos cuya consideración versa sobre el fin del universo, que es también el principio de la totalidad; por lo cual, según el Filósofo, es propio del sabio considerar las causas más elevadas»<sup>31</sup>. Y como el fin del universo es lo pretendido por su primer motor, que es un entendimiento, y lo pretendido es el bien del entendimiento, que es la verdad, entonces el sabio busca el conocimiento de la verdad. Y, ante todo, la Verdad suprema y fuente de toda verdad y de todo ser que es Dios: «El Filósofo señala que la Filosofía primera es la ciencia de la verdad; no de cualquier verdad, sino de aquella que es el origen de toda verdad, a saber, la que pertenece al primer principio de todas las cosas; por eso, su verdad es el principio de toda verdad, pues la disposición de las cosas en la verdad es como en el ser»<sup>32</sup>.

Dios es el objeto de la sabiduría. Esto lo comprendió Tomás en los textos de los filósofos, pero, sobre todo, en la *Metafísica* de Aristóteles. Pero también es el objeto de la fe. Porque Tomás considera que la verdad se manifiesta al hombre según dos aspectos: en el orden sobrenatural, aquel que la razón humana no puede encontrar ni demostrar, porque excede todas sus posibilidades; y en el orden natural, al que pertenece todo lo que es asequible al intelecto del hombre, por ser proporcionado a su pensar: «Puesto que no toda verdad se manifiesta del mismo modo, pues es propio del hombre instruido apoderarse de la verdad sólo en la medida en que se lo permite la naturaleza de las cosas, como dice el Filósofo y confirma Boecio, es necesario primero mostrar cuál sea el modo posible de manifestar la verdad propuesta. En aquellas cosas que confesamos de Dios el orden de la verdad es doble. Hay ciertas verdades sobre Dios que sobrepasan toda capacidad de la razón humana, como que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como que Dios existe, que es uno y otras de este tipo; son aquellas que los filósofos, guiados por la luz natural de la razón, probaron demostrativamente acerca de Dios»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> «Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum Philosophum, sapientis est causas altissimas considerare», *Summa contra gentiles*, I, 1.

<sup>32</sup> «Sed et Primam Philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse», *Ibidem*, I, 1.

<sup>33</sup> «Quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem, disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permitit, ut a Philosopho optime dictum est, et Boetius introducit: necesse est prius ostendere quis modus sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam. Est autem in his quae de Deo confi-

Dos vías, dos caminos, para acceder a la verdad: la razón y la fe. Ésta es necesaria porque la razón, por su limitación y finitud natural, es incapaz de obtener la verdad total. La causa de esta limitación está en que el conocimiento intelectual del hombre se adquiere por los sentidos: el hombre no puede procurarse ningún conocimiento directo de los principios abstractos y de las realidades espirituales. Necesita de la fe: «El nombre ‘intelecto’ implica un cierto conocimiento interior: ‘intelligir’ quiere decir algo así como ‘leer dentro’. Y esto se manifiesta claramente a los que consideran la diferencia entre el intelecto y el sentido: pues el conocimiento sensible se ocupa de las cualidades sensibles exteriores; en cambio, el conocimiento intelectivo penetra hasta la esencia de la cosa, pues el objeto del intelecto es ‘aquel que es’, como se dice en el libro III del *De anima*... Y, puesto que el conocimiento del hombre comienza en el sentido, casi desde el exterior, está claro que cuanto más poderosa sea la luz del intelecto, tanto más podrá penetrar en el interior. Sin embargo, la luz natural de nuestro intelecto es de una capacidad finita: sólo puede alcanzar hasta un cierto límite. Por tanto, es necesario que el hombre disponga de una luz sobrenatural para penetrar más allá y conocer aquellas cosas que no puede conocer por la luz natural»<sup>34</sup>.

Es el principio del que parte: su aristotelismo y empirismo, siguiendo convicciones naturalistas: «El entendimiento humano no puede llegar por virtud natural a comprender la substancia de Él, pues nuestro intelecto, según el modo de la vida presente, comienza su conocimiento a partir de los sentidos; por lo tanto, lo que no cae bajo el sentido, no puede ser entendido por el intelecto humano, a no ser en tanto que el conocimiento de ello se infiera de lo sensible. Pero lo sensible no puede conducir a nuestro intelec-

temur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deus esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis», *Ibidem*, I, 3.

<sup>34</sup> «Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere quasi *intus legere*. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est *quod quid est*, ut dicitur in III *De anima*... Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intimam penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis: unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indigit igitur supernaturali lumine ut ulterius penetraret ad cognoscendum quaedam quae per lumen naturale cognoscere non valet», *Summa theologiae*, II-II, q. 8, a. 1.

to a ver en ello qué sea la substancia divina, pues son efectos no adecuados a la virtud de la causa. Sin embargo, nuestro intelecto puede ser conducido desde lo sensible al conocimiento divino de manera que conoce que Dios existe y otras cosas semejantes que hay que atribuir al primer principio»<sup>35</sup>.

Tomás de Aquino afirmó, por consiguiente, la posibilidad que la razón tiene para construir su propio ámbito de conocimiento, su propia ciencia, donde es completamente autónoma en su elaboración y desarrollo. Pero, además de su propio desenvolvimiento en las ciencias racionales, la razón colabora con la fe, no indagando sus verdades, que no puede hacerlo, sino las razones de la fe, el contenido de ésta. Porque ambas, razón y fe, filosofía y teología, tienen el mismo objetivo: la sabiduría, el conocimiento de la causa primera y última de toda realidad. Pero cada una de ellas desde un punto de vista distinto: «La diversa razón de conocer lleva a la diversidad de las ciencias. Pues la misma conclusión demuestran el astrólogo y el físico, por ejemplo, que la tierra es redonda; el astrónomo lo hace a través de las matemáticas, esto es, abstraído de la materia, mientras que el físico a través de la materia. De aquí que nada impide que de las mismas cosas de las que se ocupan las disciplinas filosóficas, en tanto que son cognoscibles a la luz de la razón natural, se ocupe también otra ciencia, en cuanto que son conocidas por la luz de la divina revelación. De ahí que la teología, que pertenece a la sagrada doctrina, difiera en género de aquella otra teología que es parte de la filosofía»<sup>36</sup>.

Al solucionar de este modo el problema de fe y razón, Tomás mantuvo una actitud propia, frente a las dos soluciones que se ofrecían en su época: la de los averroístas, que permanecían dentro de la teología aristotélica y nega-

<sup>35</sup> «Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertinere non potest: cum intellectus nostri. secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit: cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Dicitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio», *Summa contra gentiles*, I, 3.

<sup>36</sup> «Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur», *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 2.

ban que la teología revelada pudiese convertirse en ciencia, y la de los franciscanos, que se oponían a una teología como ciencia, siendo para ellos una sabiduría práctica y mística, cuyo fin era la salvación misma del hombre.

Dios, por tanto es también el objeto primero de la filosofía. Pero es Dios considerado únicamente desde el punto de vista de la razón humana. Por ello, Tomás se sitúa en un plano estrictamente filosófico, como el que habían desarrollado los filósofos de la antigüedad. Y al reflexionar sobre las relaciones de orden que se dan entre los diversos elementos que constituyen la totalidad de Dios y de sus criaturas, la razón descubre determinaciones que le permiten estructurar un sistema integrado por tres aspectos: el metafísico, que considera el orden del ser; el psicológico y noético, articulado en el orden del cono-  
cer; y el ético y político, que versa sobre el orden del obrar. El primer aspecto estudiaría a Dios y la creación. Los aspectos segundo y tercero tienen como eje el hombre, que constituye el centro de la creación.

La filosofía, como saber humano que expresa el conocimiento autónomo de la razón, difícilmente puede ocuparse de Dios como punto de partida de una construcción estrictamente racional, porque incluso el saber sobre Dios debe respetar fielmente la naturaleza del conocer humano, que procede de los efectos a las causas, que se inicia con los sentidos. Por ello, la metafísica de Tomás no puede fundarse en la pura actividad del espíritu humano, sino en la realidad existente, en el ser.

Sin embargo, en la *Summa contra gentiles*, Tomás edifica su sistema a partir de una teología natural, precisamente porque es una obra teológica que comienza por el estudio de Dios en tanto que puede ser conocido por la razón. Y lo primero que puede estudiarse sobre Dios es plantearse la cuestión de su existencia, porque no vaya a ocurrir que Dios no exista y entonces sea ociosa cualquier otra indagación sobre el ser y los atributos divinos: «Entre aquellas cosas que se han de considerar acerca de Dios como tal, se ha de establecer, como fundamento necesario de toda la obra, el examen por el que se demuestra que Dios existe. Sin esta condición, toda consideración sobre las cosas divinas es innecesaria»<sup>37</sup>. Al no fiarse del principio anselmiano de que la idea de la existencia de Dios es connatural a la mente humana, funda la demostración en un principio aristotélico: no se puede admitir que todo proceda al infinito, sino que es necesario establecer la existencia de un Motor Primero, una Causa primera, un Ser primero; en suma,

<sup>37</sup> «Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur», *Summa contra gentiles*, I, 9.

un Principio absolutamente primero, del que derive todo cuanto hay. La aplicación de este principio fundamenta razonadamente su teología natural.

Probada la existencia de Dios a través de argumentos aristotélicos, indaga qué es Dios. Pero a esto no puede contestar la mente por sus solas fuerzas. Lo dice la Escritura, pero lo confirma Aristóteles al señalar que, respecto de los primeros seres, nuestro intelecto está en la misma condición en que se halla el ojo del murciélagos respecto al sol: «Ignoramos muchas propiedades de las cosas sensibles, y las más de las veces no podemos encontrar perfectamente las razones de aquellas propiedades que percibimos por medio del sentido. Por consiguiente, con mayor motivo la razón humana no será suficiente para descubrir todas las cosas inteligibles de la perfectísima substancia de Dios. La afirmación del Filósofo está de acuerdo con esto, cuando dice en el libro II de la *Metafísica* que 'nuestro intelecto se halla con relación a los primeros principios de los seres, que son clarísimos por naturaleza, como el ojo del murciélagos al sol'<sup>38</sup>.

El entendimiento humano sólo puede comprender la esencia íntima de Dios cuando Él quiera revelarla. Mientras tanto, los hombres sólo pueden entenderla a partir de las criaturas, por ser efectos de la Causa primera, por las semejanzas que hay en ellos respecto de su causa, razonando sobre la absoluta perfección que Dios ha de tener al atribuirle por analogía las perfecciones que existen en las criaturas. Pero la diferencia que hay entre los efectos y la Causa, entre los seres creados finitos y el Ser Infinito que los crea, es tal que algunas determinaciones que convienen a aquéllos no son susceptibles de ser atribuidas a Éste, en tanto que implican limitación y finitud. Por ello, a la teología natural positiva ha de precederle una teología negativa, que rechaza en Dios aquellas determinaciones que no se le pueden atribuir: Dios no tiene principio ni fin, por ser inmóvil; no es nōser, por ser eterno; no es potencia ni materia, por ser acto puro; no está compuesto, por ser absolutamente simple; no es cuerpo ni tiene nada accidental. Y la teología positiva que le sigue es, en cierta manera, también negativa, en tanto que, al atribuir a Dios las mismas perfecciones que se encuentran en las criaturas particulares, no las puede atribuir de la misma manera que están en las criaturas. Es esta teología la que nos muestra que

<sup>38</sup> «Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit. Huic etiam consonat dictum Philosophi, qui in II Metaphysicorum asserit quod "intellectus noster se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem"», Ibidem, I, 3.

Dios es vida, inteligencia y beatitud, los mismos atributos con que Aristóteles caracteriza en el libro XII de Metafísica a Dios.

La vida de pura contemplación que Aristóteles atribuye a Dios está por encima de la vida de la voluntad y de la acción. Santo Tomás, en cambio, subraya que la inteligencia divina va acompañada por la voluntad y la acción, pues en Dios su esencia se identifica con su voluntad; la acción divina es expresión de esta voluntad. De la acción y poder divinos proceden todas las cosas, respecto de las cuales Dios es su causa. Y por ser Causa Primera no hay que presuponer nada: de aquí que no sea admisible el concepto de una materia preexistente sobre la que ejerciera su acción. Adquiere entonces sentido el concepto de *creatio ex nihilo*, incluso si se afirma la eternidad del mundo, porque, aunque el efecto fuese eterno respecto a su causa, tal efecto sólo puede originarse de su causa, sin que ésta tenga que presuponer nada ante sí, porque su efecto lo extrae de la nada. Y, sin embargo, Tomás, igual que antes lo había hecho Alberto Magno, afirma que la eternidad del mundo no puede ser sostenida por ninguna razón definitivamente válida, pero tampoco puede ser rechazada por una razón concluyente, por lo cual en este asunto sólo cabe confiar en la revelación, que nos dice que el mundo no es eterno.

En tanto que Dios es voluntad, sólo quiere aquello que desea. Por esto no se puede hablar de necesidad a propósito de la creación, sino que es completamente libre por parte de Dios; es la obra de una voluntad inteligente y sabia, que actúa no por capricho, sino por el conocimiento que tiene: «El fin de la divina voluntad al producir las cosas es su bondad en cuanto se manifiesta en lo causado. Pero la potencia y bondad divinas se manifiestan en esto, en que todas las demás cosas, excepto Él, no fueron siempre; pues de esta manera, al no ser siempre, se muestra evidentemente que todas las demás cosas, excepto Él mismo, han recibido el ser de Él. También se muestra que no actúa por necesidad de la naturaleza, y que su virtud de obrar es infinita. Así pues, fue muy conveniente a la divina bondad dar principio de duración a las cosas creadas»<sup>39</sup>.

Los seres creados dependen, pues, de su Creador. Pero esta dependencia puede demostrarse por la distinción entre la esencia y la existencia, que

<sup>39</sup> «Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostendit etiam quod non agit per necessitatem naturae; et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc igitur convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret», Ibidem, II, 38.

Tomás hereda de los árabes. Entiende que Avicena hacía de la existencia un accidente de la esencia, lo cual significaba construir un mundo de esencias, cuya existencia era independiente de si existían o no en el mundo sensible, y afirma, con Averroes, que la existencia es inseparable de la esencia en lo que se refiere al individuo existente. Pero, a diferencia de Averroes, Tomás hace de la existencia el acto de ser, es decir, aquello por lo que la substancia es un *ens*: «El mismo *esse* es aquello por lo que la substancia se denomina *ser*»<sup>40</sup>. Con esto, la metafísica se sitúa fuera del ámbito de la esencia e, incluso, fuera del ámbito de la substancia, para afirmar el nivel de la existencia, que es mucho más profundo, porque la existencia significa el acto concreto de existir: la esencia puede referirse a seres actuales o a meros seres posibles, pero la existencia alude necesariamente a seres actuales, porque la existencia es la perfecta y completa actualización de las esencias: «El *esse* mismo es lo más perfectísimo de todo, pues se compara a todo como el acto. Pues nada tiene actualidad, sino en cuanto es; por ello, el mismo *esse* es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas»<sup>41</sup>.

Al destacar esta última actualidad de los seres, la de la existencia, Tomás de Aquino va más allá de la metafísica griega, porque supone el reconocimiento de que el universo ha sido creado y está constituido por substancias finitas, cuya actualización reside en recibir la existencia. Esta actualización, este pasar de la potencia al acto, en el ser creado, implica tener una causa eficiente de la que recibe su existencia. En el ser creado, la esencia y la existencia se distinguen; en Dios, su esencia implica su existencia, pues, de lo contrario, necesitaría de una causa. La metafísica del ser en Tomás parte de esta distinción entre creador y criaturas. El ser de las criaturas no es idéntico al ser de Dios; pero tampoco es radicalmente diverso, sino algo intermedio entre lo idéntico y lo diverso, que Tomás llama *analogía*, última explicación de la radical diferencia entre Dios y los seres creados.

Con su voluntad inteligente, Dios crea diversos grados de seres; los más perfectos son aquellos que poseen una mayor semejanza con el Creador: las criaturas inteligentes, que, conociendo y amando a Dios, retornan a Él, en tanto que es el fin de su tendencia y de su querer. Entre estas criaturas hay jerarquía. Las que ocupan el rango más elevado son las inteligencias puras, aquellas que están separadas de la materia; las inferiores son las que están unidas, por naturaleza, a los cuerpos materiales: son las almas humanas.

<sup>40</sup> «Ipsum esse est quo substantia denominatur ens», *Ibidem*, II, 54.

<sup>41</sup> «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum», *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

Las inteligencias superiores tienen un conocer puramente intelectivo, no impedido ni obstaculizado por nada. Por esto, su conocer es siempre actual. Como su inteligencia está siempre en acto, porque no tienen que pasar de la potencia al acto, el objeto de su intelección tampoco tiene que pasar de ser inteligible en potencia a ser inteligible en acto. Así, estas inteligencias siempre piensan objetos que son inteligibles en acto, tal como son ellas mismas, que son substancias separadas, y piensan también las formas inteligibles de las cosas materiales: «Por las dichas formas inteligibles la substancia separada no sólo conoce las otras substancias separadas, sino también las formas de las cosas corporales. Pues como su intelecto es perfecto con perfección natural, puesto que todo él existe en acto, es necesario que comprenda en su universalidad a su objeto, esto es, al ser inteligible. Pues bajo el ser inteligible se han de comprender también las formas de las cosas corporales. Por consiguiente, la substancia separada las conoce»<sup>42</sup>.

Distinta y diversa es la condición de las substancias intelectuales inferiores, cuya naturaleza es estar unidas a cuerpos materiales. En tanto que son substancias intelectuales, son subsistentes en sí mismas; pero han de unirse a un cuerpo material, dando lugar a un compuesto real, que es el hombre. Puesto que su naturaleza es estar unidas a los cuerpos, no pueden preexistir sin ellos. Su origen se debe a Dios, que las crea en el momento en que el feto humano se ha desarrollado lo suficiente como para que pueda recibir el alma intelectiva: «Todo lo que recibe el ser, o lo recibe al ser engendrado por sí o accidentalmente, o por creación. El alma humana no es engendrada por sí, puesto que no está compuesta de materia y forma, como antes se ha visto. Tampoco es engendrada por accidente, porque, siendo forma del cuerpo, se engendraría por la generación del cuerpo, que procede de la virtud activa del semen, lo que ha quedado refutado. Puesto que el alma humana comienza a ser como algo nuevo, no es eterna ni preexiste al cuerpo, como antes se ha probado. Sólo queda que llega al ser por creación. Como se ha probado antes, sólo Dios puede crear. Por tanto, sólo Él da el ser al alma humana»<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> «Per dictas igitur formas intelligibiles substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium. Cum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu existens, oportet quod suum obiectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. Eas igitur substantia separata cognoscit», *Summa contra gentiles*, II, 99.

<sup>43</sup> «Omne enim quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se: cum non sit composita ex materia et forma, ut supra ostensum est. Neque generatur per accidens: cum enim sit forma corporis, genere-

La forma de conocimiento propia del hombre está basada en los sentidos, de tal manera que Tomás, siguiendo una vez más a Aristóteles, atribuye al intelecto, como operación fundamental, la de abstraer de las imágenes aportadas por el sentido las ideas contenidas en ellas en potencia. En este sentido, el intelecto es agente; pero, en tanto que puede recibir tales inteligibles, es intelecto posible. Así resuelve la fundamental aporía aristotélica: los dos intelectos no son sino dos aspectos de un mismo y único intelecto humano: «En el alma intelectiva hay una potencia activa respecto de los fantasmas, que los hace inteligibles en acto, y se llama intelecto agente; y hay otra que está en potencia para recibir las semejanzas determinadas de las cosas sensibles, y esta potencia es el intelecto posible»<sup>44</sup>. La afirmación de que el acto de abstraer, en el que consiste la intelección, pertenezca al mismo intelecto humano, individual y sensiblemente fundado, significa el rechazo del intelecto universal separado, con el que el intelecto individual debía unirse para actualizarse. Así, en la doctrina de Tomás todo hombre tiene en su propia alma individual el poder de entender y de inmortalizarse, en consecuencia. Tomás se aplica con gran interés a la cuestión del hombre a fin de realizar importantes precisiones sobre la unidad del alma, del intelecto, su individualidad y carácter inmanente a cada individuo humano, porque es uno de los temas más polémicos de toda la obra: trata de fundar esta doctrina contra el averroísmo latino.

Junto con el intelecto, por el que conoce, el hombre dispone de otra potencia, la voluntad o poder volitivo. Su función esencial es la libertad, entendida como la intrínseca indeterminación de la voluntad en sí misma, en cuanto que ésta domina su propia actividad: «Es propio del hombre el libre arbitrio; de otro modo serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los mandatos, las prohibiciones, los premios y los castigos. Para mayor evidencia, se ha de considerar que hay seres que actúan sin juicio, como la piedra que se mueve hacia abajo; de modo similar, todos aquellos que carecen de conocimiento. Hay otros que actúan con juicio, pero no libre, como los animales brutos: la oveja, al ver al lobo, juzga de modo natural y no

*tur per corporis generationem, quae est ex virtute activa seminis; quod improbatum est. Cum ergo anima humana de novo esse incipiat, non enim est aeterna, nec praexistit corpori, ut supra ostensum est. Relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra quos solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit», Ibidem, II, 87.*

<sup>44</sup> «Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia animae vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium: et haec est potentia intellectus possibilis», Ibidem, II, 77.

libre que ha de huir de él... Pero el hombre actúa con juicio, porque por el poder cognoscitivo juzga que hay que huir o buscar algo. Puesto que este juicio no procede de un instinto natural sobre un hecho factible particular, sino de una cierta contribución de la razón, entonces actúa con juicio libre, pudiendo decidir de modo diverso»<sup>45</sup>.

La libertad de obrar que tiene el hombre constituye el fundamento de su responsabilidad moral. La moralidad consiste en querer razonadamente, con lo que queda sometida al intelecto y afirmada la primacía del intelecto sobre la voluntad. La actividad humana, por la intervención de la razón, se convierte de natural en moral, puesto que sólo en aquellos actos humanos determinados por la razón se da el bien y el mal. El bien consiste en obrar conforme a la razón; el mal, en desacuerdo con ella. Pero, para obrar conforme a la razón el hombre necesita de una disposición natural, la sindéresis, por la que puede entender los primeros principios de la recta conducta práctica, deducibles de una norma universal. De aquí que el fundamento último de la norma a la que también se somete la razón sea la ley natural, que no es sino la presencia en el hombre de la ley eterna: «La ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la creatura racional»<sup>46</sup>. Por tanto, Dios, como autor del orden universal expresado por esa ley eterna –pues la ley no es sino un cierto dictamen de la razón práctica en el principio que gobierna una comunidad perfecta<sup>47</sup>– es el principio último del orden moral, el fundamento trascendente de la moralidad y el remunerador supremo del bien y del mal.

A partir del hábito natural, como disposición estable para obrar, se desarrollan en el hombre las virtudes, que son aquellas disposiciones que inclinan a obrar bien. Tomás distinguió, siguiendo a Aristóteles, las virtudes intelectuales, que disponen al conocimiento de la verdad, que es su bien propio, y las virtudes morales, que son los buenos hábitos de la voluntad.

<sup>45</sup> «Homo est liberi arbitrii: alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibiciones, praemia et poenae. At cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio: sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cogitatione parentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero... Sed homo agit iudicio; quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri», *Summa theologiae*, I, q. 83, a. 1.

<sup>46</sup> «Lex naturalis nihil aliud est quam participatis legis aeternae in rationali creatura», *Ibidem*, I-II, q. 91, a. 3.

<sup>47</sup> «Nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam», *Ibidem*, I-II, q. 91, a. 1.

Además de la ley eterna y de la ley natural —la ley divina, como cuarta clase tiene que ver con los fines sobrenaturales del hombre y depende de la revelación—, existe la ley humana, aquella que se da a sí misma una comunidad. Basada en la ley natural, su fundamento está en la incapacidad de la ley natural para ordenar la actividad del hombre en comunidad. Esta ley nos lleva a la sociedad humana, necesaria para la vida del hombre, y a las distintas formas de gobierno que en ella se pueden dar. La sociedad depende de la naturaleza y ésta de Dios; por tanto, la autoridad es de origen divino. Pero es a los hombres que constituyen una comunidad a quienes pertenece por naturaleza el poder; por eso les corresponde darse la forma de gobierno que quieran. Aunque Tomás de Aquino hizo varias propuestas de formas de gobierno, siguiendo la terminología aristotélica, señaló como las más rectas la monarquía, la aristocracia y la democracia. Y en uno de sus últimos textos propuso una constitución de tipo mixto, integrada por esas tres formas de gobierno, que también reconoció en sus *Comentarios a la Política de Aristóteles*. El texto de la *Summa theologiae* es el siguiente: «Acerca de la buena organización política de los poderes supremos en una ciudad o nación dos cosas han de tenerse en cuenta. Una es que todos participen de alguna manera en el ejercicio del poder, pues por esto se conserva la paz del pueblo y todos aman y guardan esa organización política, como se dice en el libro II de la *Política*. La otra es la que ha de tener en cuenta la forma de gobierno o la organización política del poder. De la cual hay varias formas, como enumera el Filósofo en el libro III de la *Política*; pero las principales son la monarquía, en la que uno solo ejerce el poder, y la aristocracia, esto es, el poder de los mejores, en la que unos pocos ejercen el poder. De ahí que la mejor organización del poder supremo en una ciudad o reino es aquella en la que uno solo es puesto al frente y gobierna a todos; y bajo él hay algunos otros que también participan del ejercicio del poder; sin embargo, tal poder pertenece a todos, ya porque pueden ser elegidos de entre todos, ya porque son elegidos por todos. Así, pues, éste es el mejor régimen político, constituido por la feliz mezcla de monarquía, en cuanto que uno solo gobierna; de aristocracia, en cuanto que muchos participan del ejercicio del poder; y de la democracia, esto es, el poder del pueblo, en cuanto que los que ejercen el poder supremo pueden ser elegidos de entre las gentes del pueblo, y en tanto que pertenece al pueblo la elección de los que ejercen el poder supremo»<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> «Circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II Polit. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatum.

La obra de Tomás, considerada en tanto que filósofo, representó un inmenso esfuerzo por explicar la realidad del universo desde la autonomía de la razón. Al no olvidar, sin embargo, su carácter de hombre de religión, concedió una constante presencia de Dios en toda la realidad. Construyó una síntesis filosófica que fue denunciada por muchos de sus contemporáneos, e incluso más tarde por Lutero, por sus peligrosas innovaciones.

## VI.5. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA EXPERIENCIA

Una nueva orientación en el desarrollo de la filosofía en el siglo XIII se dio en las universidades inglesas, principalmente en la de Oxford. Vinculada a la tradición franciscano-agustiniana, se caracterizó por la preocupación científica que apelaba al método matemático para la interpretación de la naturaleza, además de continuar con los temas propios de aquella tradición y con el platonismo que inspiró algunos de los principios científicos que allí se elaboraron.

Aventurado resulta determinar los orígenes de la enseñanza en Oxford durante el siglo XII. Se sabe de varios ingleses que tuvieron que ver con traducciones de obras científicas árabes; entre ellos, el ya mencionado Adelardo de Bath; Daniel de Morley (+ 1199); Alejandro Neckham (+ ca. 1217); Alfredo de Sareshel (+ 1227) y el traductor de Averroes, Miguel Escoto (+ 1235). Quizá haya que asociar a esta pléyade de traductores y hombres interesados en la ciencia árabe los orígenes de aquella preocupación científica.

Quien puso los cimientos para esta nueva actitud ante la ciencia, el primer exponente de la dirección que tomó el pensamiento en Inglaterra, fue Roberto Grosseteste (1175-1253), «cabezón, pero de sutil inteligencia», como decían sus contemporáneos («grossi capititis, sed subtilis intellectus»). Clérigo secular que fue maestro de los franciscanos de Oxford y obispo de Lincoln, fue un gran estudioso de las matemáticas, de la astronomía y de la

Cuius cum sint diversae species, ut Philosophus tradit in III Polit., praecipuae tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundum virtutem; et aristocratia, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit: et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, in quantum unus praeest; et aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum», Ibidem, I-II, q. 105, a. 1.

óptica, además de traductor del griego al latín y promotor de traducciones del árabe al latín. Comentó también algunas obras de Aristóteles y del Pseudo-Dionisio. Son estas fuentes las que explican la formación de su pensamiento.

La idea clave para entender a Grosseteste reside en su concepción del método. La ciencia se sirve de métodos inductivos y deductivos. Comienza observando hechos particulares y avanza por inducción hasta establecer leyes generales. A esto lo llama «principio universal experimental»<sup>49</sup>. El papel de la experiencia, entonces, consiste en proporcionar el material a partir del cual luego se puedan verificar las teorías. Pero como por la experiencia y la inducción no podemos conocer todos los hechos que dan explicación de una teoría, puesto que podrían descubrirse otros hechos que no probaran su veracidad, debemos acudir al método deductivo, proporcionado por las matemáticas, que son las ciencias que ofrecen un conocimiento cierto. Por ello, sostuvo que había que aplicar la teoría y el método científico de la demostración, expuesto por Aristóteles en sus *Analíticos Posteriores*, y el modelo matemático del que se sirven los científicos griegos, a los problemas de la *Física*, y pudo decir en una de sus obras que «sin la geometría no es posible conocer la naturaleza; sus principios valen tanto para todo el universo como para cada una de sus partes; las causas de los fenómenos naturales hay que representarlas por líneas, ángulos y figuras, sin lo cual no es posible conocer la naturaleza»<sup>50</sup>. Puso de manifiesto, así, la necesidad de matematizar el estudio de la naturaleza, única posibilidad de revelar la verdadera naturaleza del universo físico. Así lo reconoció Roger Bacon, al afirmar que Grosseteste pertenecía a aquellos varones ilustres que «por la fuerza de las matemáticas supieron explicar las causas de todas las cosas»<sup>51</sup>.

El estudio matemático-deductivo del universo lo llevó a cabo a través de la metafísica de la luz, que constituye el punto más importante de su doctrina y el núcleo de su pensamiento. Toda su filosofía gira en torno a la luz, cuyo fundamento está en la metafísica neoplatónica del Pseudo-Dionisio y de Escoto Erígena, pero convertida en objeto de análisis científico. Porque sin considerar la naturaleza y las propiedades de la luz no es posible dar cuenta de la génesis del universo, de su naturaleza, de los cuerpos y de las leyes que rigen los fenómenos del universo. Al hacer de la luz

<sup>49</sup> Comentario *Analíticos Posteriores*, I, 14.

<sup>50</sup> *De lineis, angulis et figuris*, pp. 59-60.

<sup>51</sup> «Per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium explicare», *Opus maius*, I, 108.

el principio explicativo de toda la realidad, la óptica, la ciencia que se ocupa de la luz, se convirtió en paradigma científico.

La luz es la primera forma corpórea, la más simple y aquella que tiene como característica ser la naturaleza corpórea más cercana a lo incorpóreo: «La luz es una substancia corpórea sutilísima y próxima a la incorporeidad»<sup>52</sup>. Por esta razón se difunde instantáneamente en torno suyo. Es un elemento dinámico, cuyas propiedades –la propagación o autodifusión, la reflexión y la refracción– explican la formación del universo. La luz es la que confiere a la materia prima la extensión corporal; después, al difundirse, arrastra a la materia prima en su propagación y da origen a los diversos cuerpos, cuyo grado de luminosidad determina su perfección y especificidad. Por eso, la luz es el principio formal de la corporeidad, que sólo puede existir unida a la materia: «La forma no puede abandonar la materia, porque no es separable»<sup>53</sup>. Cuando la luz llega al límite de la rarefacción, se alcanza el límite del universo, que es, así, finito. Y el movimiento que se observa en él no es más que la propagación de la luz, que sucede según leyes geométricas. Por eso, el estudio matemático del espacio permite conocer los procesos de la naturaleza. Su teoría de la experimentación, aunque no llegara a desarrollarla, y su método matemático ejercieron una profunda influencia en autores posteriores de Oxford.

Quizá la figura más interesante, aunque también enigmática, fue Roger Bacon (+ ca. 1210-1292). Fue discípulo de Grosseteste, de quien heredó la nueva sensibilidad hacia la ciencia, y de Pedro de Maricourt, estudiioso de las propiedades del imán, quien le impulsó hacia la investigación experimental y a fundamentar las principales cuestiones filosóficas en la naturaleza y en la experimentación. Roger Bacon supo aunar las cualidades del científico, del filósofo, del teólogo y del místico. Se interesó por todos los ámbitos del saber, incluidas las lenguas y la astrología, por la que fue condenado en 1277 y encarcelado hasta su muerte.

Dos rasgos característicos hay en su vida. En primer lugar, su rechazo hacia los maestros de París, que se consideraban como la fuente de todo saber y las máximas autoridades en todo, siendo así que descuidan la sabiduría del pasado, representada por San Agustín. En segundo lugar, su interés científico, que ayudó a preparar el camino para el futuro. Estas dos peculiaridades explican su deseo de renovación de la cultura y de la refle-

<sup>52</sup> «Lux significat substantiam corporalem subtilissimam et incorporalitati proximam», *De colore*, p. 80.

<sup>53</sup> «Forma non potest materiam derelinquere, quia non est separabilis», *De luce*, p. 51.

xión religiosa en la Iglesia, que le llevaron a esbozar una enciclopedia de todos los saberes, cuya expresión fueron sus obras, en especial su *Opus maius*, donde ofrece una visión aproximada de ese ideal, que tenía como objetivo proporcionar un contenido renovado para las especulaciones religiosas, para la apologética cristiana y para las ciencias naturales.

Estableció las principales ideas programáticas, tomadas, según él, de los verdaderos sabios de la antigüedad. Primero, el saber entendido no como un fin, sino como un medio para resolver el problema de la salvación. Segundo, la subordinación de todas las ciencias a la teología. Tercero, el reconocimiento de tres ciencias especiales: las matemáticas, llave de todas las demás ciencias; la óptica, que enseña la estructura y el dinamismo de todos los seres; la filosofía moral, que purifica el alma y la prepara para recibir la iluminación divina. Cuarto, aprender de los grandes sabios la pasión por la investigación directa, con referencia continua a la experiencia.

Para llevar a cabo su empeño, Bacon fijó una norma metodológica: el abandono de todo principio de autoridad, que es una de las cuatro causas que conducen al error: «En la investigación de la verdad es demasiada la debilidad de nuestro entendimiento para que, en lo que respecta a nosotros, mantengamos alejadas de nuestra débil mente, en la medida de lo posible, las causas y ocasiones extrañas de error. Son cuatro, principalmente, los obstáculos para la perfecta visión de la verdad, obstáculos con los que se encuentran todos y cada uno de los, estudiosos y que con dificultad permiten a cualquiera llegar a merecer en verdad el título de sabio; son: el ejemplo de una autoridad frágil e indigna; la costumbre; el modo de sentir de la gente común; el ocultar la propia ignorancia manifestando apariencia de saber. Todo hombre se ve cogido por estos obstáculos; todo individuo está en contacto con ella»<sup>54</sup>. Sumisión a una autoridad indigna –donde se puede adivinar su rechazo a los maestros parisinos–; influencia de la costumbre; prejuicios populares; encubrimiento de la propia ignorancia; tales son las cuatro causas que llevan al error, que en una obra posterior reduce a tres: «Tres son los estorbos para la visión de la verdad: los ejemplos de la frágil e indigna autoridad, la diaria pervivencia de la costumbre y la opinión de una inexperta muchedumbre. El primero induce al error; el segundo sujetá; el tercero confirma»<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> *Opus maius*, I, p. 2.

<sup>55</sup> «Tria sunt viduae veritatis offendicula: fragilis et indignae auctoritatis exempla, consuetudinis diuturnitas, sensus multitudinis imperitiae. Primum inducit in errorem, secundum ligat, tertium confirmat», *Compendium studii theologiae*, I, 2.

Respecto a la primera y principal de las causas del error, Bacon precisa qué tipo de autoridad es la indigna y frágil: aquella que no es sólida y segura, la de los que aparentan saber y buscan la adulación: «No hablo de aquella autoridad sólida y auténtica, que es o ha sido conferida por Dios a la Iglesia, o que surge propiamente del mérito y de la dignidad de los santos filósofos y perfectos profetas, los cuales se han ejercitado en el estudio de la sabiduría en tanto que es posible al hombre, sino de aquella autoridad que muchos en este mundo han usurpado con la violencia sin la ayuda de Dios y que no nace del mérito del saber, sino de la presunción y del deseo de fama, y que el vulgo ignorante ha concedido a muchos»<sup>56</sup>. La segunda causa se refiere a la rutina en las costumbres, a aquello que se ha tenido por usual, pero que no tiene ningún fundamento, no a la tradición, que es necesaria para la vida. La tercera tiene que ver con las opiniones sostenidas por la mayoría de la gente. Los tres errores son fácilmente rechazables si se refutan con el admirable poder de la razón. En cambio, más difícil de desestimar es el cuarto, aquel que procede del orgullo con el que muchos ignorantes encubren su propia ignorancia. De los cuatro errores proceden todos los yerros del género humano. Esta descripción ofrece muchas analogías con aquella que sobre los *ídolos* que obstaculizan la visión de la verdad fijó Francis Bacon en su *Novum Organon*.

Roger Bacon reconoce la unidad de todo saber y que todas las ciencias se ordenan a la teología, estableciendo una jerarquía entre ellas. Señala que los teólogos necesitan de una ciencia inicial imprescindible: la ciencia del lenguaje, porque la exégesis bíblica requiere una comprensión de las diversas maneras de significar que tienen las palabras. Por eso, la primera de las ciencias debe ser la gramática y el conocimiento de las lenguas: «La primera ciencia es la gramática de las lenguas extranjeras, de las que los latinos tomaron prestada toda su cultura. Es imposible que los latinos alcancen aquellos conocimientos que son indispensables en orden a las cosas divinas y humanas sin conocer las otras lenguas»<sup>57</sup>. Insiste en la necesidad de conocer las lenguas griega, hebrea y árabe, porque ninguna traducción puede ofrecer una fiel versión del saber expresado en esas lenguas: «Todo el texto sagrado ha sido traducido del griego y del hebreo, y la filosofía ha sido tomada de estas lenguas y del árabe. Y es imposible que los modos de decir propios de una lengua se encuentren en otra... Por lo cual, aquello que está bien expresado en una lengua no puede ser traducido a otra con

<sup>56</sup> *Opus maius*, I, pp. 3-4.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 35.

todos los matices propios de la lengua originaria... Por esto, ningún latino podrá entender como se debe la enseñanza de la Sagrada Escritura y de los libros filosóficos si no conoce las lenguas de las que fueron traducidos»<sup>58</sup>. Insistió también en el conocimiento de estas lenguas por motivos apologéticos y misioneros.

El estudio de la gramática debe consistir no en conocer el valor de las palabras y los nexos gramaticales y sintácticos, sino en comparar las estructuras de una lengua con las de otra, con el fin de obtener un elemento común capaz de establecer un primer paso en la constitución de una gramática universal. Vinculado al estudio de la gramática está el del signo y el análisis lógico, porque sin conocer el signo nada cierto podría saberse de la significación de las palabras.

Las matemáticas configuran la siguiente ciencia que ha de ser conocida, cuya certeza es superior a las de la física y de la metafísica: conociendo sus principios generales y aplicándolos rectamente al conocimiento de las demás ciencias y de las cosas, se podrá saber todo lo que se sigue sin error y sin duda. La razón de ello está en que procede por demostración a priori, a través de las causas propias y necesarias; y la demostración conduce a la verdad. La óptica o perspectiva es una aplicación práctica de las matemáticas al estudio de la naturaleza; al desarrollar esta ciencia, Bacon transmitió las aportaciones esenciales del árabe Alhazén (965-1039) al mundo moderno. En general, continuó la enseñanza de su maestro Grosseteste, especialmente al considerar que la óptica geométrica fija los principios generales por los que puede interpretarse el universo físico y, al fundar la validez de una ley universal para todo el mundo, destruye la dualidad entre mundo sublunar y mundo supralunar, vigente en la época.

Pero la gran contribución de Bacon al ámbito de la filosofía reside en la nueva valoración de la experiencia como fuente de conocimiento: «Tenemos tres modos de conocer: la autoridad, la experiencia y el razonamiento. Pero la autoridad propiamente no hace saber salvo cuando proporciona los motivos de lo que afirma; no hace comprender, sino sólo creer; pero no basta creer para saber. Tampoco el razonamiento sirve para distinguir el sofisma de la demostración si sus conclusiones no están verificadas por la experiencia, como veremos al hablar de la ciencia experimental. Desdichadamente son pocos los que hoy se preocupan por seguir este método o sólo lo aplican en aquello que menos merece la atención del sabio. Por este motivo, todo, o al menos los más grandes secretos de la ciencia, son ignorados por la mayoría

<sup>58</sup> Ibidem, pp. 33-34.

de los estudiosos»<sup>59</sup>. En el *Opus maius* sólo señala ya dos fuentes: razonamiento y experiencia: «Tras haber mostrado que las raíces de la sabiduría para los latinos se encuentran en las lenguas, en las matemáticas y en la óptica, quiero ahora llamar la atención sobre los fundamentos de la ciencia experimental, puesto que sin experiencia nada se puede conocer de manera suficiente. Dos son los modos de conocer: por vía de razonamiento y por vía de experiencia. La demostración concluye y hace que admitamos la conclusión, pero no nos certifica ni impide la duda, de modo que haga descansar nuestra mente en la intuición de la verdad, si ella no encuentra su confirmación en la experiencia»<sup>60</sup>.

La experiencia, pues, es la fuente última de conocimiento, porque el razonamiento no puede generar certeza absoluta al no ponernos en contacto con la realidad, al permanecer en un plano abstracto. Pero el razonamiento es fuente de conocimiento, como vemos en las matemáticas, porque obtiene las leyes generales a partir de lo que observa en la experiencia. Ésta certifica los hechos; aquél los explica mediante leyes. De aquí el principio enunciado por Bacon, que revela su mentalidad inclinada al empirismo: es necesario certificar la verdad por medio de las experiencias de las cosas mismas.

Pero esta experiencia no debe entenderse como la actual verificación, sino sólo como comprobación que certifica la verdad. Y también como capacidad técnica operativa (*industria manuum*): conocer los secretos de la naturaleza no significa otra cosa que estar en disposición de realizar grandes obras, que sólo la ignorancia, por desconocimiento, puede llamar «mágicas». La ciencia experimental tiene el privilegio de darnos a conocer el presente, el pasado y el futuro y de permitirnos operar naturaleza y arte. Se nos aparece bajo un doble aspecto: el del conocimiento, donde ejerce su potencia investigadora, y el de la acción, donde ejerce su poder operativo. De aquí la importancia que concede a la astrología y a la alquimia, ciencias que son entendidas no como superstición y magia, sino como estudio de las leyes del universo astral, que ayudan a predecir hechos físicos futuros, y como estudio de las transformaciones que se pueden operar en la naturaleza.

La experiencia externa permite conocer el mundo en su corporeidad y en su carácter físico, descubriendo, por medio de las matemáticas, las relaciones cuantitativas que lo gobiernan. Pero, además, hay otra experiencia, la interna, que es la base del conocimiento intuitivo de Dios, que se obtie-

<sup>59</sup> *Compendium studii philosophiae*, pp. 397-398.

<sup>60</sup> *Opus maius*, p. 336.

ne a través de la iluminación interior agustiniana y de los distintos grados que llevan al éxtasis místico. Reaparecen, así, los temas típicos de la escuela franciscana, de los que también se ocupa Bacon en sus obras.

#### VI.6. EL AVERROÍSMO LATINO Y LAS CONDENAS DE 1277

La aclimatación de Aristóteles en el mundo latino fue un fenómeno típicamente universitario. Sabemos ya de las dificultades que provocó el conocimiento de las obras de Aristóteles en la universidad de París y de la influencia que ejerció a pesar de las diversas condenas que sufrió la lectura de sus obras. Las cuestiones de la eternidad del universo, que implicaba la negación del acto creador original de Dios, de la regularidad e inalterabilidad de los procesos de la naturaleza, lo que suponía rechazar los milagros, y de la unicidad del intelecto para todos los hombres, lo que contradecía la creencia cristiana en la otra vida y en la inmortalidad del alma, fueron las piedras de toque en la lucha planteada por los teólogos parisinos. Así las denunciaba San Buenaventura en un sermón predicado en la cuaresma de 1267: «De la excesiva audacia en la investigación filosófica proceden los errores en filosofía, como, por ejemplo, los que afirman que el mundo es eterno, o que no hay más que una sola inteligencia para todos. Decir que el mundo es eterno es decir que el Hijo de Dios no se ha encarnado. No reconocer más que una sola inteligencia para todos es afirmar que la fe no es verdadera, que no hay almas que salvar ni mandamientos que observar... Quienes sostienen esta enseñanza declaran que no es posible que una cosa mortal pueda llegar a la inmortalidad. Y cualquiera que formula, defienda o imite tal enseñanza, cualquiera que se conduzca según estas doctrinas, yerra muy gravemente»<sup>61</sup>. Al año siguiente, Buenaventura denunciaba un error más, la necesidad fatal que rige el universo y que atenta contra la eficacia de la redención de Cristo. En 1270, Tomás de Aquino escribe lo siguiente: «Entre otros errores, parece que el más torpe es el error por el que se yerra acerca del intelecto, en virtud del cual comenzamos a desviarnos en el conocimiento de la verdad. Desde hace algún tiempo se extiende entre muchos este error, que toma su origen en las palabras de Averroes, quien se esfuerza en afirmar que el intelecto al que Aristóteles llama posible, y al que él mismo denomina material impropriamente, es una

<sup>61</sup> Sermón sobre los diez mandamientos, ed. Quaracchi, t. V, pp. 514-515.

cierta substancia separada del cuerpo en cuanto al ser y que en modo alguno se une a él como forma; y, además, que este intelecto posible es único para todos los hombres»<sup>62</sup>.

Pero ya años antes se había debatido una cuestión, tal como queda reflejada en una anónima guía para estudiantes, en la que a propósito de si el hombre es causa de todas las acciones, buenas y malas, el autor de la guía responde que hablando filosóficamente (*loquendo philosophice*) el hombre es causa de ambas, pero hablando teológicamente (*loquendo theologice*) el hombre no es capaz del bien, sino que tiene necesidad de la gracia concedida por Dios.

Se delineaba así, en el interior de la universidad, un movimiento que parecía conceder un rango especial a la filosofía, considerándola como un saber autónomo e independiente, resultado de la razón humana y que no atendía a la enseñanza de la religión. La crisis intelectual que provocó este movimiento se manifestó como actitud puramente filosófica y dio lugar al desarrollo de una enseñanza independiente de la filosofía ante la teología. Los maestros en Artes se volvieron hacia Aristóteles y hacia su comentador Averroes, en quien se inspiraron por su radical separación entre filosofía y revelación. Recibieron por ello el nombre de *averroístas*, como se encuentra en textos compuestos con posterioridad a 1255. Pero que recibieran este nombre no quiere decir ni que siguieran las doctrinas de Averroes, ni tampoco que adaptaran ideas del filósofo cordobés al pensamiento latino. De hecho, la única tesis que podría identificarse verdaderamente con Averroes sería la afirmación de un solo intelecto posible para todos los hombres; las demás tesis o ya se hallaban, explícita o implícitamente, en Aristóteles, aunque fueran interpretadas por Averroes, o eran consecuencias que se derivaban de otras perspectivas filosóficas, también presentes en el mundo latino del siglo XIII. Ni siquiera la tesis con la que posteriormente se identificó a los averroístas, la teoría de la doble verdad –verdad filosófica y verdad religiosa– pudo tener fundamento en Averroes; pero es que tampoco la sostuvo, en su literalidad, ninguno de los autores considerados como averroístas. El llamado «averroísmo latino» debió ser,

<sup>62</sup> «Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem. Inolevit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialis, esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum», *De unitate intellectus contra averroistas*, Prooemium.

pues, el resultado de una larga fermentación de ideas, que pretendía una enseñanza de la filosofía por sí misma y que apelaba a Averroes como el más firme comentador de Aristóteles, el Filósofo por antonomasia.

La ambigüedad, por tanto, de la denominación de «averroísmo latino» para designar el movimiento que reivindicó la autonomía de la filosofía en el siglo XIII, es evidente. Si por «averroísta» se ha de entender a todo aquel que aceptó tesis de Averroes, entonces Alberto Magno y Tomás de Aquino deberían con toda propiedad ser considerados como averroístas. Ya se dijo que Alberto Magno había reivindicado el valor autónomo de la razón, como creadora de un ámbito de conocimiento propio, el de la ciencia y la filosofía. Al hacerlo, podría haber sido el que inaugurase el movimiento averroísta. Su teoría de la felicidad intelectual fundada en su interpretación personal de la noción de intelecto adquirido y su doctrina de la contemplación intelectual, que permite una unión del hombre con Dios y las substancias espirituales por el estudio y el ejercicio del pensamiento, fueron de hecho desarrolladas por los averroístas. Está por investigar esta cuestión, al carecer de documentos que muestren los orígenes de este movimiento.

Hasta hace poco se hacía de Siger de Brabante el primer averroísta conocido. Desde luego, parece haber sido la personalidad más destacada en este movimiento que surgió en la universidad de París a mediados del siglo XIII. Pero la edición de una obra, compuesta hacia 1265 por Juan de Sicca Villa (también llamado Dry Town y Secherville) (1215-1295), maestro y rector de la Facultad de Artes de París hacia 1256 y maestro de Siger, ha puesto de manifiesto cómo Averroes fue ampliamente usado para interpretar a Aristóteles en filosofía natural. No es posible aclarar si en esa obra admite, con Averroes, la existencia de un intelecto único para todos los hombres o no, que es la tesis que con propiedad podría identificar al averroísmo latino. Pero sí se halla en ella la distinción entre doctrina filosófica y doctrina religiosa: «Intentamos demostrar que no hay ninguna materia en el intelecto o en la inteligencia, ya se le considere como primera o de cualquier otro modo, tal como opinaron los peripatéticos. Si es un creyente el que defiende la tesis, y sostiene que la materia de las diversas cosas es una en número y que la creación es de la totalidad, entonces se sigue que lo mismo ha sido creado muchas veces y que lo mismo es y no es simultáneamente. Pero si es un filósofo el que esto afirma, se encontrará con que una única materia estará entera y simultáneamente aquí y en otra parte, más aún en cualquier parte del cuerpo»<sup>63</sup>. La clara afirmación de la auto-

<sup>63</sup> *De principiis naturae*, II, 4.

nomía del saber filosófico está reconocida varias veces: «Es imposible manifestar el primer motor si no es mediante signo natural. Por eso, la vía que empleó Avicena para probar el primer principio es la vía de los teólogos y su discurso se mueve siempre por un camino intermedio entre el de los peripatéticos y el de los teólogos. Ahora bien, puesto que las causas de un arte tienen causas superiores a ellas, la demostración de tales causas tendrá lugar mediante demostración sin más en el arte que contiene a aquel arte»<sup>64</sup>. Juan de Sicca Villa tenía, pues, clara conciencia de la independencia en el planteamiento de los problemas filosóficos, al margen de los servicios que pudieran prestar a la causa revelada.

Siger de Brabante (ca. 1235 - ca. 1282) profesaba en la Facultad de Artes, posiblemente desde 1266. En sus obras se revela como un apasionado por la investigación filosófica, que pretendía no exponer ideas personales, sino comentar y explicar la obra de Aristóteles, rechazando las doctrinas neoplatónicas utilizadas por los teólogos cristianos, precisamente porque éstos las aplicaban a la verdad revelada y él quería mantenerse al margen de ella. Pero, aunque filosóficamente reconocía la existencia de opiniones que discrepaban con las de la revelación y que no podían ser refutadas por la razón, también mantuvo con claridad su adhesión a las verdades de la fe. Y en su exposición del pensamiento filosófico de Aristóteles adoptó interpretaciones tanto de Avicena como de Averroes, por lo que no puede decirse que fuera averroísta en el sentido de seguidor de las interpretaciones del filósofo cordobés, sino más bien un filósofo peripatético.

Siger tuvo muy clara la existencia de los dos ámbitos de conocimiento, el de la razón y el de la fe. Para él, la razón humana es por naturaleza limitada, pero capaz de desplegarse en un saber autónomo que, sin embargo, podía poner de manifiesto, en su propio ejercicio, numerosas divergencias con el ámbito de la fe. Reconoció la supremacía de la verdad religiosa, cuya certeza debe preferirse en caso de que una opinión filosófica parezca contradecirla; la causa de esta incompatibilidad está en la debilidad de la razón frente a los más difíciles problemas filosóficos. En su exposición del despliegue autónomo de la razón, expresado en la filosofía de Aristóteles, Siger declara siempre que habla como filósofo y que se atiene, con fidelidad casi literal, a las enseñanzas de Aristóteles. Así, es fácil encontrar en sus textos expresiones como «secundum viam philosophiam procedendo», «secundum philosophos», «secundum viam philosophiae», «a philosophis ponitur», «loquendo secundum intentionem philosophorum»; o estas otras mucho

<sup>64</sup> *De principiis naturae*, II, 1.

más claras y explícitas: «Exponemos estas cosas citando la opinión del Filósofo, no afirmándolas como verdaderas»<sup>65</sup>, «De donde no se ha de ocultar esta intención de Aristóteles, aunque sea contraria a la verdad»<sup>66</sup> y «Por muy importante que sea, el filósofo puede errar en muchas cosas; nadie debe negar la verdad católica a causa de algún argumento filosófico»<sup>67</sup>. En fin, para Siger la fe está por encima de la razón, con su ámbito de conocimiento propio al que la razón humana no puede llegar.

Lo mismo podría decirse de otro maestro asociado a este primer averroísmo latino, el danés Boecio de Dacia, del que se sabe que antes de 1277 era profesor en la Facultad de Artes y que tras la condena fue privado de su enseñanza. De sus obras se concluye su gran calidad como filósofo y la gran precisión de sus textos. Se ha dicho de él que fue un claro defensor de la teoría de la doble verdad, pero lo que se deduce de la lectura de su *De aeternitate mundi* es que ofreció una solución original al problema de la fe y la razón. Su tesis es que no hay desacuerdo real, ninguna contradicción entre las afirmaciones de la filosofía y las verdades de la fe. Hay cosas que sólo pueden ser aceptadas por la fe, sin que puedan demostrarse filosóficamente; hay cosas, igualmente, que no son evidentes por sí mismas y necesitan de la argumentación racional: es el caso de la realidad accesible a la razón y cuyo objeto es el ser en toda su extensión. Las diversas partes de la filosofía se ocupan de los diversos modos de considerar el ser y pertenece al filósofo determinar cada cuestión que puede ser resuelta por la argumentación racional. La física, que es la parte de la filosofía que estudia la naturaleza y sus principios, sólo puede conocer aquellas leyes que se deducen de estos principios y por las que se gobierna la naturaleza; por ello, el físico no puede investigar ni la creación, ni el comienzo absoluto del movimiento y de la generación, ni los milagros y revelaciones divinas. Sobre la cuestión del universo, ningún filósofo puede demostrar el comienzo temporal del mundo; pero tampoco se puede inferir su eternidad. Está, así, de acuerdo con Tomás de Aquino en el planteamiento de este problema. Que el mundo sea eterno o temporal sólo depende de la voluntad de Dios. Y ésta la conocemos, porque Dios mismo la ha revelado al hombre: ha creado al mundo.

Por consiguiente, la postura de Boecio de Dacia es la afirmación de la absoluta autonomía de la filosofía: «De todo esto es evidente que para el

<sup>65</sup> «Haec dicimus opinionem philosophi recitando, non ea asserendo tanquam vera».

<sup>66</sup> «Unde non est hic intentio Aristotelis celenda, licet sit contraria veritati».

<sup>67</sup> «Philosophus, quantumcumque magnus in multis possit errare, non debet aliquis negare veritatem catholicam propter aliquam rationem philosophicam». Estas expresiones y textos están entresacados de sus obras *De aeternitate mundi* y *Quaestiones in metaphysicam*.

filósofo decir que algo es posible o imposible quiere decir que es posible o imposible por razones que pueden ser investigadas por el hombre. Si alguien descarta los argumentos racionales, inmediatamente deja de ser filósofo. La filosofía no descansa en la revelación ni en los milagros»<sup>68</sup>. Filosofar es servirse de la argumentación racional; lo que queda al margen de esta argumentación, eso no es filosofía. Y si alguien, por mucha que sea la dignidad que detente, es incapaz de comprender estas cosas difíciles, debe someterse al sabio en las cuestiones científicas y adherirse a la ley cristiana en las cuestiones de creencia. Estas palabras finales de su opúsculo han sido entendidas como una velada crítica al obispo Esteban Tempier, que condenó el averroísmo.

La tensión entre los maestros en artes, que defendían la posibilidad autónoma de la filosofía, y los teólogos, que la negaban, creció por momentos. En 1270, el obispo de París condenó trece proposiciones erróneas, inspiradas en la filosofía pagana, algunas de ellas profesadas por Siger en algunas de sus obras. La primera proposición condenada versa sobre la unidad del intelecto: «Que el intelecto de todos los hombres es uno y el mismo en número». La quinta trata sobre la eternidad del universo: «Que el mundo es eterno». La décima coincide con la acusación de incredulidad que el teólogo musulmán Algazel lanzó contra al-Fârâbî y Avicena: «Que Dios no conoce los singulares»<sup>69</sup>. Otras proposiciones reproban la negación de la inmortalidad personal, el determinismo y la negación de la providencia divina. Esta censura no pudo ignorar la lucha que San Buenaventura había emprendido contra la filosofía naturalista de Aristóteles en su defensa del agustinismo, sobre todo por el peligro que para la vida cristiana suponía la invasión de la filosofía pagana.

La intensidad de la controversia fue subrayada por una obra escrita entre los años 1268 y 1274, el *De erroribus philosophorum*, de Gil de Roma, donde se recopila una lista de errores extraídos de las obras de Aristóteles, Averroes, Avicena, Algazel, al-Kindî y Maimónides, expuestos por este mismo orden; curiosamente, el autor de quien se recogen más errores no es Aristóteles, de quien se condenan dieciséis errores, ni Averroes, de quien se reproban trece errores, sino Avicena, a quien se atribuyen diecinueve proposiciones incorrectas. Entre 1273 y 1276 el dominico Gil de Lessines dirigió una consulta a Alberto Magno sobre quince proposiciones que los

<sup>68</sup> *De aeternitate mundi*, hacia el final.

<sup>69</sup> «Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero», «Quod mundus est aeternus», «Quod Deus non cognoscit singularia», *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, pp. 486-487.

más reputados maestros en filosofía enseñaban en París, pidiéndole que las refutase. De las quince, trece coinciden con las proposiciones condenadas en 1270.

Pero todo esto no fue sino el preludio de lo que ocurriría en 1277. El lógico Pedro Hispano, elegido papa en 1276 con el nombre de Juan XXI, pidió al obispo de París, Esteban Tempier, un informe sobre los errores enseñados en la universidad. El obispo nombró una comisión de teólogos que, en tres semanas, elaboró una lista de doscientas diecinueve proposiciones sospechosas. Y el día 7 de marzo de 1277, el obispo promulgaba un decreto de reprobación, que no tuvo alcance local sólo, sino que afectó a toda la cristiandad por las prolongadas repercusiones que tuvo sobre el movimiento de las ideas. En el prólogo del decreto, el obispo reprobaba la actitud de los maestros en artes que, bajo la influencia de la filosofía pagana, enseñaban errores opuestos a la fe y querían librarse del cargo de herejía distinguiendo entre verdad filosófica y verdad religiosa, como si fuesen dos verdades contrarias. Las tesis habían sido extraídas de numerosas fuentes, incluyendo obras de Tomás de Aquino, muerto tres años antes, y pueden englobarse bajo los siguientes epígrafes: sobre la naturaleza de la filosofía, sobre la cognoscibilidad de Dios, sobre la ciencia divina, sobre la voluntad y la potencia divinas, sobre la creación del mundo, sobre la naturaleza de las inteligencias, sobre el cielo y la generación de las substancias inferiores, sobre la eternidad del mundo, sobre la necesidad y la contingencia de las causas, sobre los principios de los seres materiales, sobre el hombre y el intelecto, sobre la operación del intelecto humano, sobre la voluntad humana y sobre la ética, como cuestiones de índole filosófica; como errores teológicos, las tesis que versan sobre la ley cristiana, sobre los dogmas, sobre las virtudes cristianas y sobre los fines últimos.

Esta condena refleja la oposición de los dos grandes movimientos que en el siglo XIII mantenía la cristiandad: el apego a la tradición de la Iglesia y el innovador, representado por quienes querían reconocer la validez del pensamiento pagano. En el fondo, no fue sino el afloramiento de la tensión entre las dos actitudes que el cristianismo mantuvo desde sus inicios ante la sabiduría humana. También fue la defensa de la facultad de teología frente a la vitalidad y autonomía que estaba obteniendo la facultad en artes.

Una de las primeras consecuencias que tuvo esta condena fue la cristianización de los sistemas de pensamiento y la formación de escuelas de orientación distinta, en las que las polémicas se hacían cada vez más sutiles. Además, como la pena impuesta a quienes defendieran alguna de estas tesis era la excomunión, el efecto de la reprobación fue inmediato y duradero; llegó a provocar un vigoroso ataque de los teólogos contra las afirmaciones

de los filósofos y de algunos teólogos. Una prueba de que incluso autores poco después consagrados por la Iglesia fueron considerados sospechosos fue un escrito del franciscano Guillermo de la Mare, el *Correctorium fratris Thomae*, publicado entre 1277 y 1279, donde se recogían ciento diecisiete artículos, tomados de diversos textos de Tomás de Aquino, que eran juzgados como inaceptables. En 1282, el capítulo general de los franciscanos, reunido en Estrasburgo, prohibía leer las obras de fray Tomás, salvo a los más inteligentes, pero siempre que estuvieran provistos del *Correctorium* de Guillermo de la Mare<sup>70</sup>.

La condena, sin embargo, tampoco impidió, como ya había ocurrido a comienzos del siglo, la difusión y enseñanza de Aristóteles y de la filosofía árabe. El averroísmo reaparecería en el siglo XIV, abiertamente profesado por Juan de Jandun, y más tarde en la escuela de Padua.

<sup>70</sup> «Non permittant multiplicari summam fratris Thomae nisi apud lectores notabiliter intelligentes et hoc nisi cum declarationibus fratris Wilhelmi de Mara».

# VII

## El ocaso de la filosofía medieval

### VII.I. CONSECUENCIAS DE LA CONDENA DE PARÍS. JUAN DUNS ESCOTO

Las controversias planteadas por el averroísmo y por la condena de París de 1277 tuvieron grandes consecuencias en el posterior desarrollo de la filosofía. La condena denunciaba el peligro que una concepción del mundo y del saber muy dependientes de la filosofía greco-árabe en general, y del averroísmo en particular, representaba para la Cristiandad. Las principales reflexiones filosóficas descansaban en tres niveles: una realidad (el orden de la naturaleza), una ciencia (el saber sobre la naturaleza) y una lógica (los métodos de elaboración de ese saber), que se correspondían mutuamente porque los tres estaban íntimamente vinculados entre sí. El mundo estaba regido por leyes, que podían ser comprendidas por el pensamiento y formuladas en reglas expresadas por el lenguaje. Al reprobar el saber que reflejaba el orden de la naturaleza y las leyes que lo expónían, la condena de 1277 conmovió profundamente las estructuras del pensamiento filosófico.

La censura puso fin al entusiasmo que desde el siglo XII había despertado el estudio de la naturaleza como realidad autónoma e independiente de Dios. La tradición agustiniana, más apegada a los valores espirituales y a la experiencia interior, se preocupó en manifestar el rechazo contra el naturalismo. Lo hizo a través de una recuperación del neoplatonismo bajo la autoridad de San Agustín, enfrentado al aristotelismo de Tomás de Aquino. Fueron discípulos directos de San Buenaventura los que gritaron: «Se ha de creer más a Agustín y Anselmo que al

Filósofo»<sup>1</sup>, contra la pretensión de Tomás de Aquino y sus seguidores de que la filosofía aristotélica ofrecía un conjunto de instrumentos racionales y doctrinas homogéneas y coherentes con la reflexión teológica. Se intentó, a la par, dar al agustinismo un estatuto filosófico más homogéneo y preciso, con el fin de presentarlo como alternativa válida al aristotelismo radical y al aristotelismo moderado.

En este contexto de antagonismo entre la reafirmada tradición agustiniana y la defensa de integrar a Aristóteles en el pensamiento cristiano, se sitúa la obra del inglés Juan Duns Escoto (ca. 1266-1308), que representó, frente a la filosofía anterior, una de las primeras manifestaciones que caracterizarían al siglo XIV. Asumió las nuevas ideas filosóficas aportadas por la filosofía griega y supo efectuar una síntesis entre el agustinismo y el aristotelismo, recogiendo de cada uno de ellos sus doctrinas más relevantes. En lugar de encerrarse en posturas rígidas y excluyentes, reconoció los valores y las limitaciones de cada una de las posiciones enfrentadas y denunció, ante las condenas de 1277, los errores que se seguían de no respetar los límites naturales de la razón. Adoptó una actitud crítica ante el aristotelismo de Tomás, pero rechazó la pretensión de oponer las doctrinas de San Agustín a las de Aristóteles en el plano filosófico. Y su síntesis entre elementos heterogéneos, que significó la transformación de los mismos, abrió una perspectiva original y diversa, indicio y señal de una crisis que llevaría, andando el tiempo, a la disolución del pensamiento medieval.

En su pensamiento hubo una gran influencia de los principales maestros franciscanos, lo que se tradujo en una preferencia por el aristotelismo de Avicena, más acorde con el agustinismo de esa tradición. Su punto de partida tuvo que ser la necesidad sentida de restablecer la síntesis entre saber racional y saber revelado, buscando un nuevo fundamento para ello. Comienza su *Opus oxoniense* afirmando la necesidad de la revelación frente a la opinión de los filósofos de que el hombre puede conocer todo por medio de su razón: «Así, pues, dice el filósofo que el hombre, considerado en este estado, no ha menester ningún conocimiento sobrenatural, sino que puede adquirir, en virtud de las causas naturales, todo conocimiento que le es necesario. Y para esto se aduce a la vez la autoridad y la razón del Filósofo en muchos pasajes»<sup>2</sup>. Para él, la revelación es necesaria, principal-

<sup>1</sup> «Plus credendum est Augustino et Anselmo quam Philosopho».

<sup>2</sup> «Diceret igitur philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quod omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium. Ad hoc adducitur simul auctoritas et ratio Philosophi ex diversis locis», *Ordinatio*, prol. I, 5.

mente porque son las cosas que atañen al fin último del hombre las que más precisan de saberse por vía revelada: «Observa que nada sobrenatural puede manifestarse por la razón natural al viandante ni en cuanto a su existencia, ni en cuanto a su necesidad para su perfección, ni en cuanto a que el que las tiene como existentes en sí mismo pueda conocerlas»<sup>3</sup>.

Pero en lugar de asumir posiciones antifilosóficas, Duns Escoto exige y elabora un riguroso concepto de ciencia, influido por el matemeticismo de la escuela de Oxford, que fundamenta no en la realidad externa, sino en un estricto procedimiento deductivo: sólo es científico aquel conocimiento que se obtiene por medio de las causas, es decir, cuando se pueden demostrar las propiedades de las cosas, cuando se conoce el por qué de la realidad. Duns Escoto acepta, así, el modelo científico de las matemáticas.

Si la ciencia es tal, la razón puede conocer su verdad con absoluta necesidad, sin recurso a la experiencia, sino sólo a través de rigurosas demostraciones, de razonamientos silogísticos; por tanto, a partir de la evidencia misma de los primeros principios. Aplica de manera estricta el concepto de ciencia tal como Aristóteles lo había definido en los *Analíticos Posteriores*, pues entiende el saber científico de la siguiente manera: «Digo que la ciencia, tomada en sentido estricto, incluye cuatro requisitos, a saber: que sea conocimiento cierto, sin engaño y duda; segundo, que verse sobre un objeto conocido necesario; tercero, que sea causada por una causa evidente al intelecto; cuarto, que arribe a lo conocido a través del silogismo o del discurso silogístico. Estos requisitos resultan de la definición de «saber» en el libro I de los *Posteriorres*»<sup>4</sup>. Y este concepto de ciencia se puede dar en el hombre por la capacidad que tiene el entendimiento de aprehender la esencia por medio de una intuición.

Lo que no puede ser demostrado de esta manera es solamente creíble, con lo cual deja de ser objeto del entendimiento y se convierte en objeto de la voluntad, en tanto que es cuestión de fe. Duns Escoto profundiza la distinción establecida por San Buenaventura entre filosofía, que era conocimiento cierto de lo investigable, y teología, conocimiento piadoso de lo

<sup>3</sup> «Nota, nullum supernaturale potest ratione naturali ostendi inesse viatori, nec necesario requiri ad perfectionem eius, nec etiam habens potest cognoscere illud sibi inesse», Ibidem, prol. I, 12.

<sup>4</sup> «Dico quod scientia stricte sumpta quattuor includit, videlicet: quod sit cognitio certa, absque deceptione et dubitatione; secundo, quod sit de cognitio necessario; tertio, quod sit causata a causa evidente intellectui; quarto, quod sit applicata ad cognitum per syllogismum vel discursum syllogisticum. Haec apparent ex definitione 'scire' I Posteriorum», Ibidem, prol. IV, 1, n. 208.

creíble. Y, aunque la teología es ciencia porque versa sobre algunas verdades necesarias, sin embargo no cumple el cuarto requisito; además, como se ocupa también de verdades contingentes, no puede tener razón de ciencia. Es cierto que Duns Escoto dedica dos cuestiones a tratar de mostrar el carácter científico de la teología. Pero su argumentación tiende a justificar la posibilidad de un discurso racional sobre Dios, y la teología, considerada como ciencia, será una parte de la metafísica en tanto que hasta lo divino entra en la consideración del ser en cuanto ser, objeto de la metafísica. No obstante, la teología, como sabiduría, es superior a la filosofía por la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento. A la voluntad le corresponde el dominio de lo que escapa al saber científico definido como demostración racional absolutamente rigurosa. Y en ese dominio se incluye el saber acerca de Dios, del que el hombre no puede tener un verdadero conocimiento, al no ser posible establecer una demostración por las causas sobre Dios, porque es imposible al hombre intuir la esencia divina.

Duns Escoto delimitó de esta manera los ámbitos propios del entendimiento y de la voluntad. La ciencia, que pertenece al dominio del entendimiento, considera sólo lo necesario, lo que no puede ser de otro modo a como es. La voluntad se ocupa de lo contingente, de lo que depende de un acto libre y arbitrario. La consecuencia de esta distinción es radical: la ciencia o filosofía está privada de su contenido físico, por ser éste contingente; pero, además, está separada por completo de la teología. Hay, entonces, total autonomía e independencia entre una y otra.

Al apoyarse en la verdad contingente («todos los artículos acerca de la encarnación pertenecen al orden de las cosas contingentes»<sup>5</sup>), al no poder ofrecer demostraciones científicas y al sobrepasar los límites de la razón humana, la teología escapa al verdadero concepto de ciencia y se afirma como saber práctico, cuyo fin es conducir al hombre a la salvación. Por eso, los misterios del dogma, así como aquellos aspectos doctrinales sobre los que los filósofos no pueden obtener evidencia y certeza, como la creación, la inmortalidad del alma, los atributos divinos y otros, son incluidos por Duns Escoto en lo creíble, que sólo requiere, para aceptarlo, un acto de fe, esto es, el concurso de la voluntad y no el de la razón. En la teología, por consiguiente, prevalece la autoridad y la voluntad más que la racionalidad.

La ciencia se ajusta a las exigencias de la razón humana. La ciencia por excelencia es la metafísica, cuyo objeto no puede ser el mundo físico, por ser contingente, sino lo que se muestra como necesario. Y, entonces, la

<sup>5</sup> «Omnis articulus de incarnatione sunt de contingentibus», Ibidem, prol. IV, 1, n. 210.

metafísica sólo puede ser definida, aristotélicamente, como ciencia del ser en cuanto ser, el ser en su totalidad, porque es lo primero que conoce el entendimiento humano. Pero lo entiende de una manera distinta a como Aristóteles entendía el objeto de esta ciencia.

Duns Escoto establece como fundamento último de la realidad el pluralismo: la realidad es plural porque está compuesta solamente de individuos. Creados por Dios, los individuos están dispuestos en una jerarquía de perfección. Duns Escoto considera en ellos un doble aspecto; que cada creatura es un ser dotado de una individualidad por la que cada uno es único entre todos los demás seres; y que todos los individuos de una misma especie coinciden en algo común. ¿Cómo explicar, entonces, individualidad y comunidad?

Todos los seres individuales, en sus distintos grados de perfección, están compuestos de materia y forma, que son los principios constitutivos de todo ser. La materia, aunque pura indeterminación, es una entidad positiva, un algo distinto de la nada, porque si no fuera algo no podría recibir nada. Pero, a diferencia de la materia aristotélica, que es pura potencia objetiva, algo intermedio entre el ser y el no-ser, para Duns Escoto nada hay entre la nada y el ser, por lo que la materia es potencia que posee actualidad, es aquello que tiene aquel acto por el cual ella misma es materia y se convierte en apta para recibir determinación ulterior: «Se puede decir que la materia es un ser en acto o un acto»<sup>6</sup>. Tiene entidad propia y actual, independiente de cualquier forma, y excluye cualquier determinación. Pero es determinable y es precisamente la forma la que la determina, porque la forma es acto en tanto que es lo que actúa, mientras que la materia es acto en tanto que se opone a posible. Materia y forma, pues, se ordenan entre sí.

Las formas no son separables. Por eso, los universales no pueden existir como realidades numéricamente distintas, añadidas a las cosas individuales. Lo que se piensa como universal no es más que la naturaleza común, que se da individualmente en todos los individuos de una misma especie, pero que de suyo no es ni universal ni singular, sino indiferente, pues no es ni única ni múltiple. Es susceptible de un doble proceso: puede individualizarse en las cosas individuales y puede universalizarse en el concepto mediante la capacidad abstractiva del entendimiento humano. La naturaleza común, por tanto, puede convertirse en universal por la abstracción, esto es, porque el intelecto la reviste de una modalidad que es la universalidad. Pero, ¿cómo se contrae en la individualidad? No puede ser por la

<sup>6</sup> «Materia potest dici ens actu vel actus», Ibidem, II, 12, 1, n. 30.

materia, como señalaba Tomás de Aquino en tesis condenada en 1277, pues, siendo indeterminada, no puede ser principio de individuación; además, la materia misma es común. Tampoco puede ser por la cantidad, porque es un accidente de la substancia y, en consecuencia, algo posterior a la naturaleza. Ni es la forma, porque, como la materia, es común y es la que hace posible la universalización de la naturaleza común.

Para resolver este problema, Duns Escoto apela a dos condiciones: que el principio sea algo positivo, puesto que la individualidad añade algo a la naturaleza; y que sea individual en sí mismo, para que sea verdadero principio de individuación. Lo que cumple estas dos exigencias es una cierta distinción formal que constríñe a la naturaleza a ser *esta* cosa. Entonces, esta contracción es la diferencia individual o *haecceitas*, la hecceidad o aquello por lo que una cosa es *esta* cosa individual y no otra. Es la última determinación o *formalitas* por la que un individuo se distingue de los otros de su misma especie. No es una nueva realidad que se añada y determine a la forma, sino la misma forma substancial en su último grado de perfección, la actualización definitiva y decisiva del compuesto de materia y forma.

La indiferencia de la naturaleza común introduce un elemento de contingencia y arbitrariedad en la realidad, que no es sino suma de individuos. El proceso de individuación queda por ello al margen de la ciencia, en tanto que es expresión de la voluntad, por lo que Escoto no muestra interés por las ciencias particulares, al versar sobre objetos contingentes. Estas ciencias están subordinadas en sus principios a la metafísica, que, al ocuparse de lo necesario, es la única ciencia filosófica, porque su punto de partida está en un conocimiento a priori.

¿Cómo puede la filosofía partir de un conocimiento tal? El conocimiento de la realidad individual, en la inmediatez de la visión que nos la presenta tal como es, es un conocimiento intuitivo. Se entiende por tal aquel conocimiento que aprehende el objeto como existente y presente en una existencia actual: «Puede haber un conocimiento del objeto que abstracta de su existencia actual y puede haber un conocimiento del objeto en cuanto existe y en cuanto está presente en su existencia actual»<sup>7</sup>. La intuición se da tanto en la sensibilidad como en el entendimiento, puesto que nos lleva directamente al ser concreto y singular que existe. Siguiendo a Avicena, lo primero que el entendimiento percibe es el yo, un yo que se manifiesta como ser. Por eso, lo primero conocido por el entendimiento es el ser: «El primer objeto natural de nuestro entendimiento es el ser en

<sup>7</sup> Ibidem, II, 3, 9, n. 6.

tanto que ser»<sup>8</sup>. Y sólo a partir de esta primera intuición puede el entendimiento operar abstractivamente, proceso por el que el hombre conoce algo sin considerar su existencia actual. Partiendo de la intuición del ser, el entendimiento elabora abstractivamente el concepto de ser.

La metafísica es la ciencia primera y fundamental, porque el concepto de ser es el primero, al estar presupuesto en toda otra noción, ya que implica siempre que aquello que se conoce «es», aunque no exista actualmente: «Todo inteligible o incluye esencialmente la razón de ser, o está contenido virtualmente en lo que incluye esencialmente la razón de ser»<sup>9</sup>. Cualquier otra noción no es más que una modalidad o especificación del ser, algo que puede ser deducido a priori de la noción de ser. Y, ¿cómo entiende Escoto esta noción? Para definirla, de nuevo se apoya en Avicena. El ser es una noción comunísima, absolutamente indeterminada. Siendo lo más común que hay, lo único absolutamente común a todas las cosas de la realidad, es en él y por medio de él como el hombre conoce todo lo demás. Se trata de un concepto de ser trascendente, en tanto que está más allá de la distinción de géneros, y unívoco, en cuanto conviene a cada cosa que es. Al afirmar esta univocidad del ser, por la que el mismo concepto conviene a Dios y a las criaturas, rechaza uno de los puntos clave de la metafísica tomista, la analogía del ser.

La concepción del ser de Escoto es la única vía posible para obtener un saber científico acerca de Dios: la existencia divina sólo se demuestra por vía metafísica, como había hecho Avicena. Por esto, en Escoto vuelve a cobrar validez el argumento de San Anselmo, porque la proposición «Dios existe» es evidente a priori al representar la unidad del ser y de la existencia; sería contradictorio pensar que el ser que es causa primera, fin último y perfección absoluta fuera posible pero no existente.

El ser constituye el primado en el ámbito del conocimiento y de la realidad. En la ética de Escoto, el primado reside en la voluntad, concebida por él como esencialmente libre: la voluntad quiere lo que quiere sólo porque lo quiere, no porque la razón le determine a ello. Como todo está regido por la libre voluntad divina, la ley moral depende de la naturaleza divina: Dios no quiere el bien porque sea el bien, sino que lo que Dios quiere es bueno porque lo quiere. La obediencia a Dios no es, entonces, mandato divino, sino resultado de la ley natural, de los principios prácticos evidentes que son

<sup>8</sup> «Primum obiectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens», Ibidem, prol. I, 1, n. 1.

<sup>9</sup> Ibidem, I, 3, 3, n. 137.

queridos por Dios. La voluntad divina, por tanto, es norma de rectitud, de recta razón. Para que un acto de la voluntad humana pueda considerarse moralmente bueno debe ajustarse a esta rectitud; ésta es la condición necesaria en el orden moral.

Con Juan Duns Escoto la filosofía inició, en los albores del siglo XIV, un nuevo camino, al señalarle con claridad que era la vía de la ciencia la que tenía que seguir. Eliminó de ella cuestiones que hasta ahora se discutían en el ámbito de la razón, restringiendo ésta a los fenómenos naturales y alejándola de los asuntos de la fe, que quedaban para el saber superior, la auténtica sabiduría, que era la teología.

## VII.2. EL CRITICISMO DE GUILLERMO DE OCKHAM

Frente a los diferentes movimientos que seguían las doctrinas de los más renombrados maestros de la segunda mitad del siglo XIII, en el siguiente siglo apareció una nueva corriente que pronto llegaría a tener una gran difusión. Volvió a plantear el problema de los universales desde una perspectiva lingüística y concedió una gran importancia a los términos, por lo que ha sido designado, quizás impropriamente, como «nominalismo». Pero, más que por una nueva solución a la cuestión de los universales, este movimiento se caracterizó por su crítica a todas las manifestaciones del pensamiento anterior, centrada especialmente en las ideas y argumentaciones metafísicas, una crítica que llevó a la ruptura total en la síntesis de teología y filosofía que todavía perduraba. Representa el inicio de la llamada *vía modernorum*, que desarrolló el carácter práctico de la teología, reivindicó totalmente la autonomía de la investigación filosófica, afirmó el conocimiento intuitivo como el único medio de acceso a la realidad y consolidó el individuo como única realidad existente, lo que implicó en gran medida el reconocimiento del empirismo como único método científico. Este movimiento nominalista, «moderno» en tanto que algunas de sus propuestas supusieron una ruptura absoluta con los planteamientos anteriores, está asociado al nombre del inglés Guillermo de Ockham (ca. 1285-1347).

Muchas son las interpretaciones que se han dado del pensamiento de este autor: se le ha visto como espíritu crítico y revolucionario; como iniciador de la corriente nominalista y empirista; como causante del «desastroso triunfo» del nominalismo sobre el realismo; como el punto de partida de la decadencia escolástica; en fin, como «padre de la Reforma». Hoy, por los diversos estudios que se le han consagrado, comienza a vislumbrarse, entre muchos prejuicios y opiniones negativas que perduran, una visión

más ajustada de lo que el pensamiento de Ockham representó. En las tres áreas filosóficas en que sus contribuciones fueron más notables se ha superado ampliamente la incorrecta comprensión que de él se tenía. Primero, en la lógica; continuó la tradición escolástica, combinando la lógica de Aristóteles con la de Pedro Hispano; fue la suya una lógica formal, en la que se adivinan esbozos de teoremas del cálculo proposicional y funcional de la moderna lógica. Segundo, en teoría del conocimiento y metafísica; han desaparecido el escepticismo y el agnosticismo que se le atribuyeron; estableció el origen del conocimiento en la intuición de los hechos singulares, que nunca lleva al error, continuando la doctrina agustiniana de la infalibilidad de los juicios sobre hechos inmediatamente dados; el fundamento de ese conocimiento está en la experiencia; puso de manifiesto que la universalización, que da lugar al conocimiento científico, se da por la predicación; subrayó, en fin, la insuficiencia de la razón para considerar ciertas materias de fe, aunque admitió la validez de una prueba de la existencia de Dios. Tercero, en la política; hoy se ve con más claridad el lugar que ocupó en las luchas entre imperio y papado; enseñó una clara distinción entre poder espiritual y temporal y exigió una pacífica cooperación entre ambos; incluso parece que sostuvo la idea de una unión de todos los pueblos y naciones del universo bajo un solo gobierno.

Ockham no se consideró ni innovador ni iniciador de nada; sí, en cambio, reformador de una tendencia que juzgaba inaceptable, porque introducía preocupaciones religiosas allí donde éstas no tienen lugar, en el auténtico aristotelismo, por lo que se alejaba de él al aceptar los elementos neoplatónicos que los árabes habían incluido en él y al consentir en las doctrinas agustinianas con que los latinos lo habían modificado. Dirigió sus críticas contra los *moderni*, llamando así a seguidores de Duns Escoto, como Francisco de Meyronnes, y a otros realistas como Walter Burleigh y Gil de Roma; sin embargo, no deja de ser paradójico que en un anónimo *Centiloquium*, que se le ha atribuido falsamente, se evocan las teorías de los *moderni* a propósito de doctrinas de Ockham y sus seguidores, bastantes numerosos según un pasaje de ese texto («*a maiori multitudine modernorum*») y donde el término *moderni* es presentado como un signo de progreso. Este contrasentido en la aplicación del término «modernos» muestra las dificultades que aún hoy existen a la hora de definir con precisión la postura filosófica de Ockham, cuya vida y obras están todavía sujetas a revisión.

Uno de los importantes giros que Guillermo de Ockham provocó en la filosofía del siglo XIV tuvo que ver con la teoría del conocimiento, al insistir en la intuición como método cognoscitivo de acceso a la realidad. Profundizó en la distinción que ya había establecido Duns Escoto entre

intuición y abstracción como tipos de conocimiento por los que los objetos se ponen al alcance del hombre: «Nuestro intelecto... puede tener dos conocimientos incomplejos, distintos en especie, de los cuales uno puede llamarse intuitivo y el otro abstractivo»<sup>10</sup>. El conocimiento intuitivo es el modo por el que el hombre entra en contacto inmediato con la realidad y la conoce en la inmediatez de su existencia, de modo que está en condiciones de poder formular un juicio de existencia relativo al objeto así conocido. El conocimiento abstractivo, en cambio, es mediato, no tiene que ver con la existencia de la cosa y se limita a formar proposiciones sobre las representaciones de los objetos singulares en la mente: «El conocimiento intuitivo es aquel en virtud del cual se puede saber si una cosa existe o no existe... Abstractivo, en cambio, es aquel conocimiento en virtud del cual no se puede saber con evidencia si una cosa contingente existe o no existe; en este sentido, el conocimiento abstractivo prescinde de la existencia y de la no existencia»<sup>11</sup>.

El conocimiento abstractivo no es más que una mera derivación del intuitivo, porque no es más que un modo de conocer la realidad singular obtenida en la intuición. A ésta le acompaña siempre el conocimiento abstractivo, en el que se aprehende la misma cosa pero prescindiendo de su existencia. Por esto, el conocimiento intuitivo, que no se limita sólo a lo sensible, puesto que también se da en lo intelectual, ya que conocemos nuestros propios actos intuitivamente, precede siempre al conocimiento abstractivo y se convierte en el más verdadero, al aprehender la realidad misma y las relaciones de las cosas entre sí. La intuición más perfecta se da en la experiencia, tanto externa, cuando se conocen las realidades exteriores, como interna, cuando se consideran los movimientos o impulsos del yo. En este sentido, la filosofía de Ockham se configura como empirista: no admite realidad alguna de las ideas innatas y todo su conocimiento procede de la experiencia; es un empirismo realista que presupone el principio de que la mente humana puede percibir directamente las realidades existentes y sus cualidades.

De la primacía del conocimiento intuitivo sobre el abstractivo se desprende, en primer lugar, que el conocimiento de la realidad se basa en la

<sup>10</sup> «Intellectus noster ... potest habere duas notitias incomplexas, specie distinctas, quae una potest dici intuitiva et alia abstractiva», In I Sententiarum, prol. q. 1.

<sup>11</sup> «Notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non sit... Abstractiva autem est ista virtute cuius de re contingentis non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit, et per illum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia», Ibidem, prol. q. 1, a. 1.

intuición. Y, en segundo lugar, que todo elemento que pueda entorpecer la inmediata visión de la realidad debe ser eliminado; o, expresado de otra manera, que no hay necesidad de admitir una especie intermediaria entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, ni tampoco la realidad del universal, ni siquiera bajo la forma de «naturaleza común» de la que había hablado Duns Escoto. Es la aplicación de un principio metódico, el de la economía en la explicación de la realidad. No formulado explícitamente, está contenido en fórmulas como «no se han de multiplicar los seres sin necesidad» («non sunt multiplicanda entia sine necessitate») o «no se han de establecer muchas cosas allí donde bastan pocas» («non sunt ponenda plura ubi sufficiunt pauciora»). Fue aplicado por Ockham tanto en el ámbito del conocimiento como en la interpretación metafísica de la realidad, según el criterio de que nada debe establecerse que no haya sido requerido por la evidencia de la experiencia o del razonamiento. Significó la eliminación de una multiplicidad de entidades, conceptos e ideas que la filosofía anterior había dado por necesarias. El recurso a substancias, causas, esencias, naturalezas comunes, etc., impiden, según Ockham, el verdadero conocimiento de la realidad, que se obtiene en la intuición del particular.

Otro principio sobre el que descansa el pensamiento de Ockham es el de la plena omnipotencia y total libertad de Dios. También jugó un gran papel en la disolución de la metafísica anterior. Dios es potencia absoluta y causa de todas las cosas, por lo que su omnipotencia sustenta la visión ontológica de la realidad. La voluntad y omnipotencia divinas se extienden a todo lo que sea posible, a todo aquello que no tenga que ver con la contradicción: «Se dice que Dios puede hacer... todo aquello cuyo hacerse no implica contradicción»<sup>12</sup>. Admitir que Dios no puede hacer lo que encierre contradicción no significa limitar el poder de Dios, porque Dios no puede hacer lo imposible, ya que «hacer lo imposible» es una proposición que carece de sentido. Este principio tuvo importantes consecuencias de orden ontológico, al hacer aparecer el universo como el campo en el que todos los seres distintos a Dios se muestran en su radical contingencia. Entre Dios y los individuos que constituyen ese universo no hay más vínculo que el que surge de un acto de la voluntad creadora de Dios, imposible de analizar por el hombre, por lo que carecen de sentido todos aquellos sistemas de ideas ejemplares, formas platónicas o esencias universales que se proponían como intermediarios entre Dios y el mundo para dar explica-

<sup>12</sup> «Deus dicitur posse facere... omne quod non includit contradictionem fieri», *Quodl.*, VI, q. 1.

ción de éste. La metafísica, basada en éstas y otras doctrinas como las del ser y las causas, pertenece a un terreno que es intermedio entre la fe y la razón, por lo que ninguna de éstas puede dar cuenta de ella.

El principio de la economía y el de la omnipotencia divina confluyen en la gran afirmación de Ockham: la única realidad existente es lo concreto individual, la cosa singular. Su ontología, entonces, ha de basarse en la unidad indivisible de esta única realidad. En el individuo no pueden establecerse distinciones de ningún tipo, porque, si se le atribuyen partes, lo que se hace es dividirlo en otras individualidades. Por eso no se puede hablar de composición entre materia y forma, substancia y accidente, esencia y existencia. Pues individuo no es sino «lo que es una cosa en número y no muchas»<sup>13</sup>. Lo único real, pues, es lo individual; fuera del pensamiento, las demás entidades metafísicas nada son.

El individuo funda la ontología de lo concreto. La individualidad es el único modo de ser. Lo que la metafísica anterior ha visto como modos de ser no son sino modos de significar. Y, ¿cómo significan esos otros modos de ser? Cuando se dice de Sócrates, Platón y Aristóteles que son «hombres», no se quiere decir que haya una realidad universal superior a la individual y de la que participen todos los individuos, sino que ese término «significa» universalmente. ¿Qué es, entonces, el universal, dado que lo único que existe es el individual?

Ockham desarrolla una teoría, iniciada en la lógica del siglo XIII, conocida por el nombre de la «suposición», palabra que alude a la función de los términos del lenguaje por la que éstos denotan algo distinto a ellos, *hacien las veces de algo, están puestos en lugar (supponere)* de otra cosa a las que ellos aluden y significan: «Se llama suposición a un ponerse en el puesto de otro, tal como cuando un término está en lugar de otra cosa en una proposición»<sup>14</sup>. Por tanto, la suposición es una propiedad de los términos, pero no de cualquier término sino de aquellos que forman parte de la proposición. El término «hombre» o bien *supone* un individuo real, o bien *supone* un concepto de la mente. Pero no alude a una realidad universal externa a la mente misma, sino que es un signo que está en lugar de las cosas designadas en aquellas proposiciones en que aparece. El universal no consiste más que en formas verbales a través de las cuales la mente humana constituye una serie de relaciones con alcance lógico. El universal,

<sup>13</sup> «Quod est una res numero et non plures», *Summa logicae*, I, cap. 19.

<sup>14</sup> «Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus stat in propositione pro aliquo», *Ibidem*, I, cap. 63.

entonces, no puede ser más que una ficción (*fictum*) de la mente, originada por la presencia de un objeto individual; es un término que significa cosas individuales, pero las representa en conjunto en las proposiciones; es un nombre que tiene un cierto significado. De aquí que la solución de Ockham al problema de los universales haya sido denominada «terminismo» o «nominalismo». En cualquier caso, es un signo natural, predicable de muchos individuos y producido por el intelecto en la predicación a partir de esos individuos.

¿Cómo pueden las cosas individuales provocar conceptos de carácter universal y proposiciones cuantificadas universalmente? La respuesta está en el conocimiento abstractivo, aquella forma de conocimiento que no permite saber si el objeto percibido existe o no y en virtud del cual no se puede hacer un juicio contingente evidente. Lo que no está claro en el pensamiento de Ockham es cómo este conocimiento abstractivo da lugar a los conceptos universales, pues parece un proceso de naturaleza desconocida, según dice: «la naturaleza actúa de manera oculta en los universales»<sup>15</sup>. Para que se dé la abstracción se requiere de un conocimiento intuitivo previo. En las diversas intuiciones de individuos, la abstracción produce una unidad mental que hace referencia a esos individuos. Es la *intención* que posee todo término universal: «Aquello que se predica de muchos no es una cosa que sea propia de aquellos de los que se predica, sino que es una intención en el alma, que significa de manera natural todas aquellas cosas de las que se predica»<sup>16</sup>. El universal, pues, tiene un carácter significativo y lingüístico, por lo que el nominalismo de Ockham se puede resolver en una filosofía del lenguaje que atiende fundamentalmente al hecho de que el concepto es un signo lingüístico natural.

El conocimiento conceptual, entonces, queda reducido a proporcionar relaciones entre signos; la demostración, aunque sea rigurosa, carece de validez, porque se limita a repetir en la conclusión lo afirmado en las premisas. La referencia a la realidad sólo se da en el conocimiento intuitivo, pero, por ser del individuo, sólo proporciona un saber empírico y contingente, no una ciencia necesaria. La consecuencia de este planteamiento es la crítica de Ockham contra dos conceptos claves de la metafísica anterior: el de substancia y el de causa. Si sólo conocemos objetos individuales, éstos se reducen a sus cualidades, porque no podemos suponer un substrato substancial y

<sup>15</sup> «Natura occulte operatur in universalibus», In I Sententiarum, Dist. 2, q. 7.

<sup>16</sup> «Illud quod praedicatur de pluribus non est aliqua res quae sit de esse illorum de quibus praedicatur, sed est una intentio in anima, naturaliter significans omnes illas res de quibus praedicatur», Expositio aurea, praed. «De genere».

diverso de las cualidades mismas. Por otra parte, la experiencia individual nos atestigua que lo único que podemos constatar es la existencia de una sucesión constante entre hechos continuos, pero no la existencia de un principio metafísico de causalidad. La filosofía, tal como había sido entendida hasta ahora, quedaba profundamente limitada por la crítica de Ockham.

De manera coherente con lo dicho hasta ahora, la lógica de Ockham ha de ser considerada como nominalista; estudia no las cosas ni la realidad, sino el lenguaje y las propiedades de los términos, que son *intentiones* significativas de algo, cuya propiedad es la *suppositio*, el estar puestos en lugar de objetos determinados. Esto implica, a su vez, la falsedad de todas aquellas proposiciones cuyos términos «estén en lugar de» objetos inexistentes, como sucede en casi todas las proposiciones metafísicas. La crítica de Ockham se extiende, así, al valor copulativo del verbo «ser», que recibe una nueva interpretación: la cópula no indica que el predicado sea inherente al sujeto, sino que ambos, predicado y sujeto, «están en lugar de» la cosa misma.

Esta nueva manera de entender la lógica, como algo formal, conduce al sistema de Ockham a propugnar la unión de las matemáticas con la lógica del lenguaje. El pensamiento, que es una especie de *verbum* interior, se modela por medio del lenguaje y se descompone con él, si bien los términos de la proposición tienen un significado convencional. La lógica se convierte en el instrumento de todas las artes y ciencias; pero no se trata, como antes, de la lógica aristotélica, impregnada todavía de la fe platónica en la intuición real de las esencias, sino de la lógica de los «modernos», de una lógica de formalidades puramente mentales, expresadas en las leyes del lenguaje. La lógica es *scientia sermocinalis*, ciencia de lenguaje, que trata del lenguaje como un sistema de signos que pueden ser usados para componer proposiciones verdaderas o falsas sobre las cosas significadas por esos signos. La lógica estudia las propiedades de las palabras del lenguaje en tanto que contienen las funciones esenciales del discurso mental.

Ésta es la razón por la que la ciencia está en íntima relación con la lógica, con el mundo de signos que ésta representa. Pero aquí se plantea un dilema a Ockham: o sigue la concepción aristotélica de la ciencia o se aparta de ella. Si actúa conforme a su propio pensamiento, abierto sólo a lo singular y contingente, no puede seguir a Aristóteles, cuyo concepto de ciencia descansa en lo universal y necesario. Pero Ockham acepta esta exigencia aristotélica para la ciencia, renuncia al mundo de los individuos y se refugia en el ámbito de los conceptos. Para Ockham, la ciencia se referirá al universal; pero, como lo único universal que hay, además de las palabras y los signos, son los términos mentales que expresan esos signos, el

objeto de la ciencia está en estos términos y su relación en las proposiciones. La ciencia sólo se ocupa de la realidad en cuanto que esos términos significan la realidad misma: «Afirmo que la ciencia real no versa siempre sobre las cosas, como de aquellas que se saben de inmediato, sino también de las otras que se suponen en lugar de las cosas. Para cuya comprensión y a causa de muchas cosas dichas antes y que se han de decir para algunos inexpertos en lógica, se ha de saber que cualquier ciencia, ya sea real ya racional, es tanto de las proposiciones como de aquellas cosas que se saben, porque las proposiciones solas se saben»<sup>17</sup>. Por ello, la ciencia se convierte en un sistema de signos de las cosas.

Con esta concepción de la ciencia, Ockham fue el artífice de una gran renuncia: el hombre tenía que privarse de tener cosas y se resignaba a quedarse sólo con los signos de ellas. Esta renuncia hizo posible la aparición del conocimiento simbólico-matemático y de la física moderna. La física aristotélica y medieval quería conocer el movimiento. La física moderna se contenta con estudiar los signos matemáticos: se miden las variaciones del movimiento, pero se renuncia a saber qué es el movimiento. El problema de los universales terminó, así, llevando al hombre hacia el mundo de la naturaleza y a la necesidad de construir una nueva ciencia sobre ella.

El nominalismo de Ockham, con todas sus consecuencias, anticipó corrientes de pensamiento modernas, que renovaron los estudios sobre la naturaleza física, prescindiendo de prejuicios metafísicos y teológicos. Disolvió, además de las cuestiones metafísicas a las que ya se ha aludido, el fundamental problema de las relaciones entre fe y razón: no sólo están separadas, sino que, además, son completamente heterogéneas. La razón tiene sus límites que en modo alguno puede traspasar. De la afirmación de que la experiencia es la única fuente de conocimiento, se deduce la imposibilidad de conocer toda la realidad que trasciende la experiencia misma. Los artículos de fe, considerados como verdades, no son tales, puesto que no son principios ni conclusiones de demostraciones; la teología, por ello, no puede ser ciencia: no puede demostrar ninguna de sus doctrinas fundamentales, existencia y atributos de Dios, creación del mundo e inmortalidad del alma. Sólo la voluntad puede ocuparse de éstas.

<sup>17</sup> «Dico quod scientia realis non est semper de rebus, tamquam de illis quae immediate sciuntur, sed de aliis pro rebus tamen supponentibus. Ad cuius intellectum et propter multa prius dicta et dicenda, propter aliquos inexercitatos in logica, sciendum quod scientia quaelibet, sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur», In I Sententiarum, disp. II, q. 4.

Porque, en la tradición franciscana a la que pertenece, de nuevo afirma la supremacía de la voluntad frente al intelecto. Un voluntarismo que no sólo se da en Dios, que es absoluta libertad, no condicionada por ningún necesitarismo racional, sino también en el hombre: su voluntad es completamente libre, entendiendo por libertad «aquel poder por el que yo puedo hacer cosas diversas de manera indiferente y contingentemente, como que yo puedo causar o no el mismo efecto, cuando todas las condiciones distintas de este poder son las mismas»<sup>18</sup>, es decir, el *arbitrium indifferentiae*, la facultad de causar o no el mismo efecto. Libertad de la voluntad que no puede ser probada demostrativamente por la razón, sino que es conocida evidentemente por experiencia: «Que la voluntad sea libre no puede ser demostrado por ninguna razón... Puede, sin embargo, ser conocida por la experiencia, pues el hombre experimenta que por mucho que la razón ordene algo, la voluntad puede, sin embargo, querer y no querer esto»<sup>19</sup>. Libertad que es la base de la dignidad humana y de la bondad y responsabilidad moral. De aquí el valor y el mérito que se deben reconocer al obrar humano.

En los escritos políticos de Ockham, compuestos con motivos circunstanciales, se insiste en que la ley de Dios es la ley de la libertad y no la de la opresión o la coerción. De aquí que el valor que se concede a las obras humanas no predetermina el destino del alma, que depende exclusivamente de Dios. Como Dios no puede ser influido por nada para salvar o para condenar a un hombre, la fe no es condición necesaria para la salvación, pues, si Dios quiere, puede salvar a quien no cree. Cuando Cristo instituyó la Iglesia, no dio a Pedro una plenitud de poder para hacer lo que no estaba explícitamente prohibido por la ley divina o natural; sólo le dio una esfera de autoridad y poder limitada y definida. Estas afirmaciones implican una infravaloración de la función mediadora y salvífica de la Iglesia y se corresponden con las tesis políticas de Ockham, que tienden a reivindicar la libertad de conciencia y de pensamiento frente al absolutismo papal. Según Ockham, el Papa no tiene ninguna autoridad para privar a ningún ser humano de sus derechos naturales y de sus libertades.

Las tesis de Ockham reflejan los problemas concretos en que estaba sumida la iglesia de su tiempo: la lucha entre el papado y el imperio, cuyas relaciones entraron en crisis señalando el fin del orden medieval, la ruptura del universalismo jerárquico y la aparición del particularismo. Ockham

<sup>18</sup> *Quodl.*, I, q. 16.

<sup>19</sup> «Utrum voluntas sit libera non potest per aliquam rationem demonstrative probari... Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, nam homo experitur quod quantumcumque ratio dictet aliquid, voluntas potest tamen hoc velle et nolle», *Ibidem*, I, q. 16.

afirmó que la verdadera iglesia no se identifica con el papado, sino con la comunidad cristiana, compuesta por cada uno de sus miembros individuales. Y si se opuso al Papa, lo hizo para denunciar los abusos y por asumir el papado ilegítimamente poderes tiránicos. El poder papal debe ser de servicio (*ministrativus*), no de dominio (*dominativus*). El poder imperial deriva también de Dios, pero no directamente, sino a través del pueblo, que es el que confiere al emperador su poder de legislar; no deriva, como pretendía la iglesia, del papado. La teoría política de Ockham, que reconocía la falibilidad del Papa frente a la infalibilidad de la comunidad de fieles, fue una crítica del poder absoluto del papado y del imperio, y una defensa de la ley de Dios, que es la ley de la libertad.

### VII.3. AVERROÍSMO E IDEAS POLÍTICAS EN EL SIGLO XIV

El movimiento que había surgido en París en la Facultad de Artes, al que se le dio el nombre de «averroísmo latino» como ya se sabe, no desapareció después de las condenas de 1277. Al contrario, permaneció en París y se difundió sobre todo por el norte de Italia, donde se estableció en las universidades de Bolonia y Padua, perdurando aquí hasta el siglo XVII, pero ya como una doctrina tradicional, conservadora y desclasada. Se ha dicho que el verdadero averroísmo latino lo constituyó la manifestación de este movimiento en los inicios del siglo XIV, porque quienes lo representaron adoptaron la filosofía de Averroes en su conjunto, considerándolo, junto con Aristóteles, como el verdadero maestro en filosofía.

El poeta florentino Dante (1265-1321), que no fue ni maestro en Artes, ni teólogo, ni monje, y que ni siquiera había frecuentado la universidad, supo reflexionar sobre la dimensión política de Aristóteles de una manera muy cercana a la profesada por los maestros averroístas de París. Se le acusó de haber expuesto algunas doctrinas averroísticas en su obra *La Monarquía*. La clave de esta acusación puede estar en la afirmación dantesca de que la felicidad humana se consigue por la actualización del intelecto no en un hombre o grupo de hombres, sino por el concurso de la humanidad: «Por esto es evidente que la perfección suprema de la humanidad es la facultad o virtud intelectual. Y como esta potencia no puede ser actualizada total e instantáneamente por un hombre ni por ninguna de las comunidades más arriba señaladas, es necesario que haya en el género humano una multitud por cuyo medio toda esa potencia sea actuada, así como es necesaria también la multitud de las cosas que se generan para que toda la potencia de la materia prima esté siempre realizada; de otro modo tendríamos una poten-

cia separada, lo cual es imposible. Y con esta sentencia concuerda Averroes en su comentario sobre los libros *Del alma*<sup>20</sup>.

Esto no basta para hablar de averroísmo latino en Dante, pero sí es suficiente para saber que para él la actividad filosófica desemboca en una política, a la manera como lo había entendido Averroes, al traducir la unidad del intelecto humano como perfección en la unidad de la ciudad humana, porque la paz es la que consolida el fin de la humanidad y sólo se alcanza en la unidad. Por ello, establece la necesidad de una coordinación del género humano y su subordinación total a una unidad, la del monarca, que acata los mandamientos de Dios: «Por tanto, así como las partes inferiores de la comunidad humana se corresponden bien con ella, así esta comunidad, a su vez, debe corresponderse bien con su todo respectivo. Pero las partes de esa comunidad se corresponden con el conjunto por un único principio, como puede colegirse fácilmente de lo ya dicho; por consiguiente, la comunidad humana se corresponde bien con su universo, o más exactamente con su príncipe, que es Dios y Monarca, simplemente por un principio único, es decir, por un príncipe único, De aquí resulta que la monarquía es necesaria para que el mundo esté bien ordenado»<sup>21</sup>. Sólo en la unidad política de todo el género humano es posible la actualización total del intelecto humano. Unidad política que se expresa en la unidad imperial y que se diferencia de la otra unidad, la eclesiástica, como institución, porque ambas, imperio e iglesia, tienen dos fines distintos: la felicidad terrena y la felicidad suprema, respectivamente. Sin embargo, como el hombre es una unidad espiritual y corpórea a la vez, hay que admitir que el reino terreno, a través de la intervención divina, debe ordenarse al reino celeste, subordinarse a él. Así se supera la separación entre los dos órdenes que parecían fundar, averroísticamente, las dos instituciones: la autonomía de la razón, de la filosofía, de la política terrena, y la revelación, la religión, la política celeste y suprema: «Ha quedado aclarada la verdad de la primera cuestión, que preguntaba si para el bien del mundo era necesario el oficio del monarca; y la verdad de la segunda, que preguntaba si el pueblo romano se arrogó legítimamente el imperio; y también la verdad de la última cuestión, que preguntaba si la autoridad del monarca dependía inmediatamente de Dios o de otro principio. Hay que advertir aquí que la verdad relativa a esta última cuestión no ha de admitirse en un sentido tan estricto que resulte que el príncipe romano no esté sujeto en nada al roma-

<sup>20</sup> *La Monarquía*, I, III, 7-9.

<sup>21</sup> Ibidem, I, VII, 2-3.

no pontífice, porque la felicidad mortal está ordenada en cierto modo a la felicidad inmortal. El césar debe guardar, por tanto, a Pedro la misma reverencia que el hijo primogénito debe guardar a su padre, para que, iluminado con la luz de la gracia paterna, irradie con mayor esplendor sobre el orbe terrestre, que le ha sido encomendado por Aquel que es el único gobernador de todas las cosas espirituales y temporales»<sup>22</sup>.

Se ha hablado también del paduano Pedro de Abano (1257-1315), filósofo, médico y astrólogo, como del averroísta que inició la investigación naturalista en Padua. Sin embargo, no hay pruebas ni argumentos suficientes que muestren su posición averroísta; al contrario, sus afirmaciones las atribuye directamente a Aristóteles, como, por ejemplo, cuando sostuvo que el intelecto agente, según Aristóteles, era parte del alma humana.

Fue Juan de Jandún (+1328) quien aparece como el continuador del movimiento parisino y el primero que afirmó abiertamente su deseo de seguir fielmente a Averroes, ese «amigo y defensor de la verdad de la filosofía». Juan fue maestro en Artes en París, donde trabó conocimiento con Pedro Abano y con Marsilio de Padua, por lo que su nombre ha quedado ligado a la escuela averroísta de esta ciudad italiana. Se ha señalado también su vinculación con la tradición agustiniana, al haber expuesto, por una parte, la idea de una filosofía autónoma e independiente de la teología, porque la filosofía pertenece al ámbito de la razón, de lo natural, donde el razonamiento concluye de manera necesaria y expresa lo que por naturaleza debe existir, mientras que el dominio de la fe es el ámbito de lo sobrenatural, de lo que está por encima de la razón, de lo que es milagroso; y, por otra parte, al haber afirmado la pluralidad de las formas substanciales en el viviente, lo que implicaría la independencia del alma respecto del cuerpo y la capacidad del alma humana de aprehender directamente las substancias separadas.

Se ha hablado también de su actitud irónica ante la fe, cuando al encontrar una contradicción entre lo mostrado por la filosofía y lo afirmado por la religión se expresa en términos como los siguientes: «Si a alguien, a primera vista, no le parece bastar las soluciones de la razón, no debe turbarse por esto; porque es cierto que la autoridad divina debe producir una fe más grande que cualquier cosa que la razón haya encontrado conforme a la naturaleza humana»<sup>23</sup>. «No pruebo esto por medio de ninguna razón

<sup>22</sup> Ibidem, III, xvi, 16-18.

<sup>23</sup> «Quod si alicui primo aspectu non videretur sufficere ad solutiones rationum, non tamen propter hoc debet conturbari; quia certum est quod auctoritas divina majorem fidem debet facere quam quaecumque ratio humanitus inventa», *De anima*, III, q. 5.

demonstrativa, porque no sé cómo es posible esto; si alguien lo sabe, alégrese. Declaro que esta conclusión es simplemente verdadera y que la tengo como indudable por la sola fe»<sup>24</sup>. «Aunque toda forma que es inherente a la materia es corruptible, sin embargo, digo que Dios puede mantenerlas inalterables y preservarlas de la corrupción eternamente. Cómo, no lo sé. Dios lo sabe»<sup>25</sup>. «Declaro que estas conclusiones son simplemente verdaderas por la sola fe, porque creo que el poder de Dios puede hacer todas las cosas»<sup>26</sup>. «Digo que para Dios omnípotente no hay nada imposible; a los hombres le parecen imposibles muchas cosas que son posibles para Dios»<sup>27</sup>.

Podrían entenderse todas estas manifestaciones como afirmación explícita de la teoría de la doble verdad, expresamente condenada. Pero también podrían ser entendidas como la pretensión de Juan de Jandún de mostrar que la racionalidad extrema que se desprende de las doctrinas aristotélicas y ave-roístas llevaría al error en la fe, puesto que no tienen en cuenta la voluntad divina que se muestra superior a cuanto puede sospechar el hombre. La afirmación, entonces, de este voluntarismo, que le llevaría al indeterminismo y al fideísmo, estaría de acuerdo con la tendencia franciscano-agustiniana, que, como se ha señalado, sostiene en algunas de sus teorías, y que se opuso al intento de Tomás de Aquino de interpretar la filosofía pagana a la luz de la religión cristiana. Esto explicaría las críticas que Juan dirigió a Tomás, a quien llama «antiguo doctor», y cuyo defecto principal fue agotarse en vanas contradicciones contra Averroes.

Unido al nombre de Juan de Jandún está el de Marsilio de Padua (ca. 1275-1343), amigos y colaboradores los dos. Sin mucho fundamento se ha dicho que la principal obra de éste, el *Defensor pacis*, fue compuesta por ambos. Formado también en la filosofía natural y en la metafísica, Marsilio sólo es conocido, hasta ahora, por su contribución a la filosofía política, al haber puesto de manifiesto la necesidad de una ciencia natural de las sociedades humanas, consideradas como organismos naturales. La idea fundamental que hallamos en esta obra es la radical separación entre iglesia y

<sup>24</sup> «Hoc autem non probo aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat, gaudeat. Istam autem conclusionem assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide», Ibidem, III, q. 7.

<sup>25</sup> «Quamvis enim omnis forma inhaerens materiae esset corruptibilis, tamen dico quod Deus potest eam perpetuare et praeservare a corruptione in aeternum. Modum tamen nescio; Deus scit», Ibidem, III, q. 12.

<sup>26</sup> «Has ergo conclusiones assero simpliciter esse veras sola fide, quia credo potentiam Dei omnia posse facere», Ibidem, III, q. 30.

<sup>27</sup> «Dico quod nihil est impossibile apud Deum omnipotentem, et multa apparent hominibus impossibilia quae sunt possibilia secundum Deum», *Physica*, VIII, q. 3.

Estado y la subordinación de aquélla a éste. La sociedad civil es necesaria, por lo que el Estado nace de una exigencia natural y del acuerdo de todos los hombres. Pero el Estado necesita un principio unificador, que lo da la ley. Y la ley procede del legislador, que es el pueblo, siendo el monarca el que hace cumplir la ley. Aunque afirma, como se ve, la soberanía popular: «Digamos, pues, mirando a la verdad y al consejo de Aristóteles en el 3º de la *Política*, cap. 6º, que el legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos»<sup>28</sup>, esta soberanía no es absoluta, porque, sostenida inicialmente, es negada después por improcedente: el papel de la comunidad no es tanto descubrir leyes, sino aprobarlas y promulgarlas. Dígase todo esto también de la Iglesia: la comunidad de fieles es fuente de soberanía y poder, no el papa.

Su conocimiento de la obra de Aristóteles, su lectura de Averroes y su amistad con Juan de Jandún le han convertido en máximo exponente del averroísmo político, al vincular, además, doctrinas de Averroes con ideas políticas. Se encuentran testimonios en su obra que muestran el recurso que hace a doctrinas averroísticas. Primero, las relaciones entre fe y razón: Marsilio separa el dominio de la certeza humana del de la creencia, que él eleva al nivel de las realidades sociales y políticas, al reconocer la utilidad moral de la religión en la comunidad humana, sin que sea posible probarlo racionalmente: «Y fuera de lo dicho que mira a la sola necesidad de esta vida presente, hay otra cosa de la que necesitan los que conviven en su vida civil para el estado del siglo venidero, prometido al género humano por revelación natural de Dios y útil también para el estado de la vida presente, a saber, el culto y honor y acción de gracias rendidas a Dios, tanto por los beneficios recibidos en este mundo, como por los que se recibirán en el futuro; para enseñar esto y dirigir a los hombres convino que la ciudad designare algunos doctores»<sup>29</sup>. También, la afirmación del naturalismo de la ciudad, comparada a un organismo vivo: «En esto la diligencia humana imitó convenientemente a la naturaleza. Porque la ciudad y sus partes instituidas según razón guardan analogía con el animal y sus miembros perfectamente formados por la naturaleza»<sup>30</sup>. Argumentaciones para justificar la unidad de gobierno: la unidad del intelecto agente equiparada al alma de todos los ciu-

<sup>28</sup> *El defensor de la paz*, I, XII, 3; trad. cast. p. 54.

<sup>29</sup> Ibidem, I, IV, 4; trad., p. 16.

<sup>30</sup> Ibidem, I, XV, 5; trad., p. 75.

dadanos: «Análogamente cabe mirar a la ciudad convenientemente instituida según razón. Porque por el alma de la totalidad de los ciudadanos, o de su parte prevalente, se forma o se ha de formar en ella, primero, una parte análoga al corazón, en la cual puso aquella totalidad una virtud o forma con poder activo o autoridad de instituir las otras partes de la ciudad»<sup>31</sup>. Y argumentos en favor del pluralismo de las comunidades humanas que exigen un principio de unificación: «De lo dicho ya aparece de algún modo en qué consiste la unidad numérica de la ciudad o del reino, que esta unidad es unidad de orden, no absolutamente unidad, sino una cierta pluralidad de algunos que se dice una o de los que se dicen uno numéricamente, no por ser formalmente uno en virtud de alguna forma, sino que se dicen y son verdaderamente uno en número con respecto a un principio, al cual y por el cual se ordenan y gobiernan»<sup>32</sup>; la unidad de autoridad descansa en un principio de unificación, siendo la causalidad divina su fundamento.

Es difícil determinar hasta qué punto hubo averroísmo político. Marsilio fue miembro de la Facultad de Artes en París; participó en la actividad intelectual de aquellos medios en que se desarrolló el averroísmo; hay, además, en su obra ecos de temas averroístas. Pero también es cierto que sus ideas políticas entroncan directamente con Aristóteles, cuyos escritos políticos ya habían sido ampliamente comentados y debatidos. Marsilio, sin embargo, se aleja del texto aristotélico y está menos preocupado por explorarlo en sus detalles, porque no pretende hacer una exposición de la enseñanza de Aristóteles. Se sirvió de éste para dar respuestas a problemas que habían comenzado a debatirse en el siglo XIII, en la corte de Federico II, en la que se tradujo y leyó a Averroes: la defensa del poder laico frente al papado, invocando los derechos de la naturaleza y de la razón para justificar la soberanía imperial, por un lado; y la estructura de la comunidad política, por otra. Quizá el que estos temas se hubieran planteado en un contexto averroísta ha hecho que se hable de «averroísmo político».

#### VII.4. LA LÓGICA EN EL SIGLO XIV

Desde hace aproximadamente medio siglo la tradicional visión de la lógica medieval como una mera trivialización escolástica de la lógica aristotélica ha dado paso a una nueva consideración, a saber, que fue mucho más

<sup>31</sup> Ibidem, I, xv, 6; trad. pp. 76-77.

<sup>32</sup> Ibidem, I, xvii, 11; trad. p. 102.

rica, profunda e innovadora de lo que se ha pensado, según revelan los textos recién analizados. Sin embargo, el estudio de las notables novedades que aportaron los medievales de los siglos XIII y XIV al campo de la lógica está todavía casi en sus inicios, haciéndolo más difícil el escaso porcentaje de obras editadas y la nula existencia de traducciones de estos textos, que permitieran despertar el interés por ellos en los menos versados en el latín en que están escritos. Se reconoce hoy que la lógica medieval fue un desarrollo original a partir tanto de las obras clásicas de lógica, Aristóteles y Boecio principalmente, como de los gramáticos latinos, que hizo posible entender la lógica como ciencia del lenguaje (*scientia sermocinalis*). Y el desarrollo independiente que de esta ciencia se realizó, cuando aún no se conocían ampliamente las obras físicas y metafísicas de Aristóteles, permitió más adelante hacer la crítica de estas ciencias, ya en el siglo XIV, y preparar la vía para la revolución científica que acaecería siglos después, pero que comenzó a aflorar a lo largo de este siglo XIV, con nuevas ideas científicas. Por eso, se ha dicho que lógica y física estuvieron íntimamente relacionadas.

El inicio de esta maduración de la lógica hay que establecerlo en el siglo XII, con Pedro Abelardo, como ya se vio, y logró su momento culminante a lo largo del siglo XIV. El siglo intermedio había visto aumentar el interés por el problema de las propiedades de los términos, que surgió de las discusiones de Abelardo sobre la estructura de las proposiciones categóricas. Los que sobre estas propiedades escribieron, llamados «lógicos terministas», fueron principalmente Lamberto de Auxerre (fl. 1250), Guillermo de Shyreswood (+ ca. 1267) y Pedro Hispano (+ 1277). Sus textos, que no siguen el orden tradicional del *Organon*, se ocupan de las proposiciones, de los predicables, de las categorías, de los silogismos, de los tópicos y de las falacias.

La idea principal que transmiten acerca de las propiedades de los términos es que, siendo la propiedad natural de una palabra la significación, adquieren además otras propiedades cuando son usadas en las proposiciones: «Como los lógicos consideran los términos, parece apropiado dar una descripción del término y de sus propiedades, pues quien debe considerar algo como objeto debe considerar también sus propiedades. Y hay muchas propiedades de los términos: suposición, apelación, restricción, distinción y relación»<sup>33</sup>. De estas propiedades la más importante es la *suppositio*, que ya se vio en Ockham, y que fue usada en el análisis de la cuantificación, en las determinaciones temporales del verbo, en las determinaciones adjetivales del suje-

<sup>33</sup> LAMBERTO DE AUXERRE: *Logica (Summa Lamberti)*, ed. F. ALESSIO, Milán, La Nuova Italia Editrice, 1971, p. 205.

to o predicado y en las funciones lógicas de los pronombres relativos. Se estudiaron también operadores lógicos, llamados términos sincategoremáticos, es decir, aquellas palabras que no sirven como sujeto o predicado, sino que su única función es la de modificar la forma de los enunciados en los que intervienen, tales como «y», «o», «no», «si», «todo», «algún», «sólo», «excepto» y otros semejantes. Se dividen en dos clases: los que determinan la composición de sujeto y predicado en proposiciones categóricas, como «todo cuerpo es material», y los que determinan la composición de dos o más enunciados en proposiciones hipotéticas, como «si llueve, me mojo».

Los rasgos característicos de esta lógica son el hacer uso de un método metalenguístico de presentación, al servirse de términos categoremáticos y sincategoremáticos, diferenciando entre lenguaje natural y artificial; el procedimiento cuantitativo en el análisis del lenguaje; y, en fin, el tratamiento formal de las estructuras semántica y sintáctica del lenguaje.

El siglo XIV profundizó y desarrolló con más amplitud estas cuestiones en una lógica formal que se convirtió en poderoso instrumento para la crítica doctrinal. Además de Guillermo de Ockham, que entendió la lógica como aquella ciencia cuya función es la de analizar la estructura formal del lenguaje, los principales lógicos de este siglo fueron Walter Burleigh (ca. 1275-1344), Juan Buridán (ca. 1295-1358), Alberto de Sajonia (+ 1390) y Paulo de Venecia (+ 1429). Entre las principales doctrinas que elaboraron hay que destacar la de las *consequentialiae* (consecuencias), construida a partir de algunos textos de los *Analíticos Primeros* y de los *Tópicos*; su objeto es el estudio de aquellas proposiciones condicionales o hipotéticas compuestas por dos o más enunciados, de manera que es verdadero el antecedente cuando implica el consecuente; por ello, también puede considerarse como una parte de la teoría de la inferencia; ofreció, además, muchas reglas que se corresponden con teoremas del moderno cálculo proposicional.

Vinculada con la doctrina de las *consequentialiae* está la de los *sophismata*, que versa sobre aquellas proposiciones que parecen verdaderas y falsas y cuyo análisis se redujo al estudio de las funciones de términos sincategoremáticos para determinar las múltiples condiciones de verdad de los enunciados. Las disputas sofísticas, a su vez, se articularon en dos géneros: las obligaciones y los insolubles. Las *obligationes* hacen referencia a la disputa dialéctica en la que uno oficialmente (el *opponens*) proponiendo proposiciones a las que el interlocutor designado (el *respondens*) está obligado a responder de determinadas maneras. Se trataba de una especie de juego en el cual el que responde se «obliga» a mantener una cierta opinión en el curso de la disputa, mientras que el oponente se esfuerza en obligarlo a la paradoja: «Hay dos aspectos en una disputa dialéctica, la del oponente

y la del que responde. La tarea del oponente es usar el lenguaje de tal manera que el que responde dé por supuesto cosas imposibles que no necesita dar por supuesto a causa de lo establecido. La tarea del que responde es sostener lo establecido de tal manera que cualquier imposibilidad parezca seguirse no a causa de él, sino a causa de lo establecido»<sup>34</sup>. Por su parte, los *insolubilia* son proposiciones en que se presentan dificultades no insolubles, como podría deducirse, sino cuya solución plantea difíciles problemas al lógico; suelen ser paradojas semánticas o antinomias, es decir, aquellas proposiciones cuya verdad implica falsedad, o a la inversa: «Nos queda ahora por resolver las insolubles, que son llamadas insolubles no porque no sean solucionables de ninguna manera, sino porque resolverlas es difícil»<sup>35</sup>. En los ejemplos de proposiciones insolubles, como el clásico enunciado del «mentiroso» («Epiménides el cretense dice que todos los cretenses son mentirosos»), y sus variantes medievales, la dificultad está en que la proposición contiene un predicado que afecta a la proposición misma.

La importancia de la nueva lógica, surgida a partir del siglo XII y cristalizada en el XIV, significó una disociación radical del binomio «palabras-cosas», la superación del realismo aristotélico que establecía la relación entre pensamiento, palabras y cosas. La nueva metodología formal se aplicó al discurso verbal y al discurso mental, y su influencia se extendió a otras disciplinas, entre las que destacó la Física.

## VII.5. LA CIENCIA EN EL SIGLO XIV

La recuperación del ideal científico que se había ido expresando en los filósofos ingleses del siglo XIII, así como el descubrimiento de las teorías de la perspectiva, expuestas por Alhazén en el mundo árabe y Witelo en el latino, además de la crítica al conocimiento metafísico y la exigencia de rigurosidad científica aplicada al individuo, a lo concreto existente, llevaron a varios autores del siglo XIV a mantener una nueva actitud ante los fenómenos, que tuvo mucha afinidad con la ciencia que se elaboró a partir del siglo XVII. Afinidad que no quiere decir aplicación y continuidad, como a veces se ha querido entender. Porque si es cierto que la concepción de la ciencia en el siglo XIV fue una preparación de la física clásica, sin

<sup>34</sup> W. BURLEIGH: *Tractatus de obligationibus*, ed. en R. GREEN: *An Introduction to the Logical Treatise «De obligationibus»*, Louvain, Université Catholique, 1963, vol. II, p. 34.

<sup>35</sup> ALBERTO DE SAJONIA: *Insolubles. Perutilis logica*, VI, cap. I, Venecia, 1522; reimpr. Hildesheim, Olms, 1974, fol. 43rb.

embargo aquella ciencia no fue moderna en modo alguno, porque estos dos períodos constituyeron dos fases completamente distintas en la superación del aristotelismo. En el siglo XIII se fue modelando una reflexión sobre problemas científicos y naturales en estrecha relación con la difusión de los escritos de Aristóteles; pero, a la vez, hubo también un movimiento crítico de profundización, que se consolidó en una tradición independiente, nacido en parte por motivaciones religiosas y teológicas, pero, sobre todo, por la aplicación de la razón a la experiencia, que reafirmó un ámbito de reflexión científica independiente.

La especulación sobre la naturaleza propuso, desde el siglo XIII, nuevas interpretaciones de Aristóteles, incluso soluciones autónomas, que a lo largo del siglo XIV promovieron un verdadero pensamiento físico, independiente del aristotelismo y emancipado de la teología. Dos escuelas fueron los principales artífices de este pensamiento. La de París, con autores como Juan Buridán (+ ca. 1358), Nicolás Oresme (+ 1382), Alberto de Sajonia (+ ca. 1390) y Marsilio de Inghen (+ 1396), se caracterizó por la propuesta de verdaderas teorías físicas y por la búsqueda de precisas definiciones conceptuales y elaboración de algunos principios fundamentales. La de Oxford, vinculada al Merton College, donde destacaron Tomás Bradwardine (+ 1349), Ricardo de Swineshead (colegial en 1348) y Guillermo Heytesbury (+ ca. 1380), estuvo consagrada al estudio de cuestiones metodológicas y desarrolló procedimientos de tipo calculatorio, por su aproximación matemática a problemas físicos: «La matemática es lo que revela más genuinamente la verdad, ayuda a conocer los muchos secretos escondidos y tiene la llave para conocer lo oculto a las palabras; quien, por tanto, tenga la desfachatez de estudiar Física rechazando la Matemática descubrirá con asombro que nunca hará su entrada a través del pórtico de la sabiduría»<sup>36</sup>. Ambas escuelas, además de la contribución de los averroístas de este siglo, proporcionaron a la ciencia de fines de la Edad Media no tanto conclusiones y teorías, sino más que nada vías y métodos destinados a tener gran peso en la segunda fase de desarrollo de la ciencia.

Los Mertonianos intentaron emplear un método estrictamente matemático en el campo de la dinámica. Bradwardine pretendió establecer una ley matemática universalmente válida para todo cambio de velocidad en el movimiento local. En su *Tractatus de proportionibus* manifiesta que los filósofos han discutido durante siglos acerca del movimiento y han afirmado que las velocidades son proporcionales a las fuerzas y resistencias sin

<sup>36</sup> T. BRADWARDINE: *Tratado del continuo*, ms. Erfurt, fol. 31v.

mostrar matemáticamente qué clase de proporcionalidad está implicada en ello. Tras analizar la diferencia entre proporcionalidad aritmética y geométrica, examina algunas teorías erróneas y reformula la ley aristotélica de proporcionalidad simple como una función exponencial en la que la serie integral de velocidades es correlativa a la serie exponencial de valores de la ratio Fuerza/Resistencia. Al explicar su ley, Bradwardine aportó dos nuevas ideas de gran significado histórico. Primero, la introducción de una función exponencial en el enunciado de una ley física; segundo, la distinción entre «cualidad» del movimiento o velocidad diferencial y «cantidad» o tiempo de duración del movimiento. Los mertonianos, que por su preocupación en calcular velocidades también fueron conocidos como «Calculatores», compusieron tratados precisando la definición de velocidad instantánea, que aplicaron en un correcto análisis del movimiento uniformemente acelerado.

En París el análisis del movimiento recibió una interpretación distinta a la de Oxford, pues fue dinámica y empírica, en lugar de abstracta. Preparado por Nicolás de Autrecourt (+ 1350) y su crítica a la autoridad de Aristóteles y de los conceptos de substancia y causa, este movimiento parisino tuvo en Juan Buridán al principal representante. Criticó la explicación que Aristóteles había dado del movimiento de los proyectiles y dio impulso a la teoría del *impetus*, concepto que había sido formulado en la antigüedad tardía, en réplica a la teoría aristotélica. Para Aristóteles, si un cuerpo se mueve en una dirección contraria a la de su movimiento natural, es porque otro cuerpo, con el que está en contacto, le está empujando en esa dirección. Así, la piedra lanzada hacia arriba se mueve con movimiento violento, no natural, hasta que al perder la fuerza que se le había dado cae hacia su lugar natural; ese movimiento violento se explicaría porque la mano mueve al aire que rodea a la piedra, que es el que la empuja hacia arriba, con lo que el verdadero motor de ese movimiento violento era una fuerza que está en el medio en que se mueve el proyectil. Ya en el siglo VI Juan Filopón había sostenido que esa fuerza por la que el proyectil continúa en movimiento se la había comunicado el mismo motor que la impulsó. El mundo árabe desarrolló concepciones idénticas a ésta, divulgadas en Occidente a través de Avicena, quien en su *Metafísica* habla de un *mayl qasrî*, de una inclinación violenta.

Juan Buridán, después de refutar la teoría de Aristóteles con argumentos empíricos, ofreció su propia solución: el motor da al cuerpo un impulso (*impetus*) que mantiene al cuerpo en movimiento tanto tiempo como la resistencia del aire y el peso del cuerpo lo permiten: «El motor, al poner en movimiento al proyectil, le da un cierto impulso (*impetus*) por el que ese proyectil continúa moviéndose en la dirección en la que el motor le había

puesto en movimiento... Cuanto más rápidamente el motor lo mueva, mayor será el *impetus* que le es dado; por este *impetus* es por lo que la piedra se mueve después de que el lanzador deja de moverla. Pero por la resistencia del aire y por el peso de la piedra (que tiende en una dirección contraria a aquella hacia la que la piedra tiende en virtud de su *impetus*), este *impetus* va disminuyendo continuamente, de manera que el movimiento de la piedra se hace continuamente más lento; el *impetus*, finalmente, disminuye hasta el punto en que el peso de la piedra lo excede y provoca que la piedra caiga hacia abajo, hacia su lugar natural»<sup>37</sup>. Definió, pues, el *impetus* de manera cuantitativa, como una función de la cantidad de materia del cuerpo y de la velocidad de su movimiento.

Este concepto de *impetus* representó un nuevo factor en el análisis del movimiento, que no estaba presente en la dinámica aristotélica. Alberto de Sajonia lo adoptó y estudió la teoría de la gravedad o peso de los cuerpos, de la velocidad, del espacio y del tiempo en la caída de los cuerpos, y llegó a formular la tesis de que la tierra se mueve y el cielo está en reposo. Marsilio de Inghen y Nicolás Oresme desarrollaron la teoría y destronaron definitivamente la física de Aristóteles. Al aplicar el concepto de *impetus* a los cuerpos celestes, afirmando que Dios comunicó a estos cuerpos un *impetus* originario, eliminaron la teoría de los intelectos o motores de las esferas celestes por innecesarios. Nicolás Oresme compuso en lengua vulgar una obra, *Le livre du ciel et du monde*, en el que propagó la nueva mecánica celeste, formulando la caída libre de los cuerpos; se ocupó también de las cantidades intensivas e inventó para su representación gráfica un sistema de coordenadas que llamó «longitudes y latitudes», antecedente de las coordenadas cartesianas.

El siglo XIV, desde la transformación radical de lo que se llamaba conocimiento abstractivo y conocimiento intuitivo por Ockham, hizo posible abordar cognoscitivamente al singular, a lo real existente de la experiencia, y puso en circulación un tipo de conocer que ofrecía todos los elementos para permitir una nueva manera de hacer ciencia.

## VII.6. LA FILOSOFÍA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA DURANTE LA EDAD MEDIA

Mientras que sabemos mucho de lo que árabes y judíos hispanos aportaron a la filosofía durante la Edad Media, poco es, en cambio, lo que se puede

<sup>37</sup> *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis*, VIII, q. 12.

decir de los cristianos que desde el siglo VIII hasta finales del siglo XIV vivieron y pensaron en los distintos reinos peninsulares. En éstos prevaleció el cultivo de lo religioso sobre las ciencias filosóficas y naturales; pero, incluso de lo que se cultivó en el ámbito de lo religioso la investigación ha avanzado muy poco, a pesar de lo numerosos que fueron los autores que a ello se consagraron. En los últimos años se han identificado textos de numerosos autores hispanos medievales y se han elaborado repertorios de fuentes y manuscritos. Pero todavía es mucho lo que queda por hacer y estudiar para obtener una visión suficiente del pensamiento hispano medieval<sup>38</sup>.

Ya Menéndez Pelayo señaló que España no está representada antes del siglo XVI en los *Anales de la Escolástica* por una cadena de doctores como los que ennoblecieron las aulas de París. Pero también reconoció que las raras veces que en la Edad Media sonó la voz de sus filósofos, fue siempre para grandes y singulares esfuerzos. Hoy se sabe que además de estos esforzados nombres que resuenan con fuerza hubo otros que su voz sólo fue oída en la intimidad de los claustros o en las aulas de las escuelas hispanas. Y fue precisamente aquí, en las escuelas y universidades, donde se formaron escritores que nos han dejado un legado aún por conocer. Se formaron leyendo a los clásicos latinos, sobre todo, a Ovidio, a Virgilio, a Séneca, a Horacio, a Terencio y a otros; pero también con autores griegos, como Homero, Platón y Aristóteles. Sin olvidar, claro está, al gran maestro hispano de toda la Edad Media, a Isidoro de Sevilla, cuyo pensamiento y erudición ejercieron una eficaz influencia a lo largo de toda la Europa medieval.

En la Península este influjo se dejó sentir pronto en la pervivencia de la cultura visigótica entre los cristianos mozárabes, aquellos que vivieron en territorio musulmán, especialmente en Córdoba, y entre aquellos otros cristianos que iluminaron el llamado Renacimiento Carolingio y se instalaron en la Europa de Carlomagno, Ludovico Pío y Carlos el Calvo.

En el siglo XII, el primer nombre de un hispano vinculado a la filosofía fue el de Pedro Alfonso (+ ca. 1121), judío aragonés bautizado en la catedral de Huesca. Conocedor de las culturas judía y árabe, su fama está unida a la difusión que de ideas científicas y filosóficas hizo, especialmente en Inglaterra, donde tuvo notables discípulos que alumbraron en parte el renacimiento del siglo XII, entre los que pudo estar Adelardo de Bath, y donde dio a conocer su traducción de algunos textos astronómicos árabes.

<sup>38</sup> Cf. Klaus REINHARDT - Horacio SANTIAGO-OTERO: *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid, C.S.I.C., 1986.

Otros nombres, unidos a las traducciones del árabe al latín, completan el escaso número de hispanos que en este siglo XII hicieron aportación al pensamiento filosófico. De ellos, el más influyente por sus ideas filosóficas fue Domingo Gundisalvo (González) (+ ca. 1181). Formado en la tradición neoplatónica agustiniana y en la procedente de la filosofía árabe, su pensamiento está centrado en los siguientes puntos: propuesta de una clasificación de las ciencias, a partir de la clasificación de al-Fârâbî, traducida por él al latín; estudio del alma humana, con asimilación de la teoría aviceniana del conocimiento, y su origen e inmortalidad; y, en fin, una teoría metafísica en la que estudia el universo y la pluralidad así como la unidad y el uno.

El siglo XIII vio florecer, en los distintos reinos peninsulares, universidades y estudios generales, en los que, sin embargo, no se supo aprovechar totalmente la aportación filosófica procedente de las traducciones de textos árabes y judíos, que continuaron realizándose, aunque ahora no sólo al latín, sino también al castellano, al catalán e, incluso, al portugués.

En la corte castellano-leonesa, bajo el impulso de los reyes Fernando III, Alfonso X y Sancho IV, apareció un género de literatura, en lengua vulgar, caracterizada por constituir una especie de ensayo filosófico de naturaleza didáctico-moral, compuesto en general por máximas y sentencias atribuidas a filósofos de la antigüedad, entre los que cabe destacar las *Flores de filosofía*, el *Libro de los doce sabios*, *Los bocados de oro*, también conocido por *El Bonum* («Muy noble», al revés), el *Libro de los buenos proverbios* y el *Poridad de poridades*, versión castellana del *Sîr al-asrâr o Secretum secretorum*, texto pseudo-aristotélico que introdujo en occidente numerosos conceptos filosóficos y científicos. En la misma corte hay que mencionar la labor de Pedro Gallego (+ 1267), cuya actividad se centró en la traducción y difusión de textos científicos y de algunas obras de Aristóteles, y a Juan Gil de Zamora (+ ca. 1318), que colaboró con el rey Sabio en sus proyectos literarios y compuso encyclopedias de carácter científico, como el *Liber de historia naturali* o el *Contra venena*, o histórico-político, como el *De preconiis Hispanie*, además de algunos comentarios bíblicos.

En la corte catalano-aragonesa se creó un importante núcleo cultural en el que destacaron nombres tan importantes en el pensamiento filosófico-religioso medieval hispano como los de Ferrer de Cataluña (+ ca. 1280), sucesor de Tomás de Aquino en la cátedra de París. Ramón Martí (+ 1284), gran conocedor de la literatura filosófico-religiosa musulmana y judía, y autor de obras de polémica contra los seguidores de estas religiones, entre ella el *Pugio fidei adversus mauros et iudeos*, cuyas ideas posiblemente uti-

lizara Tomás de Aquino en su *Summa contra Gentes* si se confirma que ésta es posterior a la obra de Martí. También hay que recordar a Arnaldo de Vilanova (+ 1311), familiarizado con la tradición médica y filosófica árabe y judía y que, como teólogo, se vio envuelto en las polémicas de los espirituales, por quienes tomó partido a la vez que prestaba atención a las doctrinas de Joaquín de Fiore, lo que le llevó a la afirmación de que la filosofía no puede aplicarse al ámbito de la teología.

El nombre clave de la filosofía hispana medieval fue el de Ramón Llull (+ 1316), autodidacta que no puede clasificarse dentro de ninguna corriente de pensamiento filosófico o científico. Sostuvo la idea de que los saberes constituyen una unidad al servicio de la fe. De aquí la idea de *arte* que desarrolló, que tiene que ver con la razón: la lógica aristotélica es válida para demostrar, pero no para inventar; por ello hay que completarla con un «arte de descubrir». Estableció así su *Ars magna*, donde imagina una especie de álgebra, cuya clave son las letras del alfabeto sabiamente combinadas y donde toda la realidad, desde Dios hasta el mundo, está simbolizada por círculos, cuadrados y triángulos. En su *Arbre de sciència* ofrece una visión universal de la actividad humana en sentido ascendente desde las artes mecánicas hasta la Teología.

Portugués fue Pedro Hispano (+ 1277), que sobresalió por su obra de lógica, por la que ha sido considerado como uno de los creadores de la lógica medieval, como ya se apuntó.

El siglo XIV fue continuador de la tarea emprendida en el siglo anterior. La producción filosófica y científica siguió ligada a hombres vinculados a la Iglesia, aunque algunos nobles se incorporaron a la transmisión del saber. Los principales nombres que destacaron en este siglo, por algunas de sus aportaciones al saber filosófico, aunque casi toda su producción tenga que ver con el ámbito religioso, fueron los tomistas Nicolás Eymerich (+ 1399), autor de una notable suma de lógica, y Vicente Ferrer (+ 1419), lógico igualmente que estableció las diferencias entre nominalismo y realismo. Escotistas fueron Antonio Andrés (+ 1320); Guillermo Rubiò (+ ca. 1335), que contribuyó al estudio de conceptos como ciencia, intuición y experiencia; Alvaro Pelayo (+ 1349), que criticó duramente la corrupción de la Iglesia y defendió la subordinación del poder temporal al espiritual; y Francisco Eiximenis (+ 1409), uno de los escritores más fecundos, en cuyas obras expone un notable pensamiento moral y político. Hubo, evidentemente, otros nombres que, siquiera, merecerían ser citados. Pero apenas sabemos de ellos más que algunos datos referidos a los títulos de sus escritos, sin que puedan ser catalogados en alguna de las categorías de pensamiento.

El siglo XV representó una época de cambio y transición, durante el cual aparecieron las primeras tendencias humanistas que preludiaban una paulatina metamorfosis del pensamiento. Su historia pertenece ya a otro lugar.

# B i b l i o g r a f í a

## I. FUENTES TEXTUALES

- Corpus Christianorum*, Collectum a monachis O.S.B. Abatie S. Petri in Steenbrugge, ed. Brepols, Turnolti (Belgium), 1954 y siguientes.
- Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Academiae Litterarum Caesareae, Vindobonensis, Hoelider-Pichler-Tempsky, 1966 y siguientes.
- MIGNE, J. P.: *Patrologiae Cursus Completus (Series Graeca)*, París, 1857 y siguientes, 162 Volúmenes.
- MIGNE, J. P.: *Patrologiae Cursus Completus (Series Latinas)*, París, 1844 y siguientes, 221 Volúmenes.

## 2. MANUALES Y OBRAS GENERALES

- A History of Twelfth-Century Western Philosophy, edited by P. DRONKE, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- ALTMANN, A.: Three Jewish Philosophers, New York, 1969.
- ALTMANN, A.: Jewish medieval and Renaissance Studies, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1967.
- ANAWATI, G.: Études de Philosophie Musulmane, París, J. Vrin, 1974.
- ARKOUN, M.: La pensée arabe, París, P.U.F., 1975.
- BOEHNER, Ph.: Medieval Logic: an Outline of its Development from 1250-c.1400, Manchester, University Press, 1966.
- BREHIER, E.: La filosofía en la Edad Media, México, UTEHA, 1959.
- BROADIE, A.: Introduction to medieval Logic, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- CABANELAS RODRÍGUEZ, D.: «La filosofía hispano-musulmana. Esquema para su historia», Verdad y Vida, 11 (1953) 257-303.
- CORBIN, H.: Histoire de la philosophie islamique, París, Gallimard, 1964.

- CROMBIE, A. C.: *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*. 1. Siglos V-XIII, Madrid, Alianza Universidad, 1974.
- CRUZ HERNANDEZ, M.: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 3 vols., Madrid, Alianza Universidad, 1996.
- DAL PRA, M.: *Il problema logico del linguaggio nella filosofia medievale*, Milán, 1954.
- DALES, R. C.: *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, Leiden, J. Brill, 2<sup>a</sup> ed., 1992.
- FAKHRY, M.: *A History of Islamic Philosophy*, 2<sup>a</sup> ed., New York, Columbia University Press, 1983.
- FERNÁNDEZ, C.: *Los filósofos medievales. Selección de Textos*, dos vols., Madrid, B.A.C., 1979-1980.
- GARCÍA-JUNCEDA, J.A.: «Aproximaciones al objeto de la historia de la Filosofía Medieval», *Crisis*, 14 (1967) 143-161.
- : «El inicio de la Filosofía Medieval», *Crisis*, 16 (1969) 299-384.
- : «La Edad Media y la filosofía (Problemática de su estudio)», *Crisis*, 16 (1969) 15-108.
- GILSON, E.: *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, C. Scribner's Sons, 1948.
- : *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Editorial Gredos, 2<sup>a</sup> ed. 1965.
- : *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, 1981.
- GREGORY, T.: *Platonismo medievale*, Firenze, 1958.
- GUTTMANN, J.: *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933.
- HENRY, D. P.: *Medieval Logic and Metaphysics. A Modern Introduction*, London, Hutchison, 1972.
- HUSIK, I.: *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Filadelfia, Jewish Publication Society of America, 1948.
- HYMAN, A. - WALSH, J. J.: *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, New York, Harper and Row, 1970.
- KLIBANSKY, R.: *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, The Warburg Institute, 1939.
- KNUUTTILA, S.: *Modalities in Medieval Philosophy*, Londres, 1992.
- KRETMANN, N.: *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publisher, 1988.
- LEAMAN, O.: *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, 1985.
- LIBERA, A. DE: *Penser au Moyen Age*, París, Seuil, 1991.
- : *La philosophie médiévale*, París, P.U.F., 1993.
- LOMBA FUENTES, J.: *La filosofía judía en Zaragoza*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1988.
- : *La filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1987; 2<sup>a</sup> ed. 1991.
- MARENbon, J.: *Early Medieval Philosophy (480-1150). An Introduction*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- : *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, London, Routledge & Kegan Paul, 1987.
- MILLAS VALLICROSA, J. M<sup>a</sup>.: «La ciencia entre los sefardíes hasta su expulsión de España», *The Sefardi heritage. Essays on the history and cultural contribution of the Jews of Spain and Portugal*, Londres, Vallentine Mitchell, 1971, pp. 112-185.

- : «Aportaciones científicas de los judíos españoles a fines de la Edad Media», *Actas del Primer Simposio de Estudios Sefardíes*, Madrid, C.S.I.C., 1970, pp. 33-42.
- MOODY, E. A.: *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, Berkeley, University of California Press, 1975.
- MUNK, S.: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, A. Franck librairie, 1859; reimpr. J. Vrin, 1988.
- MURALT, A. De: *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden, J. Brill, 1991.
- MURDOCH, J. E. & SYLLA, E. D. (eds.): *The cultural context of Medieval Learning*, Dordrecht, D. Reidel Publishing, 1975.
- PINGBORG, J.: *Logik und Semantik im Mittelalter*, Stuttgart, Frommann, 1972.
- RAMÓN GUERRERO, R.: *El pensamiento filosófico árabe*, Madrid, Cincel, 1985.
- RIJK, L. M. DE: *La Philosophie au Moyen Age*, Leiden, J. Brill, 1985.
- ROMANO, D.: *La ciencia hispanojudía*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.
- ROSENTHAL (1967), E. I. J.: *El pensamiento político en el Islam medieval*, trad. Carmen CASTRO, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- SAFFREY, H. D.: *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Age et à la Renaissance*, París, J. Vrin, 1987.
- SANTIAGO-OTERO, H.: *Fe y cultura en la Edad Media*, Madrid, C.S.I.C., 1988.
- SARANYANA, J. I.: *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, Eunsa, 2<sup>a</sup> ed., 1989.
- SIRAT, C.: *La philosophie juive médiévale en pays de Chrétienté*, París, Presses du CNRC, 1988.
- : *La philosophie juive médiévale en terre d'Islam*, París, Presses du CNRC, 1988.
- The Cambridge History of Later Greek & Medieval Philosophy*, edited by A. H. ARMSTRONG, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
- The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edited by N. KRETZMANN, A. KENNY and J. PINBORG, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- VAJDA, G.: *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, París, J. Vrin, 1947.
- : *Jüdische Philosophie. Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Berna, 1950.
- VAN STEENBERGHEN, F.: *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain, Publications Universitaires, 1974.
- VANNI ROVIGHI, S.: *Studi di filosofia medioevale*, 2 vols., Milán, Vita e Pensiero, 1978.
- VASOLI, C.: *La filosofía medieval*, Milán, 1961.
- VIGNAUX, P.: *El pensamiento en la Edad Media*, México, FCE, 1958.
- WATT, W. M.: *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962.
- WULF, M. De: *Historia de la Filosofía Medieval*, México, Jus, 3 vols., 1945.

# Índice de nombres

- Abbon de Fleury, 113.  
Abû Salt de Denia, 68.  
Abû Maslama al-Maŷritî, 67.  
Adelardo de Bath, 148, 201, 245.  
Adelmán de Lieja, 116.  
Agobardo de Lyon, 83.  
Agustín, San, 11, 26-44, 86-87, 94, 119-120, 125, 128, 142, 145-146, 160, 162, 178, 180, 186, 203, 217-218.  
al-Hakam II, 66.  
Alberto Magno, San, 185-188, 195, 210, 213.  
Alberto de Sajonia, 240-242, 244.  
Alcuino de York, 83-85.  
Alejandro de Afrodisia, 152, 175.  
Alejandro III, 135.  
Alejandro Neckham, 175, 201.  
Alejandro de Hales, 178.  
Alfano de Salerno, 142.  
Alfonso X el Sabio, 246.  
Alfredo de Sareshel, 201.  
Algazel, 56, 60, 64, 175, 213.  
Alhazén, 206, 241.  
'Alî, 54.  
Alvaro Pelayo, 247.  
Alvaro de Córdoba, 142.  
Amaury de Bène, 175-176.
- Anselmo, San, 114, 118-130, 137, 153, 162, 180, 217, 223.  
Antonio Andrés, 247.  
Arato de Soli, 19.  
Aristóteles, 7-8, 11, 45, 52, 55, 57, 62-63, 66-67, 69, 72, 79, 112-113, 141, 145, 152-156, 158, 172-178, 181-183, 185-190, 194-195, 198-200, 202, 208-213, 215, 218-219, 225, 228, 230, 233, 235, 237-239, 242-246.  
Arnaldo de Vilanova, 247.  
al-Aṣ'arî, 53.  
Attón, 113.  
Avempace, 68-69, 71, 73, 78.  
Averroes, 49, 53, 56, 68-74, 143, 186-187, 196, 201, 208-211, 213, 233-238.  
Avicebrón, véase Ibn Gabirol  
Avicena, 57, 59-60, 62, 64-65, 67, 78, 144, 158, 175-179, 187, 196, 211, 213, 218, 223, 243.  
Beda, 45, 141.  
Berengario de Tours, 116.  
Bernardo, San, 137, 158, 160, 166-170.  
Bernardo de Chartres, 10, 149-150.  
Boecio, 44-47, 86, 112-113, 115, 142, 152-155, 157-160, 190, 239.  
Boecio de Dacia, 212.  
Brucker, 8.  
Buenaventura, San, 177, 179-184, 208, 213, 217, 219.  
Calcidio, 147.  
Carlamagno, 81-83, 85, 111, 171, 245.  
Carlos el Calvo, 87, 245.  
Casiodoro, 84, 142.  
Cesare Baronio, 111.  
Cicerón, 27-28, 84, 133, 176.  
Clemente de Alejandría, 24.  
Clemente Romano, 20.  
Constantino el Africano, 142.  
Cuadrato, 21.  
Daniel de Morley, 201.  
David de Dinant, 175-176.  
Domingo de Guzmán, Santo, 185.  
Donato, 83, 176.  
Duns Escoto, Juan, 217-225, 227.  
Elipando de Toledo, 142.  
Eloísa, 136.  
Enrique Aristipo, 174.

- Escoto Erígena, Juan, 87-110, 141, 202.  
 Esteban Tempier, 213-214.  
 Eulogio de Córdoba, 142.  
 al-Fârâbî (Abû Nasr), 53, 57, 59-61, 63-65, 67-69, 71-72, 74, 78-79, 175-176, 213, 246.  
 Federico II, 172, 238.  
 Felipe el Canciller, 177.  
 Felipe de Harvengt, 139.  
 Félix de Urgel, 142.  
 Fernando III, 246.  
 Ferrer de Cataluña, 246.  
 Filón de Alejandría, 14-15.  
 Floro de Lyon, 89.  
 Francis Bacon, 205.  
 Francisco, San, 178.  
 Francisco Eiximenis, 247.  
 Francisco de Meyronnes, 225.  
 Fulberto de Chartres, 113.  
 Galeno, 52.  
 Gaunilo, 129-130, 180.  
 Gerardo de Cremona, 143.  
 Gerberto de Aurillac, 111, 113-114.  
 Gil de Lessines, 213.  
 Gil de Roma, 213, 225.  
 Gilberto Porreta, 138, 144, 157-158, 160.  
 Godescalco de Orbais, 85-89.  
 Graciano, 135.  
 Gregorio VII, 111, 135.  
 Gregorio IX, 176.  
 Gregorio de Nisa, 141.  
 Guillermo de Auvernia, 177.  
 Guillermo de Auxerre, 177.  
 Guillermo de Conches, 148-149.  
 Guillermo de Champeaux, 155-156.  
 Guillermo de Shireswood, 239.  
 Guillermo de la Mare, 215.  
 Guillermo Heytesbury, 242.  
 Guillermo Rubiò, 247.  
 Gundisalvo, 143, 179, 246.  
 Hegel, 8.  
 Heráclito, 14, 23.  
 Herico de Auxerre, 85.  
 Hincmaro de Reims, 85, 87-89.  
 Homero, 245.  
 Horacio, 245.  
 Hugo de San Víctor, 139-140, 148.  
 Ibn al-Sid, 68-69.  
 Ibn Gabirol, 77-78, 178.  
 Ibn Hazm, 66.  
 Ibn Jaldún, 54, 56.  
 Ibn Masarra, 66.  
 Ibn Qutayba, 55.  
 Ibn Tufayl, 69-70, 72-73.  
 Ibn Yuljul, 66.  
 Ijwân al-Safâ', 54, 66, 68.  
 Isidoro de Sevilla, 45, 86, 142, 147, 245.  
 Jacobo de Venecia, 174.  
 Joaquín de Fiore, 247.  
 John Blund, 175.  
 Juan, San, 14-15, 76.  
 Juan (traductor), 174.  
 Juan Buridán, 240, 242-244.  
 Juan de Jandún, 236-237.  
 Juan de la Rochele, 178.  
 Juan de Salisbury, 10, 149-151, 158.  
 Juan de Sicca Villa, 210-211.  
 Juan Fidanza, véase San Buenaventura  
 Juan Filopono, 60, 243.  
 Juan Gil de Zamora, 246.  
 Justino, San, 22-23.  
 Kant, 129.  
 al-Kindî, 10, 57-58, 60, 63, 66-67, 213.  
 Lamberto de Auxerre, 239.  
 Lanfranco de Pavía, 116.  
 Ludovico Pío, 245.  
 Macrobio, 112.  
 Mahoma, 49, 53, 54.  
 Maimónides, 77-80, 213.  
 Marciano Capella, 87-88, 112.  
 Marcos, San, 15.  
 Marsilio de Inghen, 242, 244.  
 Marsilio de Padua, 236-238.  
 Mauricio Hispano, 176.  
 Máximo el Confesor, 98, 141.  
 Miguel Escoto, 201.  
 Miskawayh, 54.  
 Nicolás de Autrecourt, 243.  
 Nicolás de Cusa, 97.  
 Nicolás Eymerich, 247.  
 Nicolás Oresme, 242, 244.  
 Notker Labeo, 112.  
 Ockham, 224-233, 239-240.  
 Odolrico de Saint Martial, 113.  
 Odón, 111.  
 Oliva (abad), 113.  
 Orígenes, 24-26.  
 Ovidio, 83, 245.  
 Pablo, San, 14, 17-18.  
 Párdulo de Laon, 87-89.  
 Pascasio Radberto, 85.  
 Paulino de Friuli, 83.  
 Paulo de Venecia, 240.  
 Paulo Warnefrido, 83.  
 Pedro Abelardo, 76, 136-138, 153, 155-157, 160-166, 170, 239.  
 Pedro Alfonso, 140, 245.  
 Pedro Damiano, 118.  
 Pedro de Maricourt, 203.  
 Pedro de Pisa, 83.  
 Pedro el Venerable, 142.  
 Pedro Gallego, 246.  
 Pedro Hispano, 214, 225, 239, 247.  
 Pitágoras, 22.  
 Platón, 11, 22-23, 31, 33, 36, 45, 47, 52, 64, 66, 72-73, 141, 153, 156, 182-183, 228, 245.  
 Plotino, 11, 36, 52.  
 Porfirio, 52, 68, 113, 151-152, 159.  
 Prisciano, 176.  
 Proclo, 11, 52.  
 Prudencio Galindo, 87.

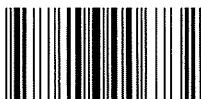
- Pseudo-Dionisio, 98, 141, 147, 202.
- Quintiliano, 133.
- Rabano Mauro, 84, 87.
- Raimundo de Toledo, 143.
- Ramón Llull, 247.
- Ramón Martí, 246.
- Ratramnio de Corbie, 85.
- Remigio de Auxerre, 85.
- Ricardo de Swineshead, 242.
- Roberto de Courçon, 175.
- Roberto Grosseteste, 201-203, 206.
- Roger Bacon, 141, 202-208.
- Roscelino, 153-156.
- Sancho IV, 246.
- Séneca, 176, 245.
- Servato Lupo, 85.
- Siger de Brabante, 211-212.
- Sócrates, 23, 140, 156, 159, 228.
- Tennemann, 8.
- Teodorico, 45.
- Teodulfo, 83.
- Terencio, 245.
- Thierry de Chartres, 139, 148.
- Tomás Bradwardine, 242-243.
- Tomás de Aquino, 10, 185, 187-201, 208, 210, 212, 214-215, 217-218, 222, 236, 246-247.
- ‘Umar Jayyân, 56.
- Vicente Ferrer, 247.
- Virgilio, 83, 245.
- Walter Burleigh, 225, 240.
- Witelo, 241.

Desde el momento en que la filosofía medieval fue puesta en cuestión, parece que todo historiador de la misma se ve obligado a justificar el objeto de su estudio. Que los medievales tuvieron conciencia de «hacer filosofía» lo deja muy claro el hecho de que emplearon ese término, en latín, en árabe o en hebreo, para designarla. Que esta filosofía se vio «complicada» por cuestiones y problemas que no preocuparon al mundo antiguo queda confirmado por los textos conservados. Que la filosofía fuese entendida, en líneas muy generales, como un pensar la experiencia humana en el ámbito de una fe religiosa, no disminuye en nada su valor. Las recientes investigaciones llevadas a efecto revisan y abandonan muchos de los tópicos y esquemas que durante largo tiempo, incluso siglos, han marcado el estudio de la filosofía medieval. Señalar los aspectos filosóficos más relevantes de la reflexión medieval, en sus distintas manifestaciones, es el objetivo que se propone este libro.

Rafael Ramón Guerrero (Granada, 1948) es Catedrático de Filosofía Medieval y Árabe en la Universidad Complutense de Madrid. Antes lo fue en la de Córdoba. Miembro de número de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Lovaina, Bélgica), de la Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques (París) y de la Sociedad de Filosofía Medieval (Zaragoza), ha publicado numerosos estudios sobre filosofía medieval y árabe, entre los que destacan sus libros *El pensamiento filosófico árabe* (1985), *Obras filosóficas de al-Kindī* (en colaboración con E. Tornero, 1986), *La recepción árabe del «De anima» de Aristóteles* (1992), *Al-Fârâbî. Obras filosófico-políticas* (1992) y *Avicena (ca. 980-1037)* (1994).



ISBN 84-460-0673-1



9 788446 006732