

CUESTIÓN CUESTIÓN TEO-FILOSÓFICA
La fe y la razón

**HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
PATRÍSTICA Y MEDIEVAL**

Para Tomás y Aristóteles, porque me enseñaron que «la escasa comunicación y la ausencia prolongada hacen olvidar la amistad»...

FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSITÄT INNSBRUCK
Nivel: Licenciatura 3er Semestre

Profesor:
Pbro. Dr. Roberto García González

Collegium Canisianum, Innsbruck, 2015

Cada vez que me dejas ser bueno contigo,
soy más libre. Lo que te doy me libera
porque no me hace depender de eso que yo
creía necesitar.

«Toda amistad es un drama oculto, una serie
de heridas sutiles».

Cioran

Mis mejores amigos son aquéllos que más
daño me han hecho aun sin haberlo querido.
He ahí la razón de quererles tanto: porque
me han enseñado a sufrir por quienes ha
valido la pena todavía no haber muerto.

Ya no extraño a nadie. Ya no me duele
nada.

I. FILOSOFÍA DESDE EL SIGLO I HASTA EL XIV

1. LOS COMIENZOS PATRÍSTICOS (7 hrs.)

Cayeron las tres hojas postremas del último otoño helénico: escépticos, epicúreos y estoicos. Parecía llegar un crudo invierno mongol. La civilización mediterránea parecía agotada. El ocaso de la Antigüedad greco-romana se hacía cada vez más evidente. En el 145 a.C., el Museo y la Biblioteca de Alejandría enfrentaron una gran crisis cuando el rey de Egipto, Ptolomeo Physkon, expulsó a los intelectuales de la ciudad de Alejandría. Despues, en el 47 a.C., la Biblioteca, que contaba con cerca de 700 000 libros, fue incendiada durante la campaña militar de César en Egipto. Las pérdidas fueron irreversibles. Cuando Egipto es dominado por Roma la mentalidad operativa del Imperio, que busca resultados inmediatos, prevalecerá sin énfasis estrictamente especulativo. No obstante, algunas perlas son encontradas en este mar de ostras. Por ejemplo, el caso de Ptolomeo de Ptolemaida, en el alto Egipto (siglo II d.C) y Galeno de Pérgamo (129 d.C. ca.).

Ptolomeo ofreció un modelo astronómico que prevalecerá durante todo el Medioevo hasta la revolución copernicana del Renacimiento. El modelo astronómico de Ptolomeo sostenía un geocentrismo en los siguientes términos: a) el firmamento es una esfera perfecta que se mueve con sus estrellas fijas; b) la tierra es inmóvil, está en el centro y es esféricamente perfecta.

Himote (542 a.C.) fue el gran médico egipcio. Hipócrates desctacó en Grecia. Y Galeno llegó ser médico personal del emperador Marco Aurelio y de su hijo Cómodo. Como médico de palacio pudo dedicarse a sus investigaciones sin preocuparse por los problemas económicos. Su mérito consiste en haber elaborado la enciclopedia de la medicina antigua y de los conocimientos auxiliares. Su influencia decisiva durante todo el Medioevo y el Renacimiento será impactante, sobre todo debido a su claridad teórica y a su sensibilidad religiosa y moral.

En el 391 d.C., un nuevo acontecimiento sacude la Biblioteca de Alejandría: el obispo Teófilo motivó un saqueo porque equivocadamente consideraba que la ciencia pagana y su religión eran un peligro para la fe cristiana. Y, en el 641 d.C. los islámicos la destruyeron totalmente convencidos de que el Corán es el único libro que enseña la verdad.

La gran Biblioteca fue el centro de los intelectuales de habla griega como Filón de Alejandría, quien realizó el primer intento de conciliación entre filosofía griega y pensamiento bíblico veterotestamentario. También en Alejandría maduró una de las dos escuelas teológicas más importantes del cristianismo antiguo desde el siglo II d.C. La otra floreció en Antioquía. Nacía así, el intento de conciliar la filosofía helénica con la fe cristiana.

1.1 Siglo I: El cristianismo

El cristianismo se presenta como una doctrina de salvación que defiende la existencia de un Dios único, personal, omnipotente, que es, al mismo tiempo, padre y juez de los seres creados por él. Dios crea el mundo de la nada, por voluntad propia, y mantiene una relación de providencia con el mundo, protegiéndolo y rigiendo el orden existente.

Expone la teoría de la Revelación: Dios envió a su Hijo, Jesucristo, para salvar y redimir a la humanidad. Recoge la tradición de las religiones místicas que creen en un Dios que muere y resucita, y promete la felicidad más allá de la muerte.

El canon del Nuevo Testamento quedó fijado en el 367. Pronto quedó claro que el Antiguo Testamento tenía que ser subsumido por la fe cristiana, e interpretado con los criterios aportados por los Evangelios y los otros escritos del Nuevo Testamento. Algunos se opusieron a esta tarea, como Marción y los gnósticos, que consideraban al Dios de la justicia veterotestamentaria y al Dios del amor cristiano como distintos e incluso opuestos. Paralelamente al cristianismo, se desarrolla, en este mismo siglo, la filosofía judía de Filón de Alejandría con una clara orientación neoplatónica.

1.2 Siglos II-IV y primera mitad del V: Problema de la relación entre fe y razón

A partir del siglo II, el cristianismo entra en contacto con la filosofía helenística y, a raíz de esta relación, se inicia uno de los problemas centrales del pensamiento patrístico y medieval: ¿puede servir la razón como fundamento de la fe?, ¿pueden ser la teología y la filosofía disciplinas complementarias? La respuesta a esta cuestión varía en función de las diversas tendencias tanto de la patrística griega como de la patrística latina, que respondieron a ciertos problemas específicos de carácter dogmático y pastoral, incluso contra las sectas y herejías de su tiempo. Un ejemplo de ello son los gnósticos.

1.2.1 Los gnósticos

Apelando a una interpretación equivocada del término *λόγος*, especialmente apelando al prólogo del Evangelio de San Juan, consideraban el *λόγος* como palabra –en sentido lingüístico e intelectual–, reveladora de la verdad al estilo helénico. De esta manera, quedaba patente que ignoraban el sentido semita de la noción de «*dabar*» relacionada con el compromiso, la alianza, la creación, la guía hacia el bien y la fidelidad.

Con un énfasis intelectualista, los gnósticos pretendían superar la fe por medio del conocimiento ($\gammaνόσις$), entendido como vía de salvación. Apelaban a una revelación especial y a una iluminación directa de carácter críptico. Propusieron una vía mística e iniciática que conduce al conocimiento de los misterios divinos reservada a unos cuantos discípulos pertenecientes a círculos cultos y refinados. Defendieron una fusión ecléctica de elementos griegos, cristianos y orientales a partir de los cuales explicaban la oposición entre Dios y materia. Su especulación dio paso a algunas herejías y dualismos como el maniqueísmo, propugnado por Manes, que defendía dos principios creadores, uno bueno y otro malo. El primero es origen del espíritu. En cambio, el segundo, de la materia.

1.2.2 Neoplatónicos

1.2.2.1 Filón de Alejandría (25 a.C. ca. - 40 d.C.)

Filón preparó el desarrollo de la filosofía neoplatónica. Algunos consideran a este hebreo como un antecesor de los Padres porque posibilita el contacto entre judaísmo y cultura griega, entre Antiguo Testamento y filosofía. En esto consiste su mérito histórico. Como buen discípulo del judaísmo, sostiene la *absoluta trascendencia de Dios*: de él sólo podemos decir lo que no es. Distingue entre Dios y *Logos*, considerado como hipóstasis divina con rasgos similares a los de la Sabiduría bíblica. Introduce sistemáticamente la doctrina de la creación, concepto ignorado por el pensamiento griego. La *materia del mundo* es el principio originario del mal. Hay seres intermedios entre Dios y el mundo, los cuales se integran en el Logos, que es la idea de las ideas, el representante, hipóstasis y mediador de Dios. En este contexto, Filón de Alejandría incardina las ideas platónicas en el contexto de la mente de Dios.

Como fiel heredero de Platón distingue en el hombre entre cuerpo y alma, pero añade la noción de espíritu en su acepción bíblica. Esta triple dimensión antropológica resultará sugerente para el futuro. Por otra parte, Filón considera que la moral es inseparable de la religión y que desemboca extáticamente en una unión mística con Dios. Esta doctrina influirá en el pensamiento de Plotino.

1.2.2.2 Plotino (204-269 d.C.)

La filosofía neoplatónica está representada, en el siglo III, por Plotino, que recoge la herencia de Filón de Alejandría. Su teoría es una defensa de la filosofía griega y del platonismo, y una síntesis del racionalismo griego y la religión. Admite la distinción platónica de dos mundos y la trascendencia de un principio supremo que es la Unidad (Dios). La realidad está constituida por una cadena de elementos que van de la unidad a la multiplicidad, y que surgen por emanación ($\piερίλαμψις$): Ἐν o lo Uno/el $\nuοῦς$ o espíritu/el $\lambdaόγος$ o alma universal/las almas particulares/la materia. El proceso de emanación tiene un doble sentido: descendente y ascendente, de ahí que propugne un panteísmo, porque todo es una parte de Dios o de lo Uno.

Intenta conciliar el dualismo de las esferas (suprasensible y sensible) del ser, y el monismo unificador de todo, recurriendo a escalones intermedios emanativos. «**Lo Uno es todo, y todo es por él**» gracias a las emanaciones participativas, –transformación del concepto platónico de $\muέθεξις$ (=participación)–. Lo primero que emana de lo Uno es el *espíritu* ($\nuοῦς$); lo primero que es formado en la producción del mundo es el *alma* ($\lambdaόγος$); el ínfimo grado de lo anímico lo constituye la *naturaleza física*, en la que el alma se reviste de un cuerpo; el ínfimo estrato de la emanación es la *materia*, que es principio de mal. Todo lo emanado debe emprender el *retorno a lo Uno* ($\epsilonπίστροφη$) que es su punto de partida. En el hombre se realiza por medio de la *moral* mediante los tres estadios de purificación, iluminación y unión. La unión mística es el estadio supremo.

1.2.2.3 Proclo (411-485 d.C.)

Proclo sirve de modelo a la escolástica musulmana y cristiana. Su neoplatonismo parece una filosofía de la *identidad*. Primeramente se da sólo *lo Uno*, y después éste se hace todas las cosas mediante un *proceso interno* al mismo Uno. Primero es reposo en sí ($\muονή$), luego evolución hacia lo múltiple ($\piρόοδος$), para finalmente retornar al punto de partida ($\epsilonπίστροφη$).

El conjunto de la filosofía de Proclo es una especie de panlogismo similar al posterior estilo hegeliano. La terminología de Proclo será adoptada por Dionisio el Areopagita para hablar del $\piρόοδος$ καὶ $\epsilonπίστροφη$ «traducido al latín por ‘exitus’ y ‘reditus’ de la creación a Dios. El mismo Tomás de Aquino estructurará la Suma Teológica con estas coordenadas.

Lo que los padres de la Iglesia, la escolástica medieval tomaron del neoplatonismo es inmenso. Algunos personajes herederos de esta tradición filosófica son: Agustín, Boecio, Dionisio el Areopagita, Escoto Eriúgena, Anselmo, la escuela de Chartres, Buenaventura y los platónicos de Cambridge, en el Medioevo; Nicolás de Cusa, en el Renacimiento; y Shelling y Hegel en la modernidad. Y obviamente, el influjo inmediato del neoplatonismo, fue muy notorio en muchos Padres de la Iglesia. Sin duda, al cerrarse la escuela de Atenas en 529, fue precisamente en la religión cristiana donde encontró el espíritu neoplatónico su cauce de pervivencia.

1.2.3 Filosofía patrística

1.2.3.1 Padres Apostólicos: siglo I

Son los pastores de los fieles cristianos relacionados desde el siglo I con los apóstoles o con su predicación. Los más destacados son: Clemente Romano¹, Ignacio de Antioquía² y Policarpo de Esmirna³.

¹ Consagrado obispo por el mismo San Pedro, como tercer sucesor de San Pedro, Clemente fue Papa del año 92 al 101.

1.2.3.2 Padres Apologistas: siglo II

Los Apologistas del siglo II defendieron, contra los filósofos, la superioridad de la fe sobre la razón, porque ésta es limitada y no puede tener acceso directo al conocimiento de Dios. Consideran que fe y filosofía son independientes porque no hay compatibilidad posible entre el mundo celestial y el terrenal. Los representantes más destacados son Arístides de Atenas⁴, Justino⁵ y Taciano⁶ en Oriente; y Minucio Félix⁷ y Tertuliano⁸ en Occidente. También podría incluirse a Ireneo de Lyon (n. 130-140 d.C. ca.) como un gran difusor de la literatura apolögética.

Por ejemplo, **Arístides** alegaba que sólo los cristianos poseen la verdadera filosofía. Por su parte, **Justino** consideraba que sólo con los cristianos la verdad se ha hecho realidad, pues saben morir por ella; «la doctrina de Platón no es incompatible con la de Cristo, pero no se ajusta exactamente a ella».

Los apolögistas latinos se sintieron poco atraídos por la filosofía porque les interesaban más las cuestiones jurídicas y retóricas. No obstante, podemos encontrar los siguientes aportes:

a) **Minucio Félix** escribe: «Los filósofos afirman las mismas cosas que nosotros creemos, no porque hayamos seguido sus huellas, sino porque ellos se dejaron conducir por un lejano vislumbre que brilló a sus ojos gracias a la predicación de los profetas [...] introduciendo en sus ensueños un fragmento de verdad». Habría que hacer la siguiente minucia crítica a Minucio: los filósofos griegos no conocieron la predicación de los profetas de Israel. Minucio exageró sus críticas a los filósofos, y algunas de ellas son injustas; por ejemplo, acerca de la doctrina platónica de la transmigración de las almas dice: «Esta afirmación no parece la tesis de un filósofo, sino más bien la injuriosa ocurrencia de un cómico». Y contra Sócrates escribe: «Véase por su parte a Sócrates, el payaso de Atenas, con su confesión de no saber nada y vanagloriándose del testimonio de un demonio mentiroso en grado sumo». Y agrega: «los filósofos son maestros de la corrupción».

b) **Tertuliano** consideraba a Platón como el padre de todas las herejías. Tertuliano contrapone los filósofos a los cristianos. A los segundos, les llama candidatos al cielo y realizadores de obras. En cambio, a los primeros, discípulos de Grecia y traficantes de palabras. Según él, Atenas y Jerusalén no tienen nada en común, al igual que tampoco lo

² Condenado a las fieras entre el año 110-130, posiblemente en el imperio de Trajano del año 98 a 117.

³ Discípulo de los Apóstoles y se «sentaba a los pies de San Juan», murió mártir el 23 de febrero del 167.

⁴ Escribió la apología más antigua dirigida a Adriano (117-138) o a Antonio Pío (138-161).

⁵ Originario de Samaría, y se estableció en Roma entre el 138-161.

⁶ De origen asirio o sirio, escribió entre el 155 y el 170.

⁷ Probablemente de origen africano, vivió entre el siglo II y III.

⁸ Nacido en Cartago y desempeñó su actividad literaria los últimos años del siglo II y las dos primeras décadas del siglo III.

tienen la Academia y la Iglesia. La fe hace inútil cualquier otra doctrina. Los filósofos son los patriarcas de los herejes. La fe en Cristo y la sabiduría humana se contradicen. Y asegura tajantemente: “El Hijo de Dios fue crucificado: no me avergüenzo, porque es vergonzoso. Y el Hijo de Dios murió: en absoluto es creíble, porque es una necedad. Y fue sepultado y resucitó: es cierto, porque es imposible”⁹. Estas expresiones nos recuerdan el pasaje de Pablo en 1Cor 1,18ss., y podrían ser el pasado arqueológico de la convicción luterana posterior: *credo quia absurdum*¹⁰, que se asevera como si la filosofía fuera un eructo cultural. La ardorosa antifilosofía de Tertuliano se comprende dentro de su contexto histórico apologista.

1.2.3.3 Comienzos de la Patrística en sentido estricto: siglo III

Surge a partir del siglo III y se extiende hasta los siglos VII y mediados del siglo VIII, en los comienzos del Medioevo. Durante esta época el platonismo influye decisivamente. No obstante, el interés primordial es religioso y teológico, y la filosofía sólo es utilizada como un instrumento al servicio de la explicación coherente de la fe.

Los Padres de la Iglesia defienden la unidad de la fe contra las herejías. Se ocupan de cuestiones teológicas y, aunque incorporan aspectos de la tradición platónica y neoplatónica, creen que no se debe proceder a una racionalización del dogma cristiano. La razón puede ayudar a entender los dogmas, pero la revelación se acepta por la fe y no por medio de la especulación filosófica.

En el siglo III y principios del IV escriben en Occidente: Cipriano, Novaciano, Arnobio y Lactancio, que difícilmente muestran alguna idea filosófica original. El mismo Hilario de Poitiers, así como Ambrosio de Milán, tan célebres, no parecen aportar ideas filosóficas de relevancia, ni lo hizo tampoco Jerónimo ni Rufino. Como si todas las circunstancias históricas en Occidente estuvieran a la expectativa del coloso de Hipona.

Entre todos los Padres griegos destacan Gregorio de Nisa (335/340-385 ca.), su hermano Basilio el Grande (330 ca.-379) y Gregorio de Nacianzo (330-390). En cambio, entre los latinos descuelga la imponente celebridad de Agustín (354-430), el honorable obispo de Hipona la Regia, quien llegó a sugerir que habría que arrebatarle a los filósofos cuanto haya de verdadero en sus escritos, como si fueran injustos poseedores y reclamándolo para uso nuestro. Más adelante habrá que desarrollar sus intuiciones filosóficas básicas.

Gracias a las reflexiones de los Padres de la Iglesia surgieron las dos escuelas más importantes de la antigüedad cristiana en Alejandría y en Antioquía. La primera con una

⁹ “Crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est. et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile”. **TERTULLIANUS, Septimius Florentius**, *De carne Christi liber*, V,4. Texto tomado de la página de autores latinos www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.carne.shtml. La traducción es mía.

¹⁰ «Creo porque es absurdo».

tendencia cristológica descendente, la otra con una tendencia ascendente e histórica. La Escuela de Alejandría, que estuvo representada por Clemente y Orígenes, y que había sido fundada desde el 180 (ca.) por Panteno, intentó conciliar el espíritu religioso con la especulación filosófica de manera que fuera posible un sistema teológico-filosófico cristiano. Así pues, se buscó la manera en que la filosofía ayudara a entender el cristianismo. Incluso se llegó a considerar que así como los hijos de Israel, a su salida de Egipto, se llevaron objetos de oro y plata, así también podría la fe aprovecharse de la ciencia y la filosofía.

- 1) **Clemente** (150 ca., y murió antes del 215) afirmaba que la filosofía es el don de la providencia con el que había de prepararse a los griegos para recibir a Cristo, de modo similar como Dios lo hizo con los judíos revelándoles el Antiguo Testamento. Como pensador de la escuela de Alejandría, Clemente ha sido considerado el fundador de la teología especulativa porque propuso defender y profundizar la fe con ayuda de la filosofía. Se propone demostrar la armonía entre fe (*πίστις*) y conocimiento (*γνώσις*), asegurando que la fe es el principio y el fundamento de la filosofía, que la fe es el criterio del conocimiento y que éste presta un auxilio casi instrumental para la fe.
- 2) **Orígenes** (202 †) representa un magno esfuerzo de síntesis entre filosofía y fe. En su doctrina transforma las ideas platónicas en sabiduría de Dios. Defiende la doctrina relativa a la creación *ab aeterno*, pero sólo de las ideas en el Verbo y no de todos los entes materiales. Fue duramente atacado por su doctrina de la *αποκατάστασις*, es decir, la reconstitución y redención de todo y de todos, incluso de los demonios. Sin embargo, desde una perspectiva histórica, sus errores se debieron más a su espíritu grande y generoso, y no a la ambición exhibicionista de originalidad. Hay quien lo considera como el intelecto más filosófico y el mayor erudito de la Iglesia antigua.

1.2.3.4 La edad de oro de la Patrística: siglo IV y primera mitad del V

El emperador Constantino promulgó el edicto de Milán en el 313 para conceder libertad religiosa a todos los habitantes del Imperio. Los acontecimientos históricos más relevantes para los cristianos de esta época son:

- 1) El concilio de Nicea I del año 325. Fue el primer concilio ecuménico en la historia de la Iglesia. Dio respuesta dogmática a Arrio, quien negaba la divinidad estricta de Jesús considerándolo un *δευτεροθεός*. La solución del concilio fue la siguiente: *ὁμοούσιος* [=de la misma naturaleza], asentada en el primitivo credo niceno.
- 2) El concilio de Constantinopla I del año 381 contra los *πνευματόμακοι* que negaban la divinidad del Espíritu Santo. El concilio responde completando el credo niceno y fijándolo íntegramente, casi en su totalidad como actualmente se profesa en la Iglesia. Especialmente enfatizó «Señor y dador de vida» como predicamentos del Espíritu Santo.

3) El concilio de Efeso del año 431 como respuesta a Eutiques que atribuía a Jesús una sola naturaleza ($\phiύσις$). El concilio definió dogmáticamente: Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, y por tanto, se predicaban de él dos naturalezas distintas, «las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero de ambas resulta un solo Cristo e Hijo».

4) El concilio de Calcedonia del año 451, que es considerado por los historiadores como el concilio ecuménico más importante de toda la historia de la Iglesia. En él se rebatieron las tesis de Nestorio que predicaba dos personas ($\bar{U}πόστασις$) en Jesucristo, una humana y otra divina que corresponde a la Segunda de la Trinidad. La solución básica la aportó el *Tomus ad Flavianum*, que el Papa León Magno había envidiado con sus delegados desde el año 449, fecha de la celebración del concilio hereje, después llamado, el Latrocínio de Efeso. Calcedonia responde: «una sola persona ($\bar{U}πόστασις$), la Segunda de la Trinidad; y dos naturalezas ($\phiύσις$), la humana y la divina, distintas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación».

1.2.3.4.1 Los cuásares del siglo IV: los Padres de Capadocia

Los Padres de Capadocia colocaron los puntales para la bóveda de la nueva cultura cristiana de la Iglesia griega. Los padres conocen el instrumental filosófico heleno, especialmente el platónico, y lo aprecian.

- 1) Basilio el Grande (330/1 ca.-379), hermano de Gregorio de Nisa, llegó a escribir una *Exhortación a los jóvenes sobre la manera de aprovechar mejor los escritos de los autores paganos*. Basilio no prohíbe su uso para fines educacionales. Siente un aprecio extraordinario por los valores permanentes del saber helenístico.
- 2) Gregorio de Nacianzo (330-390). Incluye la discusión acerca de la fe y la razón en la utilización del método teológico.
- 3) Gregorio de Nisa (335/340-385/394 ca.), el más célebre de los tres capadocios. Escribe convencido: «La sagrada Escritura es para nosotros la norma y la medida de todos los dogmas». La filosofía griega es útil, pero sólo si se le purifica de forma conveniente de los errores profanos. Ningún otro Padre del siglo IV hizo un uso tan vasto de la filosofía como Gregorio de Nisa. Estuvo influido por Platón, Plotino y los estoicos. Estaba persuadido del uso de la razón para probar, en lo posible, los misterios de la revelación cristiana.

1.2.3.4.2 Otros aportes de la patrística griega

Mientras que el Imperio Romano de Occidente llegó a su fin en el año 476, la cultura de la Iglesia griega centrada en Constantinopla, Alejandría y Antioquía siguió lozana y feraz. Un ejemplo de ello serán Dionisio el Areopagita (siglos V-VI), Máximo el Confesor (579/580-

662) y Juan Damasceno (650-750 ca.), que ha sido considerado el último representante de la patrología griega, de modo similar que a Isidoro de Sevilla (636 †) en la patrología latina. En su momento haremos algún comentario más amplio acerca de ellos. Por ahora hay que respetar el orden cronológico de los acontecimientos correspondientes al mundo latino de la segunda parte del siglo IV.

1.3 San Agustín de Hipona o de Tagaste: siglo IV y V (354-430)

Capítulo aparte merece la colossal figura de San Agustín, no obstante que comparte con los otros Padres similares circunstancias históricas en la segunda mitad del siglo IV.

1.3.1 Vida

Aurelio Agustín nació en el año 354, en Tagaste, Numidia, al norte de África, hoy Souk Ahras, al noreste de Argelia. Hijo de Patricio, vinculado al paganismo, y de Mónica, cristiana ferviente. Fue educado en el cristianismo, pero se mantuvo alejado de él durante una época en la que se dedicó a la retórica, gramática y literatura latinas, con especial predilección por Cicerón. Su conocimiento de la literatura griega fue superficial. En ese período de disipación se unió con una mujer, cuyo nombre se ignora. Con ella convivió durante quince años y tuvo un hijo de nombre Adeodato. El estilo literario de la Biblia le parecía rudo y bárbaro. En contraste, le impactó la obra de Cicerón –actualmente perdida–: el *Hortensio*, por su exhortación al primado de la vida filosófica. Un tiempo, se acerca a los gnósticos, a los maniqueos, con quienes después polemiza, y a los escépticos.

Fue maestro en Tagaste, Cartago y Milán donde maduró su conversión y reencontró el cristianismo, sobre todo gracias a la doctrina neoplatónica de Plotino y Porfirio acerca de la superioridad del alma, y a la predicación de Ambrosio de Milán, que le estimulan a interpretar la Biblia en un sentido alegórico. La noción de $\lambda\circ\gamma\circ\sigma$ le parece la clave para conciliar la filosofía neoplatónica y el cristianismo. Plotino le modificó su manera de pensar, y la fe en Cristo cambió su manera de vivir. En el año 387 fue bautizado por Ambrosio.

Poco después muere su madre y Agustín decide dedicarse a la vida monástica por dos años. En el 391 viaja a Hipona con la intención de fundar un monasterio. En esa ciudad, presionado por los fieles, fue ordenado presbítero para ayudar a Valerio, obispo. En el 395 fue nombrado obispo coadjutor, y al año siguiente titular de Hipona, después de la muerte de Valerio. Como pastor combate el donatismo y el pelagianismo. Los primeros querían excluir de la Iglesia a todos los impuros; en cambio, los segundos consideraban que la gracia no era necesaria para la salvación. El triunfo sobre el pelagianismo representa la decadencia de la ética pagana y de la filosofía helénica tardía. Desde aquella periferia impulsó un giro decisivo en la historia de la Iglesia y del pensamiento occidental que se dirigen hacia la Edad Media.

Víctima de la fiebre, murió en Hipona en el año 430 durante un asedio de los vándalos, capitaneados por Genserico. Al año siguiente, la ciudad es evacuada e incendiada en parte. Es probable que la biblioteca de Agustín se salvara de la destrucción. Al final de su vida había pensado reorganizar sus escritos anteriores para volver a tratar algunos asuntos y replantearlos incluso con autocrítica. Sólo comenzó su última tarea en la *Retractationes*.

Agustín ha sido considerado como el maestro de Occidente, y el punto culminante de la filosofía patrística latina en su Edad de Oro, de la cual es el principal representante. Agustín representa la recepción definitiva del platonismo por los pensadores cristianos. Al respecto escribió San Agustín: ‘Nadie se ha acercado tanto a nosotros’. El influjo del platonismo y de los Padres en la filosofía medieval se puede medir exactamente por la pervivencia y el influjo de san Agustín a lo largo de la edad Media. La incorporación al cristianismo del pensamiento neoplatónico se mantendrá intacta hasta el siglo XIII, que es cuando se elabora minuciosamente una nueva síntesis. Algunos consideran que Agustín es el teólogo cristiano más influyente y el gran artífice de la cultura cristiana occidental.

1.3.2 Obras

Entre sus obras, destacan: *Soliloquios*, las *Confesiones*; *Acerca de la Trinidad*, su obra teológica maestra; *La ciudad de Dios*, su obra apologética maestra; y las *Retractaciones*, donde vuelve a tratar y rectifica algunas de sus tesis anteriores. Otras obras filosóficas son: *El maestro*, *La inmortalidad del alma*, *La vida feliz* y *Contra los académicos*.

1.3.3 Doctrina

1) **Relación entre razón y fe.** Según Agustín, ambas colaboran en la comprensión de la verdad cristiana. La razón ayuda a la fe clarificando los contenidos de ésta, y la fe estimula, orienta, ilumina y guía a la razón. Ambas son complementarias. Agustín parte de su propia experiencia, pues fue la filosofía de Plotino lo que modificó su pensamiento, y la fe en Cristo lo que cambió su vida.

De esa manera, el esfuerzo patrístico por filosofar en la fe alcanza su madurez con Agustín, quien aporta los fundamentos para el surgimiento del lema posterior tan caro al Medioevo: «*Credo ut intellegam, intellego ut credam*»¹¹, elaborado a partir del texto bíblico de Is. 7,9b «אָמַן לֹא תִּתְאַמֵּן כִּי לֹא תִּתְאַמֵּן סֶ:¹², texto que fue traducido por los LXX así: «καὶ ἐαν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ γυνήτε», y que fue interpretado por Agustín de la forma siguiente: «Si no creéis, no entenderéis»¹³. Es obvio que Agustín no cita la Vulgata, pero

¹¹ Creo para entender, entiendo para creer.

¹² «Si no creéis, no subsistiréis».

¹³ «*Nisi credideritis, non intelligetis*». Cfr., AGUSTÍN DE HIPONA, Santo, *De Trinitate*, lib. XV, cap. 2 [trad. cast. de ARIAS, Luis, *Obras de San Agustín: tratado sobre la Santísima Trinidad* (BAC, Madrid 1943) V, 832]. La Vulgata latina había traducido «Si non credideritis, non permanebitis».

tampoco puede haber tomado directamente la versión griega de los LXX, puesto que él conocía sólo superficialmente el griego. Por otra parte, el mismo Agustín reelaboró dicho texto en los siguientes términos: «*intellectus merces est fidei*»¹⁴. Y en *De Trinitate* lo expresa con la elegancia clásica que le es típica: “*Fides quaerit, intellectus invenit*”¹⁵, que anticipa el slogan que hizo famoso Anselmo de Aosta: *fides quaerens intellectum*.

2) La verdad. En consonancia con Platón, acepta que la verdad es eterna e inmutable y, por tanto, no puede ser la experiencia la que nos la proporcione, porque el conocimiento sensible es particular y contingente. La persona la descubre en sí misma, en su alma, en la conciencia, y el único ser que se la pudo haber transmitido es Dios, eterno e inmutable. Se trata de una verdad irradiada por Dios en un acto de iluminación por el cual transmite las ideas de su propia mente a la mente humana. Ahí, en la interioridad, es donde hay que buscarla, no fuera, en las cosas. Al respecto escribe: “*Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*”¹⁶.

A partir de la filosofía de Agustín, se podría describir el proceso del conocimiento en los siguientes pasos: 1º) sensación, 2º) juicio de la razón, 3º) empleo de criterios inmutables y necesarios, 4º) que proceden de las ideas arquetípicas¹⁷ y eternamente existentes en la mente de Dios, 5º) por **iluminación**. Esta doctrina realiza una transformación de la teoría pitagórica y platónica de la reminiscencia (*ἀναλαμβάνειν... ἐπιστήμην*) y de la participación (*μέθεξις*), sólo que ahora se hace intervenir a Dios en este proceso epistemológico de la verdad. Es decir, Agustín asume el neoplatonismo impulsado por Filón de Alejandría y Orígenes, quienes ya habían incardinado las ideas platónicas en el contexto de la mente de Dios. La doctrina de la iluminación implica ciertos rasgos de pasividad porque sólo puede comprender quien es iluminado. Y, por otra parte, sólo la mente, que es lo más elevado del alma, puede conocer las ideas por iluminación.

La pasividad de la iluminación no hace superflua la actividad la sensación. Sin embargo, el valor necesario y eterno de la verdad no tiene su base en lo sensible, sino en las ideas procedentes de la mente divina que iluminan la mente humana. Respecto a la teoría de la iluminación, es posible que Agustín se valiera de la noción bíblica de Dios como luz, o también indirectamente de la noción platónica de la idea de bien, que a manera de sol hace visibles todas las demás verdades. Sea como fuere, en el siglo XIII, Tomás de Aquino retomará la idea de la iluminación dentro de la teoría de la abstracción: como iluminación del *intellectus agens*, indicando que se trata de la luz natural de la razón.

Además, hay que reconocer que Agustín se adelantó a la intuición cartesiana del «*cogito, ergo sum*» con su célebre planteamiento de la relación entre el error y la existencia,

¹⁴ «El intelecto es el premio de la fe».

¹⁵ «La fe busca, el intelecto encuentra».

¹⁶ Id., *De vera religione*, lib. I, XXXIX, 72 [trad. cast. de CAPANAGA, Victorino, *Obras de San Agustín: de la verdadera religión* (BAC, Madrid 1948) IV, 158]. [=“No ansíes buscar fuera; regresa a ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad”]. La traducción es mía.

¹⁷ Agustín les llama «*rationes, ideae, species aeternae*».

expresado en los siguientes términos: “Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor”¹⁸. Por otra parte, también hay que criticar el realismo exagerado de su propuesta epistemológica. En un inciso posterior se harán algunas precisiones en torno a esta doctrina agustiniana.

3) Existencia de Dios. La cuestión de Dios y del alma son los dos focos de interés de la filosofía agustiniana. En efecto, en los Soliloquios, Agustín escribe en forma de diálogo interno entre él mismo y la razón: “A.— Deum et animam scire cupio.

R.— Nihilne plus?
A.— Nihil omnino.”¹⁹

Agustín es consciente de la enorme dificultad que implica su anhelo, especialmente en la cuestión que corresponde al conocimiento de Dios, por eso escribe: “Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. [...] Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti”²⁰. Y en otro pasaje sintetiza lacónicamente la frase con el siguiente aforismo: “Si enim comprehendis, non est Deus”²¹.

Teniendo en cuenta estos preliminares que limitan cualquier intento de comprobación del misterio, Agustín busca alguna mostración razonable de la existencia de Dios mediante una prueba *noológica* en los siguientes términos: la persona descubre en su interioridad algunas verdades eternas o ideas trascendentes. Por su parte, los sentidos sólo nos pueden proporcionar un conocimiento imperfecto y contingente. Por ello, si conocemos algunas verdades perennes es porque tiene que haber alguien que las irradió en nuestra interioridad por iluminación. Ése alguien es Dios y, por lo tanto, Dios existe.

El esquema de esta argumentación a priori es el siguiente: 1º va de la exterioridad a la interioridad humana donde encuentra algunas verdades trascendentes, 2º y luego va desde allí hasta el Origen de toda verdad que es precisamente Dios. Hay que decir, de modo crítico, que esta prueba presupone lo que hay que probar.

¹⁸ Id., *De civitate Dei*, lib. XI, cap. 26. Texto procedente de una excelente página de autores latinos www.thelatinlibrary.com/augustine/civ11.html. [=“En efecto, si yerro, existo. Pues quien no existe, ciertamente tampoco puede errar; es más, si yerro, por esto {mismo} existo]. La traducción es mía.

¹⁹ Id., *Soliloquia*, lib. I, cap. 2,7 [trad. cast. de CAPANAGA, Victorino, *Obras de San Agustín: Soliloquios* (BAC, Madrid 1946) I, 484]. [= “A.— A Dios y el alma anhelo conocer.

R.— ¿Nada más?
A.— Absolutamente nada más”]. La traducción es mía.

²⁰ Id., *Sermo LII*, 16 [trad. cast. de FUEYO, Amador del, *Obras de San Agustín: Sermones* (BAC, Madrid 1950) VII, 64]. [=“En efecto, si lo que quieres decir, lo comprehendiste, no es Dios; si pudiste comprenderlo, comprendiste algo muy distinto a Dios. En consecuencia, si lo comprehendiste, no es Él; y efectivamente, si no lo comprendes, es Él”]. La traducción es mía.

²¹ Id., *Sermo CXVII*, 3,5 [en MIGNE, J.P., ed., *Patrologiae cursus completus* (Migne, París 1841) columna 663]. Cfr. también el texto latino en www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm. Se puede consultar la *Opera omnia* ahí mismo. [=“En efecto, si lo comprehendes, no es Dios”]. La trad. es mía.

Otras pruebas similares, pero de carácter a posteriori, se valen de los siguientes recursos: a) los rasgos de perfección de las criaturas nos hacen ascender hasta su artífice; b) los diversos grados del bien nos llevan a un primero y supremo bien; c) el consenso universal acerca de que Dios es el creador del mundo, aunque se opongan algunos hombres cuya naturaleza está corrompida completamente; d) el amor como procedente de Dios nos hace reconocer que los tres atributos de Dios son ser, verdad y bien amados que hacen gozar interiormente y nos colman de felicidad.

En este contexto doctrinal es donde habría que descubrir el hondo significado de aquellas frases que han persuadido a muchos a lo largo de toda la historia de la filosofía, tanto por su sentido espiritual y vivencial, como por su elevadísima calidad literaria: “tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”²². Los suspiros de su alma enamorada se expresan al principio de las *Confesiones* con este cándido consuelo: “quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te”²³. Y acariciando el misticismo estalla su corazón melancólico y cautivo: “sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam, [...] tecum eras, et tecum non eram”²⁴.

Conviene, además, indicar que los conceptos filosóficos, que Agustín aporta para precisar algunas cuestiones dogmáticas acerca del misterio cristiano del Dios Trinitario, son especialmente: a) «la distinción de las Personas basándose en el concepto de relación» que no es accidental, sino subsistente porque no es mudable; b) y el reflejo trinitario en la experiencia creatural de nuestra interioridad.

El itinerario agustiniano del alma hacia Dios es heredero del camino dialéctico de Platón hacia la suprema idea del Bien. Buenaventura retomará esta perspectiva en su *Itinerario de la mente hacia Dios*.

4) **El ser humano.** La pregunta principal de la filosofía agustiniana no se dirige al cosmos sino al hombre para meditar quiénes somos, y con mayor precisión, quién soy yo como individuo único «hic et nunc». Así pues, mi yo se convierte en un problema para mí mismo. Con cuánta razón se ha dicho, que Agustín es un precursor del existencialismo del siglo XX. Sin embargo, la postura de Agustín se orienta más por el rumbo de una metafísica de la interioridad espiritual como experiencia vivencial, sin los rasgos dramáticos que son típicos del existencialismo. En ese nuevo estilo literario redactó sus *Confesiones* y los *Soliloquios*, distanciándose del intelectualismo de la filosofía griega.

²² La traducción es mía. Id., *Confessionum*, lib. III, cap. 6,11. Texto tomado de la página de autores latinos: www.thelatinlibrary.com/augustine/conf3.html. [=“Efectivamente, Tú eras más entrañable que mi intimidad y superior a lo supremo de mí”].

²³ Ibid., lib. I, cap. 1,1. El texto procede de www.thelatinlibrary.com/augustine/conf1.html. [=“Porque nos hiciste para Ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descansen en ti”]. La traducción es mía.

²⁴ Ibid., lib X, cap. 27,38. El texto procede de www.thelatinlibrary.com/augustine/conf10.html. [=“¡Tarde te amé, oh belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que estabas dentro y yo fuera, y ahí te buscaba, [...] conmigo estabas, incluso aun cuando yo no estaba contigo”]. La traducción es mía.

Ciertamente hay que reconocer que el trasfondo conceptual del pensamiento agustiniano es filo/helénico, porque a través del neoplatonismo asumió el dualismo antropológico de Platón según el cual el ser humano está constituido por dos substancias, material y espiritual, denominadas cuerpo y alma, y unidas accidentalmente. En el alma distingue entre: a) la razón inferior, que proporciona un conocimiento científico de las cosas propias del mundo físico; b) y la razón superior, que conoce las ideas gracias a la iluminación divina. Sus consideraciones acerca de la inmaterialidad e inmortalidad del alma también son una herencia platónica recibida por medio del neoplatonismo.

Sin embargo, la nueva forma de expresarlo está transfigurada por la cosmovisión cristiana. En efecto, la novedad consiste en que, para Agustín, en la interioridad humana se refleja la imagen trinitaria de Dios. Un ejemplo de ello es la relación entre «existir, saber y amar» que son aspectos distintos de la experiencia de nuestra interioridad.

Agustín se distancia del intelectualismo griego que afirmaba ingenuamente como Sócrates «el saber lleva a buscar el bien». Más bien, para Agustín, bueno es quien ama lo debe. Su postura al respecto podría resumir así: «haz lo que quieras, queriendo lo que debes». Así pues, la esencia del hombre es el amor, y de éste se pueden distinguir dos tipos: *charitas* y *cupiditas*. *Frui* y *uti* son los criterios para distinguir el uno del otro porque se pueden querer (*cupiditas*) las cosas, pero sólo como medio útil (*uti*) para disfrutar el gozo (*frui*) de la *charitas*, teniendo siempre a Dios como fin. De acuerdo con estos criterios existe un *ordo amoris* que consiste en amar las cosas, a sí mismo, a los demás y a Dios según la jerarquía de dignidad ontológica que les es propia.

El amor, además, es la clave para el conocimiento de la verdad porque ésta se muestra a quien le ama. Y es el mismo amor lo que le concede peso y valor a nuestra vida. Por esta razón Agustín escribe: “pondus meum amor meus”²⁵.

5) La voluntad y el bien. En contraste con el intelectualismo moral de los griegos, Agustín enfatiza la importancia de la voluntad que va en búsqueda del bien por medio del querer. Gracias a ello, supera la ingenuidad socrática, según la cual basta conocer el bien para desearlo y realizarlo. En contrapartida, Agustín reconoce que intelecto y voluntad son distintas. Así pues, la razón conoce y la voluntad elige, e incluso lo puede hacer de modo irracional y contra la razón, a tal punto que puede rebelarse contra Dios –o como él mismo le llama: *aversio a Deo*– para ir en búsqueda de la creatura –*conversio ad creaturam*–. Por ello, reconoce la debilidad de la voluntad afectada por el pecado original. Esto hace que la gracia sea necesaria para sostenerse en el bien y llegar a Dios. Ésta es una cuestión teológica, acerca de la cual escribió combatiendo el pelagianismo.

Agustín también escribió acerca de la ley eterna considerada como ley natural o como ley moral. Estas consideraciones provienen de la influencia estoica recibida a través de Cicerón. Este principio de moralidad también es considerado como la idea de bien

²⁵ Ibid., lib. XIII, cap. 9,10 www.thelatinlibrary.com/augustine/conf9.html. [=“Mi amor es mi valor”].

subsistente en la mente divina. De esta manera, la sabiduría de Dios –que es participada²⁶ a las criaturas– se convierte en el último principio de moralidad. En otras palabras, la autonomía moral es una doctrina que aún no es explícita en Agustín.

No obstante, la libertad de la voluntad es defendida con toda claridad. Para Agustín, la voluntad libre es inseparable del amor que le anima. Es más, el amor es el alma de vida moral que persigue como meta la felicidad que consiste en la plenitud del gozo (*frui*) de la paz en el amor, entendido como *caritas*. Teniendo esta meta última, el supremo principio de la moralidad se resume en la célebre expresión agustiniana: “Ama, et fac quod vis”²⁷. Para evitar cualquier interpretación superficial de la intención del autor, se puede apelar a un texto que complementa el sentido de la doctrina de este pensador cristiano: “dilige, non potest fieri nisi bene facias”²⁸. En breve: «haz lo que quieras, queriendo lo que debes».

Con esta lógica del amor, Agustín se ha anticipado a una serie de conceptos modernos; por ejemplo, la lógica del corazón en Pascal, el concepto del recto amor en Brentano y el a priori del valor en Scheler.

6) El mundo creado. La doctrina de la creación es de origen religioso, no una propuesta filosófica. Agustín reflexiona filosóficamente acerca de la fe cristiana que asiente ante un Dios creador. En efecto, asegura que la creación ha sido *ex nihilo*, es decir, no de la substancia propia de Dios ni a partir de algo preexistente exterior a Dios, al modo de una materia informe o un caos primordial, sino totalmente de la nada. La fórmula que después concentrará esta doctrina será la siguiente: «*ex nihilo sui et subjecti*». El Hijo procede de la substancia del Padre, pero es increado. En cambio, el mundo es creado pero no procede de la substancia divina ni de ninguna otra externa a Dios. Por tanto, se trata de una creación entendida en sentido estricto a partir de la nada absoluta. En sentido estricto es inútil hablar acerca de un «antes de la creación» porque el tiempo es creado simultáneamente con el mundo, igual que el movimiento. Así pues, si no había tiempo, es impropio hablar de «antes».

Por otra parte, las ideas platónicas, incardinadas por Filón y Orígenes en la mente de Dios, son consideradas por Agustín como arquetipos o modelos eternos e inmutables, gracias a los cuales Dios ha creado todo. Esta doctrina la enseña Agustín en el siguiente texto:

“Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente Creatoris? [...], neque in divina mente quidquam nisi aeternum

²⁶ En el trasfondo se alcanza a vislumbrar la μέθεξις (=participación) platónica y la περίλαμψις (emanación) plotiniana.

²⁷ Id., *In epistolam Ioannis ad parthos tractatus decem*, homilia 7,8. Hay un texto italiano de estas homilías íntegras en www.augustinus.it/italiano/commento_lsg/index2.htm. [=“Ama, y haz lo que quieras”]. «Ama» se puede interpretar como acción de la *caritas*, en cambio «vis» como tendencia de la *cupiditas*. Así pues, ésta se encuentra subordinada y orientada por aquélla.

²⁸ Ibid., homilia 10,7. Cfr., el texto italiano en www.augustinus.it/italiano/commento_lsg/index2.htm. [=“Ama, no puedes hacerlo si no obras bien”].

atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat ideas
Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi
atque incommutabiles manent”²⁹.

A partir de esta doctrina, Agustín será justamente criticado, desde el punto de vista epistemológico, por suponer un realismo exagerado al estilo platónico, es decir, por considerar que la realidad verdadera –o como el mismo le llama «las ideas no sólo existen, sino que son las mismas verdades»– es la que corresponde a las ideas en la mente divina.

Según Agustín, en correspondencia con dichas ideas arquetípicas, Dios realizó la creación *ex nihilo* creando toda la materia en general y todas sus posibilidades, de modo que éstas, a lo largo de un proceso evolutivo, fueran actualizándose en cada ente singular.

Cuando Agustín se pregunta acerca del origen del mal responde a esta cuestión con una postura plotiniana: el mal no es ser, sino carencia o privación de bien. Con este fin distingue tres enfoques: metafísico, moral y físico. a) Desde el punto de vista metafísico el mal no es ser ni ente, es simple privación o ausencia de bien ontológico, es decir, nada. b) Desde una perspectiva moral el mal es el pecado imputable a la libertad y responsabilidad humanas. Esta voluntad debilitada no es la causa eficiente del mal moral, sino su causa deficiente. El mal moral es, pues, una *aversio a Deo* y una *conversio ad creaturam*. La libertad es un bien recibido de Dios, el mal consiste en el uso equivocado de ese gran bien. c) Finalmente, desde un enfoque físico, los males naturales como la enfermedad y el dolor son consecuencia del pecado original y del mal moral.

7) Concepción de la historia. Agustín reflexiona sobre el sentido de la historia desde una perspectiva cristiana. La describe, metafóricamente, como una lucha entre dos ciudades, la del Bien y la del Mal, la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, que expresan el sentido moral de la conducta humana: para unos, la felicidad se encuentra entre las criaturas; para los otros, reside en el amor a Dios. El conjunto de los hombres que viven para Dios constituye la ciudad celestial. Agustín entiende la historia como una línea continua que parte de la creación y se despliega hasta el fin del mundo consumado en el juicio final con la resurrección.

Pero, mientras tanto, ¿qué significado tiene el tiempo? Agustín descubre que el tiempo implica un pasado, un presente y un futuro. El pasado ya no existe, el futuro todavía no es y el presente se desvanece en instantes fragmentarios, es decir, es un continuo dejar de ser. Agustín apenas logra planear ligeramente sobre el terreno arenoso del tiempo cuantitativo,

²⁹ Id., *De diversis quaestionibus octiginta tribus*, 46, 2, en **AGUSTÍN DE HIPONA, Santo, *De vera religione***, lib. II. La cita corresponde a la famosa cuestión *De ideis*. El texto ha sido tomado de la página www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/ottantatre_questioni_libro.htm#Q_001_046_001. [=“Así pues, {las criaturas} una por una han sido creadas con sus propias razones. Ahora bien, ¿dónde deben ser deliberadas estas razones sino en la misma mente del Creador? {...}, y no puede haber en la mente divina ninguna cosa si no {es} eterna y también incommutable, y además Platón llamó ideas a estas razones fundamentales de las cosas; las ideas no sólo existen, sino que son las mismas verdades, porque son eternas y del mismo modo también permanecen incommutables”]. La traducción es mía.

cronométrico o cósmico; especialmente cuando habla de memoria pasada, intuición presente y espera futura. Agustín le llama respectivamente «*memoria, contuitus, exspectatio*³⁰», es decir, memoria, atención y expectativa. Con ello logra dar un pequeño paso hacia el continente del tiempo cualitativo o antropológicamente vivenciado como temporeidad existencial. Así pues, pone la simiente en el surco para que en el siglo XX Henri Bergson la haga crecer y Martin Heidegger la haga fructificar.

8) **Retractationes.** Se trata de una pequeña obra del senil Agustín escrita entre los años 426 y 427. Esta obra arquetípica representa la madurez intelectual del pensamiento agustiniano. El autor vuelve a tratar algunos asuntos desarrollados en sus anteriores escritos corrigiendo aquello que ahora podría parecer superficial. En efecto, corresponde a un proyecto que Agustín había venido elaborando para reconsiderar sus opúsculos, libros cartas y tratados. El mismo Agustín, reconoce que no tendría sentido su propia desaprobación si en su momento hubiera escrito lo debido. Y más adelante asegura: “quia de tam multis disputationibus meis sine dubio multa colligi possunt, quae si non falsa, at certe videantur sive etiam convincantur non necesaria”³¹. Así pues, Agustín se siente conmovido porque debe rendir cuentas ante Dios de todas aquellas palabras ociosas que haya expresado, especialmente porque quien incide en la locuacidad también cae en la falsedad. En otras palabras, parece que el mejor crítico de Agustín es Aurelio, el *augusto sol áureo*.

* En el año 476 llega convencionalmente a su fin el Imperio Romano de Occidente, suceso protagonizado por Odoacro, quien venció y depuso a Rómulo Augústulo.

1.4 Boecio: siglo V-VI (480-525)

1.4.1 Vida

Anicio Manlio Torquato Severino Boecio nació en Roma en 480 ca. Estudió en Roma, Atenas y Alejandría. Su esposa, Rusticana, era hija de Símaco. Sus familias descendían de la antigua nobleza romana, por lo que Boecio y Símaco llegarán a contarse entre los más acreditados senadores romanos y cónsules; e, incluso, los dos hijos de Boecio serán distinguidos con el título de nobleza consular. En el 523 fue nombrado *Magister officiorum* en la corte de Teodorico. Se esforzó en lograr el acuerdo y unidad entre romanos y godos, pero fracasó. Boecio defendió al senador Albino, acusado de traición. A raíz de esta circunstancia, se formuló la misma acusación contra Boecio. Ello, su catolicismo, y su amistad con el papa Juan I –que estaba más unido al Emperador oriental que a Teodorico–,

³⁰ Cfr., Id., *Confessionum*, lib. XII, cap. 20,26, en www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm.

³¹ Id., *Retractationes*, prol. 3. Texto latino tomado de www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm. [=“Porque de tantas controversias más sin duda se pueden acopiar muchas, que si bien no {son} falsas, por lo menos ciertamente se ven {=parecen} o también se demuestran {como} no necesaria{s}”]. La traducción es mía.

desencadenaron su proceso judicial. Su brillante carrera atrajo la envidia y la traición. Se le acusó de conspiración política contra Teodorico, rey godo, y de magia, por parte de algunos miembros del partido filogótico. Fue destituido, puesto en prisión y ejecutado en el año 525, sin ser oído siquiera. Su proceso no fue un caso de venganza personal sino un ejemplo de lo que solía suceder en aquel tiempo. Mientras estuvo preso compuso la *Consolatio Philosophiae*, su obra de madurez y su testamento espiritual ante las injusticias de la vida. En la tradición de las diócesis de la Alta Italia Boecio fue considerado y venerado como mártir. León XIII aprobó su culto para la región de Pavía el 25 de diciembre de 1883.

Boecio fue traductor y comentador, especialmente de las *Iságogas* de Porfirio, las *Categorías* y *Acerca de la interpretación* de Aristóteles. También comentó los *Tópicos* de Cicerón, el *Órganon* de Aristóteles, de quien tradujo además los *Analíticos primeros y segundos*, los *Tópicos* y los *Razonamientos Sofísticos*, obras que se convertirán en la única fuente para el conocimiento de la lógica aristotélica hasta el siglo XIII, es decir, hasta que se traduzca el resto del *Corpus* aristotélico. La interpretación boeciana del pensamiento aristotélico tiende a ser platonizante. Su obra será muy comentada por los pensadores medievales.

La herencia lógica transmitida por Boecio es el eslabón, primero perdido y después encontrado, entre la antigüedad greco-romana y la Edad Media, sobre todo en lo que se refiere a las proposiciones categóricas. Precisamente a esto y a su reflexión filosófico-teológica se debe que haya sido considerado el último de los romanos y el primero de los escolásticos.

1.4.2 Obras

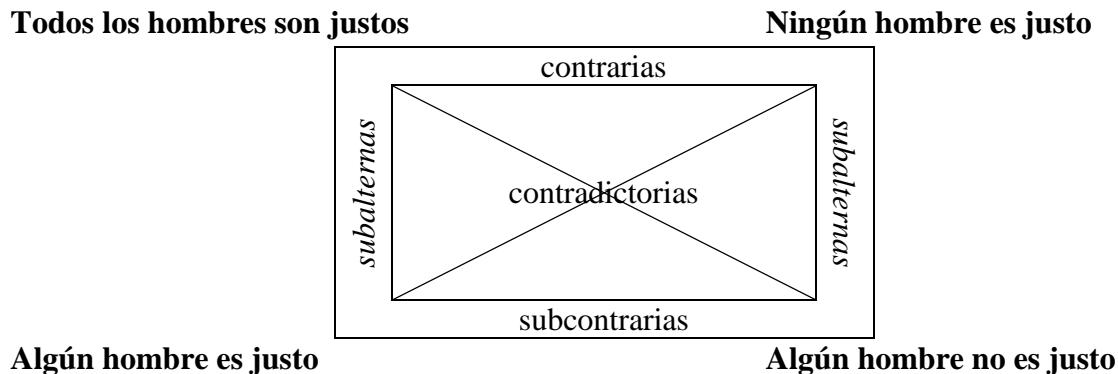
Obras filosóficas: *La consolación de la Filosofía* o *El consuelo de Filosofía*, *Introducción al silogismo categórico*, *Acerca del silogismo hipotético*, *Acerca de la negación*, *Instrucción sobre aritmética*, *Instrucción sobre música*. Además de otros escritos filosóficos, también nos legó algunas obras teológicas, acerca de las cuales existen pocas dudas sobre su autenticidad. Por ejemplo: *Acerca de la Santa Trinidad*, *Si la substancia divina se predica del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ¿De qué modo las substancias en cuanto que existen, son buenas?*, *Libro contra Eutiques y Nestorio* conocido como *Libro acerca de la persona y las dos naturalezas*. De éste libro procede su célebre definición de «persona».

1.4.3 Doctrina

1) **La «logica vetus».** La antigua lógica estaba constituida por las *Iságogas* de Porfirio, las *Categorías* y el *Acerca de la Interpretación* de Aristóteles, y por el conjunto de *Comentarios* lógicos de Boecio. De entre todos estos comentarios, el legado más significativo de Boecio para la lógica medieval está constituido por sus aportes al cuadro

lógico de las proposiciones categóricas, es decir aquellas cuya fórmula lógica es la siguiente: « $s = p$ »; distintas a las proposiciones hipotéticas, cuya fórmula lógica es « $p \rightarrow q$ ».

Ya Aristóteles había presentado en el breve escrito *Acerca de la Interpretación* la mayor parte de las relaciones de contraposición entre los juicios categóricos; por ejemplo: la contrariedad, la contradicción y la subcontrariedad. Apuleyo ordenó estas contraposiciones en un cuadrante. Sin embargo, a Boecio le había reservado la historia el privilegio de agregar las relaciones de subalternancia. Así pues, las relaciones de contraposición vigentes para Boecio son las siguientes:



Sobre este cuadrante reflexionarán los filósofos medievales agregando respectivamente las letras A-E e I-O, precisando algunas tablas de verdad y especificando algunos tipos de inferencia.

Boecio, además, investigó las proposiciones hipotéticas y los silogismos hipotéticos. Sin embargo, hay que admitir que en cuestiones de lógica es más refinado que original. Sus contribuciones lógicas son escasas. Su importancia reside, más bien, en haber sido el transmisor de la lógica antigua al Medioevo.

2) **Lo universal y lo singular.** Boecio se anticipa al problema medieval de los universales con una actitud semi/aristotélica y platonizante, especialmente cuando considera que lo universal es la idea correspondiente a la esencia de lo real, que es singular. Para hablar de lo universal Boecio utiliza los siguientes términos: forma, imagen mental (*species intelligibilis*), naturaleza incorpórea. Lo real es propiamente singular y cronológicamente prioritario en el proceso cognoscitivo; sin embargo, Boecio asegura que las formas universales no se abstraen de las cosas singulares, sino que nuestro espíritu recuerda formas aprióricas y que la percepción sensible no tiene otra función que despertar aquel recuerdo, en el mismo sentido de la reminiscencia platónica.

3) **El consuelo de «Filosofía».** La figura femenina de la «Filosofía» consuela a Boecio mientras sufre indefenso e injustamente en la cárcel. La forma de abordar esta situación trágica influirá significativamente en la mentalidad medieval. La pregunta que podría

condensar el sufrimiento de Boecio es ésta: ¿Por qué les va tan mal a los buenos? Según Filosofía, la felicidad y el bien no se encuentran en los honores, la gloria, las riquezas, los placeres o el poder. Al respecto escribe Boecio: “pecuniamne congregare conaberis? 3. sed eripies habenti. dignitatibus fulgere uelis? danti supplicabis [...]. potentiamne desideras? 4. subiectorum insidiis obnoxius periculis subiacebis”³².

Por tanto, la felicidad total no se encuentra entre los bienes terrenales. Sino que se encuentra sólo en Dios, por esta razón Boecio escribe: “ueram igitur beatitudinem in summo deo sitam esse necesse est”³³. Y reitera: “quare ipsam necesse est summam esse beatitudinem quae sit summa diuinitas”³⁴.

4) Dios es la unidad, el bien e «*ipsum esse*». El Dios de la filosofía boeciana es un Dios personal. Es idéntico con el bien y con la unidad. Dios es *ipsum esse*. La idea de Dios coincide con su existencia real. Para Boecio, como para Platón y Plotino, no tiene sentido hablar de la no existencia real de la idea, por ello, la idea es la misma realidad. Dios es también el bien superlativo, “quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens”³⁵. Y no sólo eso. Además, Boecio asevera: “atqui et beatitudinem et deum summum bonum esse collegimus: quare ipsam necesse est summam esse beatitudinem quae sit summa diuinitas”³⁶. Esta expresión se hizo celebre en la posteridad. Por otra parte, la voluntad de Dios hace, precisamente, que el ente sea ente y que también sea bueno. Nada sería bueno simplemente por proceder de Dios sino porque procede voluntariamente de él. De esta manera queda subsanada la posibilidad del panteísmo impersonal que podría derivarse de las emanaciones plotinianas.

Por otra parte, Dios es eterno. La noción de tiempo no se le puede aplicar con propiedad. Por el contrario, su vida eterna es un ahora único y simultáneo sin sucesión temporal. En este contexto se ha hecho célebre la definición de Boecio acerca de la eternidad asentada en el libro V de la *Consolación de la Filosofía*: “aeternitas igitur est interminabilis uitae tota

³² BOECIO, Anicio Manlio, *Consolatio philosophiae*, lib. III, prose 3P8, 2-4. El texto fue tomado de www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0121&layout=&loc=3.P8. [=“Acaso te esforzarás en acopiar riqueza? Pero {la} arrebatarás al poseedor. ¿Quieres lucirte con puestos? Suplicarás a quien {los} da [...]. ¿Acaso ansías el poder? Estarás acechado por los peligros {y} sometido por las insidias de los subordinados”]. La traducción es mía.

³³ Ibid., lib. III, prose 3P10, 10. El texto latino procede de www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0121&layout=&loc=3.P10. [=“Por consiguiente, en el Dios supremo debe residir necesariamente la verdadera felicidad”]. La traducción es mía.

³⁴ Ibid., lib. III, prose 3P10, 20. El texto procede de la misma página web. [=“Por lo cual, debe ser necesario que la suprema divinidad sea {también} la misma suprema felicidad”]. La traducción es mía.

³⁵ Ibid., lib. III, prose 3P2, 3. El texto procede de la página www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0121&layout=&loc=3.P2. [=“Quien es, sin duda, el supremo de todos los bienes {que} contiene dentro de sí juntos todos los bienes”]. La traducción es mía.

³⁶ Ibid., lib. III, prose 3P10, 20. Texto tomado de la página www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0121&layout=&loc=3.P10. [=“Y en estas condiciones, discurremos {que} Dios debe ser la felicidad y el bien supremo; por lo cual debe ser necesario que la divinidad suprema sea la misma felicidad suprema”]. La traducción es mía.

simul et perfecta possessio”³⁷. En este sentido, lo eterno es un atributo exclusivamente divino, aunque en un sentido diverso se pueda hablar de lo perpetuo respecto al mundo. Sin embargo, éste calificativo implica un flujo ilimitado de tiempo, mientras que la eternidad excluye toda connotación temporal en sentido estricto.

Según Boecio, Dios es distinto de las criaturas en cuanto que en éstas «*diversum est esse et id quod est*», en cambio, en Dios el «*esse*» y el «*id quod est*» son lo mismo. Aunque parece que esta fórmula no plantea el problema posterior de la distinción entre esencia y existencia (sino entre el principio del ser y la sustancia), sin embargo, este texto, junto con posteriores elucubraciones (p. ej., de Avicena), dará lugar al famoso problema medieval de la esencia y existencia.

5) La libertad y el problema del mal. Boecio admite la existencia de un plan eterno procedente de la providencia divina. ¿Cómo concilia este presupuesto con la libertad humana? Lo hace distinguiendo un doble ámbito: el de los entes irracionales y el de los racionales. El primero está gobernado por el determinismo. En cambio, en el segundo, el plan eterno opera sólo como norma ideal que puede ser contrariada por la libertad o *liberum arbitrium*, que no es la simple voluntad, sino el juicio de la voluntad de los entes racionales. En este caso, la libertad existe aun cuando Dios tenga un conocimiento exhaustivo, porque en su eternidad tiene una visión intuitiva y simultánea, sin connotaciones de un antes o un después. Dios conoce todo en un eterno presente sin sucesión de instantes. A este modo de conocer se le llama providencia, no pre-videncia. Por tanto, su conocimiento no predestina al hombre ni anula la libertad de éste; es decir, que la providencia divina y la libertad humana son conciliables.

A partir de lo anterior cabría preguntar: ¿Si existe plan divino y providente, entonces por qué ha aparecido el mal en el mundo? Boecio asegura que el poder de los malos es sólo aparente porque en realidad los virtuosos son más fuertes. Todo está ordenado en el plan divino; sin embargo, es un plan complejo y la escasa comprensión que tenemos acerca de él podría hacernos dudar de su presencia. No obstante, el poder divino siempre puede sacar bienes de los mismos males. Obviamente, hay que indicarle a Boecio que su propuesta es sólo una solución aparente a un problema dolorosamente real.

La libertad y la responsabilidad individual no quedan anuladas por la presencia del mal. El hombre sigue siendo igualmente responsable y libre ante Dios. La importancia del hombre en cuanto individuo queda enfatizada en su célebre definición de persona asentada en su célebre *Libro acerca de la persona y las dos naturalezas*: «*persona est rationalis naturae individua substantia*»³⁸.

³⁷ Ibid., lib. V, prose 5P6, 4. El texto procede de la página www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0121&layout=&loc=5.P6. [=“Por consiguiente, la eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de la vida interminable”]. La traducción es mía.

³⁸ «La persona es una substancia individual de naturaleza racional».

6) **Razón y fe.** La distinción entre fe y razón favorecida por Boecio afianzará la autonomía de la filosofía en la posteridad medieval sobre todo a raíz de la influyente autoridad de este filósofo. Fue un precursor de la teología medieval ya que abiertamente se sirve de la filosofía para penetrar inteligentemente las verdades de la fe enseñadas por la Iglesia. En la dedicatoria del libro *Acerca de Trinidad* se encuentra una expresión que se augura el postremo *credo ut intellegam*. Dicha expresión es ésta: «*fidem si potes rationemque coniunge»*³⁹.

- ✓ Boecio se impuso la tarea de hacer familiares a su época las obras de Platón y Aristóteles. Se le debe la transmisión de un considerable número de conceptos y teorías platónicas. Así pues, platónicos son sus nociones de Dios, de la felicidad, de la participación y su peculiar interpretación del universal.
- ✓ Aunque, en muchos puntos, Boecio sigue a Aristóteles, sin embargo, en los momentos cruciales de su metafísica suele platonizar. Abre al miedoevo la posibilidad de una síntesis entre Aristóteles, Platón y Agustín. Boecio es un aristotélico, pero cuando suscribe la metafísica en forma aristotélica, lo hace sólo porque en el fondo platoniza. Uno de sus grandes méritos es haber preparado una síntesis aristo/platónica antes del Medioevo, aunque ésta sea aún prematura.

Flavio Magno Aurelio Casiodoro, un contemporáneo, amigo y discípulo de Boecio, –nacido en Squillace, Calabria, entre el 480 y 490–, influyó en la organización de los estudios de las posteriores escuelas medievales, sobre todo por la distinción que hace entre las artes liberales del *trivium* y las del *quadrivium*. Forman parte del primer grupo la gramática, dialéctica o filosofía y retórica. En cambio, el *quadrivium* está integrado por la aritmética, geometría, astronomía y música. Esta distinción ya había sido planteada por Marciano de Capela en el mismo siglo V. Sin embargo, Casiodoro propone su estudio como introducción a la teología, integradas todas estas disciplinas en el plan de estudios para los clérigos.

1.5 Dionisio Areopagita: siglo VI

1.5.1 Vida

A finales del siglo V y en los umbrales del VI aparece la figura enigmática de Dionisio entre la patrística griega, un personaje envuelto en el velo de la pseudonimia. Según He 17,34 –aun teniendo en cuenta el fracaso paulino en Atenas–, «sin embargo, algunos hombres, se le unieron y creyeron, entre los cuales [estaba] también Dionisio el

³⁹ «Si puedes, une [=conjuga] fe y razón».

Areopagita»⁴⁰. Por supuesto que no se trata de la misma persona. Entre ambos hay al menos cinco siglos de distancia. No obstante, muchos los identificaron, y en gran parte su autoridad e influencia en el Medioevo se debió a este error común. Incluso cabría la hipótesis de un *Corpus areopagiticum* o *Corpus dionysianum*, más que de un autor específicamente individual. Los escritos reflejan un influjo procedente directamente de Proclo, y sólo secundariamente de Platón y Damascio, un filósofo neoplatónico que vivió entre el 480 y la primera mitad del siglo VI d.C. La influencia de los escritos de Dionisio atravesía toda la Edad Media desde Juan Scoto Eriúgena hasta Alberto Magno y Tomás de Aquino, e incluso es patente en Robert de Grossetête, Rogerio Bacon, Eckhart, Ramón Llull, Suso y Nicolás de Cusa. Dionisio representa un caso único de un personaje de primerísimo orden y de influencia incalculable que ocultó su personalidad y ejerció su influencia gracias a su ocultamiento⁴¹.

1.5.2 Obras

Obras: *Jerarquía celeste*, *Jerarquía eclesiástica*, *Nombres divinos* (o mejor dicho *Atributos divinos*), *Teología mística* y *Cartas* (once en total). Dado que algunas de sus obras se perdieron, se ha intentado reconstruir el corpus completo a raíz de los mismos comentarios de Dionisio, porque tiene la cualidad de recapitular siempre lo que ha escrito. Así pues, el esquema hipotético de su obra escrita es el siguiente:

- Dios en sí:
 - Teología mística*
 - Cartas 1-5*
- Dios participado:
 - Nombres divinos* (inteligibles y simbólicos)⁴²
 - Doctrina de la providencia
 - Cartas 4-5 y otras* (la encarnación)
- Mundo: *Jerarquía celeste* (los ángeles)
- Jerarquía eclesiástica* (la Iglesia)
- Acerca del alma

* Las obras existentes están en cursiva.

1.5.3 Doctrina

1) **Teología apofática:** Para Dionisio todo es conforme al gran proceso del ser que fluye a partir de la permanencia (*μονή* o reposo) y se despliega (*πρόοδος* o procesión catafática)

⁴⁰ “τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ Διονύσιος [ό]’ Αρεοπαγίτης”.

⁴¹ Cfr. **BALTHASAR, Hans von**, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, (Johannes Verlag, Einsiedeln 1961) [tr. cast. de **SAURA, Emilio, et al.**, *Gloria: una estética teológica*, (Encuentro, Madrid 1985) V, 593].

⁴² Hay una antología en castellano de esta obra en www.geocities.com/antologia_hermetica/023.htm.

en y por medio de lo múltiple, y al final retorna ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\eta$ o retorno apofático) en sí mismo. En este nivel es donde tiene sentido hablar de la teología apofática de Dionisio, que consiste más en una adoración admirativa de la belleza divina que al manifestarse se oculta en el misterio, porque Dios está en todo y por encima de todo. Esta actitud de adoración convierte la existencia y el conocimiento humano en una fiesta y en una danza, es decir en una constante celebración gloriosa y en un himno de glorificación a Dios.

Dios es la idea central del pensamiento de Dionisio. Dios es, como en el neoplatonismo, el supra/ser, la supra/bondad, el supra/perfecto, el supra/uno. Por eso Dionisio acentúa la importancia de la teología apofática, es decir, lo que mejor conviene a Dios es negar la limitación de cualquier atributo o perfección descubierta en las criaturas. Por tanto, la mejor actitud gnosiológica ante Dios es el silencio y la adoración. Según Dionisio, Dios, en cuanto causa de todas las cosas, puede ser descrito con muchas y con pocas palabras, pero también con la ausencia total de palabras; y agrega:

“Dicimus ergo, causa omnium, et quae supra omnia est, nec essentiae, nec vitae, nec rationis, nec mentis expertem esse, neque corpus existere, neque figuram, neque qualitatem aut quantitatem aut molem habere, neque in loco esse, neque videri, neque tactum sensilem habere, neque sentire, nec sub sensum cadere”⁴³.

Dios, que es la causa por excelencia de todas las cosas sensibles no es un ente sensible, y aunque también es la causa por excelencia de toda la realidad inteligible, no es en sí mismo inteligible. Y escribe refiriéndose a Dios:

“[...] quod nec anima sit, neque mens, nec imaginationem, vel opinionem, vel rationem, vel intelligentiam habeat; neque dicitur vel intelligitur; neque numerus est, neque ordo, neque magnitudo, neque parvitas, neque aequalitas, neque similitudo, neque dissimilitudo; [...] nec est potentia, neque lumen, neque vivit, neque vita est, neque substantia est; neque saeculum, neque tempus, [...] neque scientia, neque veritas est, neque regnum, neque sapientia, nec unum, nec unitas, neque divinitas, neque bonitas, neque spiritus est, [...] nec est filiatio, neque paternitas [...]; nec est illi ratio, neque nomen, neque cognitio; neque tenebra est, neque lumen, nec error, neque veritas; nec est eius in universum positio, nec ablacio”⁴⁴.

⁴³ DIONISIO AREOPAGITA, *De mystica theologia* [en MIGNE, J.P., ed., *Patrologiae cursus completus* (Migne, París 1856) cap. IV, columna 631]. [=“Por consiguiente, decimos que la causa de todo, y que está sobre todo, no está privado de esencia, ni de vida, ni de razón, ni de mente; y no manifiesta cuerpo, ni figura; ni tiene cualidad o cantidad o peso; ni existe en un lugar; ni [se puede] ver, ni tener al tacto sensible, ni ha de sentir, ni ha de ser captado por la sensibilidad”]. No pude conseguir la fuente original en griego. La traducción es mía.

⁴⁴ Ibid., cap. IV, columna 637-638. [=“{...} que no es alma, ni mente, ni imaginación, u opinión, o razón, ni posee inteligencia; ni se dice {que} es inteligida; ni es número, ni orden, ni magnitud, ni pequeñez, ni igualdad, ni similitud, ni disimilitud; {...} ni es una fuerza, ni luz, ni vive, ni es vida, ni es substancia; ni duración, ni tiempo, {...} ni ciencia, ni es verdad, ni soberanía, ni sabiduría, ni uno, ni unidad, ni divinidad, ni bondad, ni es espíritu, {...} ni es filiación, ni paternidad {...}; ni hay para él disertación, ni denominación, ni conocimiento; ni es tiniebla, ni luz, ni error, ni verdad; en general no hay afirmación {tesis} de él, ni negación {antítesis}”]. No pude conseguir la fuente original en griego. La traducción es mía.

Es evidente que Dionisio se inclina abiertamente a favor de la teología negativa o apofática, sin olvidarse de la teología positiva o katafática, ambas subsumidas por la teología mística de lo supra/eminente. Esta propuesta dionisiana que parte de las tres vías para hablar acerca de Dios –καταφάτικη θεολογία, αποφάτικη θεολογία y μύστικη θεολογία o teología mística de inmersión extática, que en el Medioevo se convertirán en *via affirmationis*, *via negationis* y *via eminentiae*– son ideas que ya habían sido incursionadas en el neoplatonismo, especialmente por Proclo. Asimismo, las nociones de «πρόοδος» y «έπιστροφή», procedentes de Proclo y Plotino, serán traducidas por el Medioevo en los términos latinos «*exitus et redditus*», nociones tan caras incluso para Tomás de Aquino.

2) Herencia neoplatónica. La procedencia del mundo desde Dios como causa superesencial, la participación y la causalidad eficiente entendida en sentido escolástico se deben a Dionisio, quien vinculó la causa eficiente a la causa formal. El platonismo da tono a toda su concepción filosófico-teológica. En su momento Aristóteles introdujo la causa eficiente del movimiento como una innovación física frente al eidetismo de Platón, y fue Dionisio quien después la redujo platónicamente a causa formal. Esta noción de la causalidad sólo tiene pleno sentido si se le comprende sobre el trasfondo doctrinal de la tradición platonizante en torno a las nociones de participación (μέθεξις) y emanación (περίλαμψις).

El acervo de temas sobre «el bien, la luz, lo bello, el ἔρως, el éxtasis, el ser, la vida, la sabiduría, el poder, la justicia, lo grande y lo pequeño, lo idéntico y lo distinto, lo semejante y lo desemejante, el reposo y el movimiento, la igualdad, la eternidad y el tiempo, la paz, lo perfecto y lo uno», en todos ellos pervive toda una gran tradición de ideas y problemas que ocuparon el esfuerzo filosófico de Platón, Aristóteles, Plotino, Proclo y san Agustín.

1.6 Receso cultural: siglo VII-VIII

A la edad de oro de los grandes Padres de la Iglesia sucede una época de oscuridad en la que Occidente se introduce en un tenebroso túnel que parecía inacabable. Tras la cosecha de los mejores frutos vino un invierno de gélida decadencia. Durante este período se preparó la savia en expectativa de la próxima primavera para transformar la cultura europea tras el sueño invernal.

Las causas que concurrieron para sumergir a Occidente en el sopor mortífero de la cultura fueron: la despoblación del antiguo imperio, el avance del Islam, las invasiones de los supuestos «bárbaros», la decadencia económica, las guerras y las pestes, entre otras.

Los latinos llamaron «bárbaros» a los invasores del norte. En cambio, éstos se refieren al mismo acontecimiento como una «migración de pueblos». Estos desplazamientos, favorecidos por las glaciaciones, fueron un largo y complejo proceso que comenzó antes del siglo III y que no terminó hasta el siglo XI. El andamiaje del exánime Imperio romano, con sede en Constantinopla, no terminaba de disolverse por completo. Aunque Rómulo

Augustulo (475-476), el emperador romano de Occidente, fue depuesto desde el 476, el verdadero fin del imperio llegó en el siglo VII, cuando el avance del Islam empezó a cambiar todo el mapa político de los países mediterráneos. Fue entonces cuando la cultura occidental se desplomó, desde el gusto artístico hasta la ortografía en los edificios públicos y la producción literaria, en general, con insignes excepciones. Esto significa que no todo desapareció. Aunque ciertamente todo parecía rancio y mísero.

La clave explicativa de la decadencia cultural debe buscarse en la enorme despoblación del imperio. Por ejemplo, a partir de Augusto, que imperó entre los años 27 a.C. a 14 d.C., y sus sucesores alcanza el auge el imperio con un total de 60 millones de habitantes al principio y hasta 80 millones en tiempo de la dinastía antonina de Marco Aurelio (161-180 d.C.). Después comenzó un descenso incontenible hasta que Europa y el próximo Oriente quedaron poco menos que despoblados. El caso de la ciudad de Roma es ilustrativo. En efecto, con los primeros emperadores había llegado a contar con casi un millón de habitantes, mientras que en el siglo VI apenas cuenta con 50 mil. La única ciudad que siguió creciendo fue Constantinopla.

Las causas del descenso de población son difíciles de precisar. Hubo pestes, epidemias, guerras; pero eso no explica la magnitud del acontecimiento. Más bien se postulan ciertas causas de índole social y moral, pero sobre ellas simplemente hay conjjeturas. En conclusión, no fueron los bárbaros la causa de la decadencia de la cultura sino que ésta desapareció por no tener un pueblo que la sustentase. No hubo población para restaurar los edificios antiguos. Teodorico (493-526) fue el último rey godo de Italia que lo hizo en gran escala. Las agotadas ciudades se fueron derrumbando poco a poco. Con el descenso de la población cayó el comercio, y por lo tanto también la vitalidad de los puertos. Al faltar maestros y alumnos se cerraron las escuelas y el interés comercial por la literatura se hundió por falta de público. Así, la producción literaria se replegó en los claustros.

No obstante, la cultura antigua no desapareció. Hubo algunas personalidades que la conservaron. Es digno de mención, además de los últimos Padres de la Iglesia, el célebre poeta latino Venancio Fortunato⁴⁵. En muchos campos Constantinopla o Bizancio resultaba fuente de inspiración.

Algunos de los acontecimientos históricos más relevantes de esta época son: a) la prominente expansión del Islam a partir del siglo VII, b) la iconoclastia del emperador bizantino iniciada a partir del 726 y 730, c) el ascenso franco de los carolingios, especialmente del emperador Carlomagno (800-814), d) la paulatina separación de la Iglesia bizantina atizada por el patriarca Focio con el cisma del 867, y consumado en el 1054 con el cisma de Oriente protagonizado por Miguel Cerulario, también patriarca de Constantinopla, e) el siglo de hierro del papado desde fines del siglo IX y durante el siglo X, especialmente oscurecidos por el papa Formoso, Esteban VI o VII y la perversa Marozia, f) la renovación religiosa protagonizada por el monasterio de Cluny en el siglo XI.

⁴⁵ Cfr., sus versos en la página www.thelatinlibrary.com/venantius.html.

Las últimas y principales figuras patrísticas que ocupan el escenario durante este receso cultural de los siglos VII y VIII, son: Máximo el Confesor (579/580-662), Isidoro de Sevilla (570-636 ca.), Beda el Venerable (673-735) y Juan Damasceno (675-749). Isidoro es considerado el último representante de la patrología latina, y Damasceno de la patrología griega.

1) **Máximo el Confesor** (579/580-662 ca.). Desde el punto de vista filosófico, Máximo replantea a fondo el neoplatonismo en función de la teología cristiana. Su importancia histórica deriva del debate que sostuvo contra los monoteletas que afirmaban la existencia de una sola voluntad en Jesucristo. Esta doctrina le parecía a Máximo un criptomonofisimo, es decir, una derivación encubierta de la herejía que sostuvo en el siglo V la existencia de una sola naturaleza ($\phi\upsilon\sigmaις$) en Cristo. Por consiguiente, Máximo aseguraba la existencia de dos voluntades en Cristo, la humana y la divina. A causa de ello, los herejes le cortaron lengua, le amputaron la mano derecha y lo enviaron al exilio. A causa de esta tragedia se le llamó el «Confesor», es decir, el que testifica su fe incluso en las circunstancias adversas. Máximo murió antes de que el Concilio de Constantinopla III, celebrado entre los años 680-681, definiera dogmáticamente contra el monoteletismo la existencia de dos voluntades en Cristo, la humana y la divina, en los siguientes términos: «predicamos del Él dos voluntades naturales o quereres y dos operaciones naturales, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión».

2) **Isidoro de Sevilla** (570-636 ca.). En plena tempestad de la ruina cultural aparece Isodoro como una flor en el pantano y se convierte en uno de los eslabones perdidos que unen el Medioevo y la Antigüedad. Con Isidoro concluye la patrística latina. Fue obispo de Sevilla desde el año 601. En el 635 presidió el IV concilio de Toledo que sirvió para unificar en España la disciplina litúrgica. Gracias a sus conocimientos del latín, griego y hebreo, pudo enseñar la filosofía aristotélica en Sevilla, antes de que los árabes llegasen a España.

Éstas son sus obras escritas: *Acerca de la fe católica contra los judíos a partir del Antiguo y Nuevo Testamento*, *Los tres libros de las sentencias*, *Acerca del orden de las criaturas*, *Historia de los reyes de los godos y vándalos*, los veinte libros de *Las etimologías o de los orígenes*⁴⁶. En ésta última, su obra más destacada, donde asegura que por medio de las etimologías se puede llegar a los significados de las cosas, asienta enciclopédicamente el saber de su tiempo recibido desde la antigüedad, es decir, todo lo relacionado con las siete artes liberales, y además el saber sobre medicina, historia, teología, geografía, entre otras disciplinas. Gracias a Isidoro se rescataron muchos aportes de los escritores antiguos y se transmitieron al Medioevo difundiéndose por las universidades europeas de la alta Edad Media.

⁴⁶ El texto latino íntegro de *Las etimologías* y de *Las sentencias* puede consultarse en la página www.thelatinlibrary.com/isidore.html. La traducción castellana de algunas partes de esta obra se puede consultar en www.elalmanaque.com/etimologias/etimo.htm

3) **Beda el Venerable** (673-735) Beda nació en Britania, cerca de Escocia. Pasó la mayor parte de su vida en un monasterio británico de la misma región –entre Wearmouth y Jarrow, en Northumbria–, al que ingresó a los siete años de edad. Desde un corto perímetro geográfico alcanzó una profunda erudición y piedad, por lo que se le adjudicó el título de *Venerable*.

Fue la figura más destacada del monaquismo anglosajón. El mismo escribe: «mi deleite el aprender, enseñar o escribir». Obras: *Sobre el cálculo del tiempo*, *Sobre los santos lugares*, *Acerca de la métrica literaria*, *Acerca de la ortografía*, *Acerca de las cosas de la naturaleza*, *Historia eclesiástica del pueblo inglés*, que le convirtió en el padre de la historia de Inglaterra. Sigue el modelo de la enciclopedia de Isidoro pues además de la historia, su campo de saber abarcó la gramática, retórica, música, matemáticas, física, astronomía y teología.

4) **Juan Damasceno** (675-749 ó 650 ca.-750 ca.). Con él termina la patrística griega. Se le llama «Damasceno» por haber nacido en Damasco y también «Crisorroas» porque es una personalidad de la «que fluye oro» por la riqueza de su doctrina. Más que una mente especulativa original es un gran sistematizador. Luchó abiertamente contra la iconoclastia del emperador bizantino León III el Isáurico en los años 726 y 730. Su labor de monje y sacerdote la consagró al estudio de la teología y a la predicación. Y además de teólogo, era poeta, cuyas composiciones han sido recogidas en la liturgia bizantina.

Su obra más importante es la *Fuente del conocimiento* cuya tercera parte trata *Acerca de la fe ortodoxa*, que sirvió de modelo para las sistematizaciones escolásticas. También hay que mencionar sus *Discursos apologéticos* y su obra su *Obra oratoria*. A diferencia de la mayoría de los padres, se apoyó en Aristóteles. Su autoridad en la Iglesia griega es comparable con la de Santo Tomás en la Iglesia latina.

2. ESCOLÁSTICA PRIMITIVA Y RENACIMIENTO CAROLINGIO: siglos IX-XII (8 hrs.)

El nombre de Escolástica proviene de las Escuelas que funcionaban como centros de estudio y que se desarrollaron desde el siglo IX hasta el siglo XV. Así pues, «escolástica» es la filosofía y teología enseñadas en las escuelas medievales. Las antiguas escuelas no cristianas habían sido clausuradas desde el siglo VI por orden del emperador de Bizancio, Justiniano I el Grande (483-565).

Las escuelas existentes durante el siglo IX son monacales o abaciales, episcopales y palatinas. Las primeras dependen de las abadías, las segundas de las catedrales y las últimas de la corte palaciega. Las escuelas monacales fueron el bastión privilegiado de la cultura durante el ya descrito período de decadencia. En cambio, las escuelas episcopales destacaban como centros para la instrucción y formación de los futuros clérigos o funcionarios públicos. Y, por su parte, la escuela palatina, fundada por Carlomagno (742-814) y confiada a Alcuino de York (739-804) en el 781, desciende en el inicial renacimiento medieval de la cultura. De hecho, el acontecimiento más significativo que marca el inicio del Medioevo es el renacimiento carolingio unido al surgimiento de los Estados pontificios.

Carlomagno, primero rey de los franceses (768-814) y después también emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (800-814), condujo a sus ejércitos a la victoria sobre numerosos pueblos europeos, y estableció su dominio en la mayor parte de Europa central y occidental. Sin duda, fue el rey más influyente en Europa durante la Edad Media. Por su parte, Alcuino de York, apoyado por Carlomagno, se propuso fortalecer la escuela palatina de Aquisgrán en Germania, a tal punto que ésta pudiera superar la sabiduría de la antigua Academia. Obviamente, sólo era un *desideratum*. Con este fin, Alcuino preparó manuales que compilaron los conocimientos filosóficos y teológicos. Sin embargo, no hizo ningún auténtico planteamiento sistemático. El mérito de Alcuino está en la organización de la escuela palatina. Algunas de sus obras son: *Acerca de la fe en la santa e indivisa Trinidad*, *Acerca de la razón del alma*, *Controversia retórica*, *Las proposiciones a Carlomagno* y otras obras poéticas menores. Sólo después, con Juan Escoto Eriúgena se llevará un primer intento de integración sistemática de carácter filosófico-teológico.

La época de la Escolástica implica una cuádruple diferenciación interna. 1) El primer período es el de la Escolástica primitiva, que se inicia en el siglo IX, coincidiendo con la cristalización del Imperio carolingio, y se extiende hasta el siglo XII. Durante esta etapa se conserva la herencia de Platón y de San Agustín, y se analiza, en su versión latina, los textos de la tradición griega y romana mediante la lectura y el comentario. La figura más representativa de este primer período es Juan Escoto Eriúgena.

Con respecto a la relación entre fe y razón, se defiende una síntesis que conduce a una racionalización de la visión del mundo. La filosofía se convierte en instrumento para entender la verdad cristiana. Se considera que el contenido del conocimiento lo proporciona la Revelación; de esta manera, Revelación y razón se mantienen unidas.

1a) Durante este mismo período podría distinguirse una Escolástica media, que coincidiría con la reforma monástica, las cruzadas y el paulatino fortalecimiento político de la Iglesia. En este sub/período destacan en el campo filosófico teológico Anselmo de Aosta el *Doctor Magnificus*, las escuelas francesas de Chartres y de San Víctor, Pedro Abelardo y Pedro Lombardo.

2) Durante el segundo período se llega a la plenitud con la alta Escolástica, considerada como la edad dorada del Medioevo floreciente a lo largo del siglo XIII con los celeberrimos

doctores Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura de Bagnoregio y Juan Duns Scoto, el *Doctor Universalis, Angelicus, Seraphicus* y *Subtilis*, respectivamente.

3) El tercero y último período de la baja Escolástica o Escolástica tardía se despliega durante el siglo XIV, y está representada por Guillermo de Ockham y el Maestro Eckhart. El declive de este período parece la segunda noche oscura de la historia de la filosofía. Y aún así, Nicolás de Cusa ata el nudo renacentista entre el Medioevo y la Modernidad.

Por ahora, hay que precisar las propuestas filosóficas de los personajes más relevantes del primer período, es decir, el de la Escolástica primitiva así como aquéllos de la Escolástica media. Durante este período, el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) deja de ser simple erudición y se convierte en un instrumento auxiliar para comprender inteligentemente la fe cristiana, es decir, los instrumentos lógicos se ponen al servicio de la interpretación de los problemas teológicos procedentes de la Biblia y de los Padres, entre los que destacan Agustín –entre los latinos– y Juan Damasceno, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Orígenes y Dionisio –entre los griegos–.

2.1 Juan Escoto Eriúgena: siglo IX (810 ca. - 877 ca.)

2.1.1 Vida

Nació en Irlanda o en Escocia en el año 810 ca. De ahí procede la metonimia de «Escoto», o quizá «Eriúgena» que significa «irlandés». En el año 847 forma parte de la corte de Carlos el Calvo⁴⁷ como director de la escuela palatina en Francia. Mientras enseñaba en París, fue invitado para refutar la tesis de Godescalco acerca de la doble predestinación. Por extremar su postura afirmando la transitoriedad del infierno estuvo a punto de ser condenado.

Fue el protagonista del renacimiento cultural carolingio, y con ello, el filósofo más representativo y célebre de su época. Así pues, se convirtió desde el punto de vista ideológico en el adalid (=líder) ciclópeo del siglo IX por su esfuerzo de síntesis especulativa. Escoto recoge la tradición del neoplatonismo, de San Agustín, del cristianismo y de la obra de Dionisio Areopagita, cuyo *corpus* tradujo al latín. Esta labor abrirá, para la escolástica, otro acceso al neoplatonismo.

Si al inicio se debe a Alcuino la organización de la escuela palatina, después, a Escoto se debe el despliegue de la especulación en los estudios filosófico-teológicos. Efectivamente, además de traductor, elaboró algunos comentarios sobre Dionisio, y destacó como pensador original con su obra magna *Acerca de la división de la naturaleza*. Aunque no hay datos seguros, parece que murió en el año 877 o unos años más tarde.

2.1.2 Obras

⁴⁷ Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (875-877), y rey de Francia (843-877).

Obras: *Acerca de la división de la naturaleza*, *Comentarios a Marciano Capella*, *Glosas a Boecio*, *Acerca de la predestinación*.

2.1.3 Doctrina

1) **Introito.** Escoto Eriúgena elabora un sistema filosófico de carácter omni/comprehensivo, en el cual Dios es un ser inteligente que se da el ser a sí mismo en la medida en que se entiende. Dios se comprende autorrepresentándose en teofanías o especies, que son manifestaciones de Dios. En este sentido, Dios es, al mismo tiempo, Naturaleza. Parece que Escoto es un precursor de Spinoza en este asunto.

2) **Dios y Naturaleza.** Según el Eriúgena se pueden distinguir cuatro tipos de «teofanías o especies» que son las manifestaciones de Dios en la realidad: a) «Naturaleza que crea y no es creada» (Dios); b) «naturaleza que es creada y crea» (las ideas divinas); c) «naturaleza que es creada y no crea» (los seres creados), y d) «Naturaleza que ni crea ni es creada» (Dios como fin de todo). En este sentido se puede decir que el Eriúgena distingue cuatro tipos de naturaleza en su obra *Acerca de la división de la naturaleza*.

a) *Natura creans increata*: Dios es Naturaleza creadora e increada, es incognoscible porque es supra-substancia, supra-bondad, supra-potencia y supra-vida. La vía negativa invita al respeto de la trascendencia divina. b) *Natura creata creans*: Las ideas de la sabiduría divina son el arquetipo creado y creador de todas las cosas que son inferiores a su respectivo arquetipo. c) *Natura creata nec creans*: Las criaturas individuadas en el tiempo y en el espacio son incapaces de crear pero de alguna manera son una manifestación de Dios o teofanía.

d) *Natura nec creata nec creans*: Dios, en cuanto finalidad de todo, representa la meta increada del retorno recapitulador, gracias al cual Dios será todo en todo; más aún, sólo habrá Dios, pero no como si la individualidad de las criaturas quedara disuelta, sino gracias a la elevación de su creaturalidad. Es decir, que la naturaleza creada se reintegrará con Dios sin perder su individualidad. No que todo será Dios, sino que todo estará en Dios. Al respecto algunos hablan de una divinización sin endiosamiento. De esta manera, el Eriúgena desemboca en un océano panenteísta que anticipa la filosofía alemana de la identidad, aunque el Eriúgena todavía logra distinguir Dios y mundo.

3) **Las tres vías.** El Eriúgena centra su interés en la cuestión acerca de Dios. Según él, la vía positiva constituye el punto de partida para el conocimiento de Dios, y la vía negativa es su meta, especialmente cuando se subraya el sentido trascendente de cualquier atributo, desembocando así en una teología superafirmativa o vía de la eminencia o *via excellentiae*, como después le llamarán los escolásticos. Esto significa que Dios asume todas las cosas y las trasciende porque la naturaleza divina es incomprendible e inefable.

Las tres vías del Eriúgena sintetizan su filosofía sobre el lenguaje teológico. Aunque está convencido de que Dios es inefable, sin embargo, considera necesario hablar de Dios. Así pues, surge esta pregunta «¿Cómo hablar de lo inefable?». Al respecto, reconoce que las teofanías son la expresión de lo inexpresable, siendo consciente de los límites de las palabras, juicios y razonamientos humanos. Así pues, el Eriúgena valora el lenguaje afirmativo y el negativo acerca de Dios, aunque prefiere el lenguaje negativo porque de Dios es más lo que se oculta que lo que se revela, es decir, Dios es «plusquam» y «super» eminentes, excelentísimas/mente.

4) **Fe y razón.** Todo procede de Dios y es su teofanía. Esto también vale para los conocimientos filosóficos que tienen por fuente única la sabiduría de Dios, que es también la fuente de la que procede la fe, que es superior a la razón. Por eso mismo, la razón debe reflexionar en función de la fe. Hay necesidad de apelar a la razón pero esta comparte con la fe la misma sabiduría. Es más, así como al final todo será recapitulado en Dios, también se puede decir que la fe recapitula la razón, que la verdadera filosofía es la religión, y que la verdadera religión es la filosofía. La meta de la fe es la inteligencia racional de los misterios y se llega al cielo a través de la filosofía.

5) **Un sistema al servicio de la política.** Este primer intento medieval de sistematización especulativa, sin un rigor suficientemente crítico, más que una conciliación reflexiva entre fe y razón, propició la justificación teórica del poder jerárquico feudal, como si éste fuera un reflejo teofánico de la naturaleza divina. La alianza entre poder político y poder religioso encontró un apoyo teológico-filosófico en la especulación del Eriúgena, especialmente oportuna para la preeminencia del poder del Papa sobre el Sacro Imperio Romano Germánico, y para la autojustificación de éste gracias a la venia pontificia. Así pues, no fue desinteresado el apoyo imperial ofrecido al Eriúgena.

2.2 El problema de los universales (siglos X-XII)

1) **El siglo oscuro.** El siglo X se caracteriza por la decadencia, la barbarie y la fragmentación. No hay que esperar de él algún aporte especulativo para la filosofía. Aunque con anterioridad hubo algunos indicios de superación de la barbarie en Alemania y Francia, Italia se ancló en el fondo de la decadencia en el siglo X. Así pues, Roma, que se había creído situada en el centro del mundo, se miraba ahora relegada en una posición marginal, en los suburbios de la civilización. En este contexto histórico, la misma sede pontificia fue arrastrada por la aparatoso debacle con el así llamado «siglo de hierro» de un papado débil, sin influencia política ni espiritual, y manipulado al antojo de los intereses laicos.

El error inicial lo cometió el papa Formoso (891-896), quien presionado coronó a dos emperadores que reclamaban el mismo trono. A partir de entonces hizo estragos una interminable guerra civil entre ambos bandos, que mantuvieron el conflicto incluso después

de la muerte de Formoso. Las familias rivales nombraban papas a sus propios miembros e intentaban derrocar a los papas erigidos por las familias adversarias.

Uno de los hitos que cambió el rumbo de los acontecimientos fue el renacimiento espiritual, promovido por la abadía de Cluny, barbechado desde mediados del siglo X, y sembrado y cultivado durante el siglo XI.

2) Transición: Ningún pensador opacó la celebridad del Eriúgena durante el siglo IX, y menos aún en el X. Apenas en el siglo XI aparece una insustancial controversia entre dialécticos y antidialécticos. Los primeros, fanáticos del *trivium*, eran unos gárrulos, enredados en ciertos silogismos y sofismas. Para muestra bastan Berengario de Tours y Anselmo de Besate. Este último había convivido en Parma, entre los años 1025 y 1034, con Pedro Damiano, uno y otro como discípulo y maestro.

Pedro Damiano (1007-1072), nacido en Ravena y cardenal-arzobispo de Ostia, Italia, se opondrá a los dialécticos, convirtiéndose en el adalid enemigo de la pseudo/filosofía de Anselmo de Besate. De este modo, Damiano representa con todo radicalismo la actitud antidialéctica en el siglo XI. Para Damiano sólo importa la salvación, no el saber. En efecto, considera que la filosofía y la ciencia profana son obra del diablo, quien tienta e incita peligrosamente al hombre con el conocimiento acerca del bien y del mal, movido soberbiamente por el afán de ser semejante a Dios. Por esta razón subordina todo a la fe y a la teología, a tal punto que elabora el trillado y mediocre aforismo «*philosophia ancilla theologiae*». Ciertamente, a la pseudofilosofía de los dialécticos no le quedaba otra función en este contexto. No así a la célebre filosofía que merezca tal nombre. Por tanto, la propuesta de Pedro Damiano no refleja ciertamente una madura articulación entre fe y razón en el Medioevo.

3) La controversia acerca de los universales. Representa uno de los problemas centrales de la filosofía medieval que se pregunta por el origen y la naturaleza de los conceptos (universales), es decir, si la realidad sensible, que conocemos por medio de la experiencia, es particular, ¿cómo pueden los conceptos de la mente tener un valor universal?, ¿acaso tienen los conceptos realidad en sí mismos, independientemente de las cosas? La respuesta a estas preguntas originó diferentes tendencias, inspiradas en Platón, los neoplatónicos, Agustín, Boecio y Aristóteles, entre otros, especialmente a partir del siglo XI. Dicha problemática subsiste a lo largo de los siglos XII-XIV. A continuación se presentan las propuestas más relevantes.

➤ **Realismo exagerado.** Se inspira en Plantón y Agustín, y pasa a través de Juan Escoto Eriúgena hasta Anselmo y Buenaventura. Se llama realismo porque admite la existencia de la realidad subsistente de los universales. Y es exagerado porque considera que las cosas son sólo una sombra y un reflejo participado, desplegado, emanado o iluminado a partir de la auténtica realidad que subsiste de modo eminente en el mundo de las ideas o en la mente de Dios. En efecto, el realismo exagerado sigue la tradición platónico-agustiniana y defiende que los universales existen en sí mismos en un mundo distinto al mundo de las cosas, y por tanto, son previos a ellas (*universalia ante rem*), son la auténtica realidad y la

verdad misma. Son realidades mentales, universales, eternas e incommutables con las que los entes singulares de nuestro mundo mantienen una relación ejemplar, de correspondencia o de participación. Así pues, al menos se asegura que hay una correspondencia entre pensamiento y realidad.

➤ **Realismo moderado.** Se origina en Aristóteles, pasa parcialmente por Boecio con ciertos tintes platonizantes, Gilbert de la Porré y Juan de Salisbury, y encuentra en Tomás de Aquino al máximo exponente de su época. Esta tendencia admite la realidad de los universales, pero no los sitúa en un ámbito metahistórico como el mundo de las ideas o la mente divina, sino en los conceptos de la mente humana que abstrae la esencia universal a partir de la sensación de los entes concretos; es decir, considera que los universales existen en la mente humana y que son abstraídos con un fundamento en la esencia de lo real (*universalia in re*) que son los entes particulares o las cosas mismas. En efecto, el realismo moderado recoge la tradición aristotélica, considerando que los conceptos son producto de un proceso de abstracción que lleva a cabo el entendimiento cuando separa la substancia de los accidentes. Por tanto, la esencia universal está constituida por la forma y la materia que integran la llamada definición esencial. La abstracción de la esencia posibilita la elaboración del concepto universal, tan buscado por Sócrates en su momento como ὅριζεσθαι καθόλου.

➤ **Nominalismo.** Fue propugnado inicialmente por Roscelin con intransigencia, amortiguado por Pedro Abelardo con tintes subjetivos, y después mitigado por Guillermo de Ockham en el siglo XIV. Al respecto, algunos distinguen entre un nominalismo exagerado o terminismo, y un nominalismo mitigado o conceptualismo.

a) El **nominalismo exagerado** o **terminismo** apareció en el siglo XI con Roscelin de Compiègne, que defendía un nominalismo terminista, porque reduce los conceptos a términos o palabras vacías de contenido (*flatus vocis*), que por sí mismas no significan nada y sólo adquieren sentido cuando se refieren a los individuos. Por su parte, Pedro Abelardo asegura que lo real es individual, y que la ciencia se hace de particulares, por ello, los conceptos universales son interpretaciones subjetivas y opiniones nuestras acerca de lo real que es individual.

b) El **nominalismo mitigado** o **conceptualismo** tiene por representante principal a Ockham, que admite como real sólo la existencia de los individuos particulares y reduce los universales a simples conceptos nominales, que sirven como etiquetas por medio de las cuales designamos diferentes individuos de una misma especie. Como tales, no tienen identidad propia, no son esencias, sino conceptos nominales o etiquetas lingüísticas. Si los individuos no existiesen, tampoco existiría el concepto a partir del cual los designamos y definimos. Por tanto, los universales no existen en lo real, sino únicamente en el concepto posteriormente abstraído (*universalia post rem*).

2.3 San Anselmo de Canterbury o de Aosta, el *Doctor Magnificus*: siglo XI (1033-1109)

2.3.1 Vida

El siglo XI es testigo del fortalecimiento espiritual y material de la civilización europea. Asciende el índice de población, la economía se fortalece y la cultura despierta con la nueva primavera. Los caminos de Europa están transitados por hombres nuevos. En estas nuevas circunstancias es abolido el yugo de las investiduras que esposaba a la Iglesia. Un célebre hijo suyo, Anselmo de Aosta, de la familia benedictina, se convirtió en representante intelectual de la nueva manera de interpretar la fe cristiana con los instrumentos racionales, llegando a convertirse en el «primer auténtico escolástico» en sentido propio y en promotor de la nueva teología especulativa.

Anselmo nació en Aosta, al norte de Italia, en 1033 o al inicio de 1034, en el seno de una familia noble. Sus padres, de origen lombardo, se llamaban Gandulfo y Ermemberga. Mientras la madre se esmeraba por dar al niño una buena educación civil y religiosa, el padre mostraba más bien desinterés y acritud. Al morir su madre, Anselmo abandona la casa paterna para ser educado en diversos monasterios de Francia. Desde los 15 años Anselmo quería ser monje. No obstante la oposición inicial sostenida por su padre durante un largo tiempo, a los 27 años ingresa al monasterio de Bec, Normandía –hoy el Piamonte–, como regular benedictino. En aquel tiempo, esa región estaba dominada por los ingleses. En Bec, Anselmo fue primero monje, después prior y finalmente abad en 1078.

Ese período fue fecundo, especialmente porque entre los años 1076-1077 escribió el *Monoligion* y el *Proslogion*, o Soliloquio y Coloquio, sus obras más célebres, –la primera sobre la sabiduría de Dios y sobre algunas pruebas de inspiración agustiniana sobre la existencia de Dios, y la segunda, donde expone el insigne argumento «a simultáneo», mal llamado ‘ontológico’, sobre la existencia de Dios–. A partir de 1078, le queda menos ocio para sus estudios porque se ve obligado a desplazarse con frecuencia a otras abadías y prioratos de Francia e Inglaterra. Su virtud y su sabiduría conquistan pronto la admiración de nobles y obispos ingleses, que le proponen para la sede arzobispal de Canterbury, vacante por la defunción del arzobispo Lanfranco.

En el año 1093 fue designado como arzobispo de Canterbury, Inglaterra, a pesar de su propia resistencia porque veía así reducidas las posibilidades de mantenerse en la paz de la contemplación y del estudio. Luchó contra las investiduras manipuladas por el rey de Inglaterra, primero fue Guillermo II y Enrique I después. Guillermo le expulsó desde 1097 hasta el año 1100. En el año 1098 asistió al concilio de Bari, en Italia, congregado por el papa Urbano II con el fin de traer a la unidad de la Iglesia latina a quienes se habían adherido al cisma de la Iglesia griega ocurrido desde el 1054 y protagonizado por el patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario, que contaba numerosos adeptos en el sur de Italia.

Cuando muere Guillermo, regresa a Canterbury y, no obstante los conflictos con el rey sucesor Enrique I, que también le expulsó entre los años 1103-1105, Anselmo vuelve a su sede y permanece prácticamente ahí hasta su muerte, el 21 de abril de 1109, período en el que meditaba acerca del origen del alma. Ya desde el S. XIII había sido venerado como santo, y el 1720 fue declarado doctor de la Iglesia. Fue el pensador más destacado del siglo XI y, en sentido estricto, el «escolástico primogénito». Los anteriores son sencillamente «pre-escolásticos». Su espíritu religioso se deja inspirar enteramente por la filosofía agustiniana.

2.3.2 Obras

Entre sus obras destacan *Monologium* –o Soliloquio–, *Proslogion* –o Coloquio–, *Diálogo acerca de la Verdad*, *Diálogo acerca del profesor de gramática*; *Acerca de la potestad e impotencia, de la posibilidad, la necesidad y la libertad*; *Acerca de la concordia entre la presciencia, la predestinación y la gracia de Dios con el libre albedrío*; *¿Por qué Dios se hizo hombre?*, *Acerca de la caída del diablo*, *Libro acerca de la fe en la Trinidad*, *Carta acerca de la encarnación del Verbo*, *Acerca de la procesión del Espíritu Santo*. Las últimas son predominantemente de interés teológico.

2.3.3 Doctrina

1) **Relación fe-razón.** Anselmo sigue la tradición inspirada por San Agustín y defiende que fe y razón son complementarias y se mantienen en una síntesis. Sitúa la fe como punto de partida del conocimiento intelectual, por eso se le ha atribuido el lema: «*Fides quaerens intellectum*»⁴⁸. De hecho ése era el título que había pensado darle a su segundo opúsculo, mientras que al primero le iba a rotular «*Exemplum meditandi de ratione fidei*»⁴⁹. Sin embargo, a petición del arzobispo Hugo de Lyón, cambió de plan y les tituló *Monologion* al primero, y *Proslogion* al segundo, es decir, *Soliloquio* y *Coloquio* (alloquium) respectivamente. Así lo asienta él mismo al final del proemio del *Proslogion*. Y después, escribe al final del primer capítulo de la misma obra:

“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: quia «nisi credidero, non intelligam»”⁵⁰.

⁴⁸ ANSELMO DE CANTERBURY, Santo, *Proslogion*, proemio. El texto latino procede de la página www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Anselmus/ans_prop.html. [=“La fe que busca al intelecto”]. La traducción es mía.

⁴⁹ [=“Ejemplo de cómo hay que meditar con la razón acerca de la fe].

⁵⁰ Ibid., cap. I. www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Anselmus/ans_pro1.html#c1. [=“No intento, Señor, penetrar tu grandeza, porque de ninguna manera mi intelecto se equipara con ella; pero deseo hasta cierto punto intelegrir tu verdad, a la que cree y ama mi corazón. En efecto, no busco intelegrir

La última frase parece ser deudora de Agustín y remotamente de Isaías. También, como es evidente, el célebre lema medieval –«*Credo ut intellegam, intellego ut credam*»⁵¹– está presente en Anselmo, aunque éste enfatiza decididamente el primer binomio en el cual la fe es sin duda el punto de partida. En cambio, será Pedro Abelardo quien privilegie el segundo. Por su parte, Anselmo oscila equilibradamente entre la fe y el intelecto, siempre en tensión completa. El *intellectus* anselmiano es estético porque está animado fundamentalmente por la pulcritud de las verdades de fe, que es considerada el punto de partida privilegiado para poder intelegrir. Así pues, aunque sólo dos veces aparece la palabra «filosofía» en la obra de Anselmo, sin embargo, casi todos sus escritos pueden ser considerados filosóficos, incluso los teológicos, especialmente debido a su constante esfuerzo argumentativo en el uso del *intellectus*.

En otras palabras, la tarea especulativa de Anselmo consiste simplemente en descifrar con la inteligencia lo que ya es asentido por la fe, para que la revelación no se imponga exclusivamente a ciegas por la sola autoridad de Dios o de la Biblia, sino que también seduzca con el esplendor de la inteligencia razonable. ¡Qué lejos de Anselmo están aquellos que hoy prefieren apelar filológicamente al sólo texto, como único tribunal de razonabilidad, sin duda porque en su formación les faltó un estudio más serio de la filosofía! ¡Con razón se ha hablado de una protestantización de los estudios católicos de la Sagrada Escritura! Mientras siga faltándoles filosofía, este rasgo de la catolicidad de Anselmo seguirá brillando por su ausencia.

2) Existencia de Dios. La fe es el punto de partida de la filosofía anselmiana, y la cuestión de Dios es su centro temático que unifica toda su especulación. Respecto a Dios distingue entre un discurso acerca de su existencia y uno sobre su esencia o naturaleza. En relación con la existencia de Dios desarrolla en el *Monologion* algunas pruebas a posteriori de inspiración agustiniana. En cambio, en el *Proslogion* utiliza una vía a priori, típica de su argumento «a simultáneo» u ‘ontológico’, así denominado impropiamente. Para sorpresa de algunos, así como Agustín también Anselmo utiliza tanto argumentación a posteriori como a priori, no obstante que en la historia la segunda es la única que a veces les ha sido remitida.

2a) Las **pruebas a posteriori** desarrolladas por Anselmo en el *Monologion* son cuatro:

- ✓ 1^a) A partir de los bienes de las cosas se descubre que debe existir la Bondad absoluta en virtud de la cual todas las demás cosas son buenas. Esa Bondad absoluta es Dios.
- ✓ 2^a) A partir de la grandeza cualitativa o excelencia de los entes se descubre la necesidad de una Excelencia suprema que participe gradualmente su perfección. El final del primer capítulo del *Monologion* concluye así respecto Dios, que es la Bondad absoluta y la excelencia suprema:

para creer, sino que creo para intelegrir. Pues incluso por esto creo: porque «si no habré creído, no {podría} intelegrir»]. La traducción es mía.

⁵¹ Creo para entender, entiendo para creer.

“Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat, nec praestantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe magnum et summe bonum, id est sumnum omnium quae sunt”⁵².

- ✓ 3^a) La tercera prueba parte del hecho de la existencia y penetra el enigma de todo lo existente en general que exige un Ser supremo existente. Anselmo formula su argumento en los siguientes términos:

“[...] quidquid est, per unum aliquid videtur esse. Omne namque quod est, aut est per aliquid aut per nihil. Sed nihil est per nihil. [...] Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. [...] necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt. Quoniam ergo cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum, proculdubio et ipsum unum est per seipsum. Quaecumque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per seipsum”⁵³.

- ✓ 4^a) La última prueba a posteriori parte de las perfecciones graduadas de los entes y va en búsqueda de una perfección primera y absoluta a la que se le pueda llamar «Dios». Anselmo argumenta de la siguiente manera:

“Si quis intendat rerum naturas, velit nolit sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum imparitate. [...] Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est [...] superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior. [...] Restat igitur unam et solam aliquam naturam esse, quae sic est aliis superior, ut nullo sit inferior”⁵⁴.

⁵² Id., *Monologion*, cap. I. El texto latino procede de la página de la Biblioteca Augustana de la Univ. de Augsburg www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Anselmus/ans_moc1.html. [= “Así pues, sólo aquél es supremamente el bien, porque sólo {él} es bueno por sí. Él, en efecto, es supremo, porque de ese modo sobrepasa a los otros, de modo que no tenga {otro} igual, ni preeminente. Con todo, lo que es supremamente bueno, es también supremamente excelso. Por consiguiente, existe uno solo {que es} supremamente excelso y supremamente bueno, él es lo supremo de todas las cosas que existen”. La traducción es mía.]

⁵³ Ibid., cap. III. El texto latino procede de la página de la Biblioteca Augustana de la Universidad de Augsburg www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Anselmus/ans_moc1.html. [=“Todo lo que existe, parece existir por uno solo. Efectivamente, todo lo que existe, o es {causado} por algo o por nada. Pero nada es {causado} por la nada. [...]. Luego, {es} más veraz que por uno mismo existan todas las cosas en conjunto, que por varios {principios}, los cuales sin ese uno no podrían existir. [...] Debe ser necesario que aquel uno exista, por el cual son {causadas} todas las cosas que existen en conjunto. Luego, puesto que todas las cosas que existen en conjunto, existen por un mismo {principio}, sin duda alguna también el mismo uno existe por sí mismo. Por consiguiente, cualesquiera otras que existen, son {causadas} por otro, y sólo {hay uno} mismo {que existe} por sí mismo”]. La traducción es mía.]

⁵⁴ Ibid., cap. IV. El texto latino procede de la página de la Biblioteca Augustana de la Universidad de Augsburg www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Anselmus/ans_moc1.html. [=“Si alguien se dirige a las naturalezas de las cosas, quiera o no quiera, percibe que todas ellas no contienen una equivalencia de dignidad, sino que la divergencia de grados entre ellas las distingue. [...] Por consiguiente por necesidad existe alguna naturaleza, que de esta manera es [...] superior para que dicha {naturaleza no}

“Quare est quaedam natura vel substantia vel essentia, quae per se est bona et magna, et per se est hoc quod est, et per quam est, quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt”⁵⁵.

En este punto, Anselmo se inspira en la noción boeciana de Dios en cuanto bien supremo, en la concepción agustiniana de Dios considerado como «bien de todo bien»⁵⁶, y remotamente en la idea platónica del Bien.

Obviamente, por lo dicho con anterioridad, Anselmo privilegia la vía de las perfecciones graduadas, especialmente en los dos primeros incisos y en el cuarto. El tercero, en cambio, anticipa la reflexión que explicitará Maurice Blondel en el siglo XX. Por otra parte, las cuatro pruebas del *Monologion* pudieran parecer tortuosas a algunos lectores. Por eso, Anselmo emprendió en el *Proslogion* un nuevo camino, de carácter a priori, que como la vívida luz de un relámpago permitiese intuir de modo inmediato la existencia de Dios.

2b) La prueba a priori desarrollada por Anselmo en el *Proslogion*:

Para mostrar la existencia de Dios, Anselmo formula el argumento «a simultáneo», inadecuadamente llamado ‘ontológico’. Se trata de una demostración «a priori». Anselmo define a Dios como el ser «mayor que el cual no se puede pensar» (*Id quo magis cogitari non potest*⁵⁷, o también *aliquid quo maius cogitari non potest*⁵⁸). Si Dios es el ser mayor que existe, tendrá que existir no sólo como idea en nuestro pensamiento, sino también en la realidad, ya que, si no existiera en la realidad, ya no sería el ser mayor ni el más perfecto. Por tanto, si tenemos la idea de Dios en el pensamiento hemos de aceptar que Dios necesariamente existe en la realidad.

En efecto, Anselmo razona así: Si el ateo piensa en Dios, entonces éste existe en su intelecto y no se puede negar su existencia. Sin embargo, el ateo pretende negar que Dios exista como realidad, y en esto consiste precisamente su propia contradicción porque piensa en Dios como el ser «mayor que el cual no se puede pensar». Y por tanto, para ser tal tiene que existir realmente, no sólo como idea. De lo contrario no sería el mayor que se puede pensar. Anselmo considera, pues, que ni siquiera el ateo ni el insensato puede resistirse razonablemente a este argumento. Veamos el mismo texto del *Proslogion*:

sea subordinada a nada inferior. Por consiguiente, debe quedar alguna sola y única naturaleza, que de esta manera es superior a las otras, de modo que sea inferior a nada”]. La traducción es mía.

⁵⁵ Ibidem. [=“Por lo cual, existe una sola naturaleza o substancia o esencia, que por sí es buena y excelsa, porque ésta existe y es por sí, y por la cual existe, todo lo que es verdadero o bueno o excelsa o algo {existente}, y la cual es el supremo bien, la suprema excelencia, el supremo ente o subsistente, él es supremo entre todas las cosas que existen”]. La traducción es mía.

⁵⁶ «*Bonum omnis boni*».

⁵⁷ Id., *Proslogion*, cap. II y IV. En éste último, escribe explícitamente: “Deus enim est id quo maius cogitari non potest”. [=“En efecto, Dios es el {ser} mayor que el cual no se puede pensar”]. La traducción es mía.

⁵⁸ Ibid., cap. III.

“Quo utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. [...] Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, domine deus noster”⁵⁹. “Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare”⁶⁰.

Por lo anterior, se trata de un argumento «a simultáneo» porque la existencia de Dios se halla incluida en la idea de Dios al mismo tiempo. Y se le llama impropriamente argumento ‘ontológico’ porque de la idea de Dios se deduce su existencia pasando acríticamente del plano de la definición esencial a la existencia óntica. En realidad no es ontológico en sentido estricto porque Dios no es un ente entre otros entes, acerca del cual haya que demostrar inexorable y concluyentemente su existencia, al estilo de una operación empírica o matemática.

El argumento de Anselmo ha sido criticado y defendido en la historia de la filosofía. En su mismo tiempo, un discípulo de Anselmo, el monje Gaunilón lo refutó porque descansa totalmente en el «concepto» del ser sumamente perfecto, y no basta con poseer una idea para asegurar ésta existe objetivamente como real. Para exemplificar su postura se imaginaba una isla paradisíaca, que no por ser perfecta tiene que existir.

Sin embargo, Anselmo, que estaba convencido por su fe religiosa de que a Dios le pertenece esencialmente existir le responde a Gaunilón con su *Libro apologético* que también se conoce como la *Respuesta de Anselmo a las objeciones de Gaunilón* o *Apología contra Gaunilón*, y suele incluirse al final del *Proslogion*. Ahí replicó que la objeción de Gaunilón no es adecuada porque la isla paradisíaca no es el ser «mayor que el cual no se puede pensar», y que, por tanto, el argumento sólo es válido cuando se aplica a Dios, que sí lo es.

No obstante, en la posteridad se impugnarán, al argumento de Anselmo, el paso acrítico entre ser y pensar que se debe a la tendencia platonizante de dicho pensador. Así pues, además de Gaunilón, el argumento ha sido criticado por Tomás de Aquino y por Kant en su aspecto lógico-racional, porque confunde el plano de la esencia con el de la existencia. No obstante, por su parte fue aceptado por Buenaventura, Duns Escoto, y reformulado por Descartes, Leibniz y Hegel. En el siglo XX ha sido reinterpretado por Karl Barth, Bertrand Russell y Norman Malcolm. Por ejemplo, Barth precisa que el objetivo de Anselmo no era «probar» sino «inteligir»; y Russell considera que un argumento que posee una historia tan

⁵⁹ Ibidem. Procede de www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lpost11/Anselmus/ans_pro1.html. [=“Así, hasta tal punto es ciertamente verdadero, de modo que no se puede pensar que {Dios} no existe. {...} Luego así, existe verdaderamente alguien mayor que el cual no se puede pensar, de modo que no se puede pensar que no existe. Y este eres tú, Señor Dios nuestro”]. La traducción es mía.

⁶⁰ Ibid., cap. IV. Procede de www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lpost11/Anselmus/ans_pro1.html. [=“Por lo cual, quien intelige bien, ciertamente él mismo intelige así al ser {divino}, de modo que no sea capaz de pensar que no existe. Luego, quien intelige así la existencia de Dios, él no es capaz de pensar que no existe”]. La traducción es mía.

ilustre debe ser tratado con respeto intelectual por su originalidad y sagacidad. Y, finalmente, Malcolm sostiene que la existencia de Dios debe ser lógicamente necesaria o lógicamente imposible. Según él, el argumento de Anselmo es refutable sólo si la noción de Dios es autocontradicatoria o si carece de sentido. Si se acepta que no es absurda desde el punto de vista lógico –e incluso el ateo así lo considera–, entonces Dios necesariamente existe⁶¹.

Habría que agregar críticamente a la opinión de Malcolm, lo siguiente: Sí, en ese caso Dios necesariamente existe..., pero sólo como idea, porque el mismo Malcolm lo único que justifica es la existencia de la noción de Dios como no autocontradicatoria y como idea con sentido. Sin embargo, aunque ésta estuviera plena de sentido, eso no demuestra de modo inexorable y concluyente que exista como real.

En suma, hay que decir que a Dios no hay que demostrarlo; hay que mostrarlo. No basta probar su existencia, hay que probarlo a Él. Así pues, si alguien te pide una prueba, dale la prueba.

3) La **moralidad**. Según Anselmo, la libertad se ejerce en la capacidad de actuar con rectitud o justicia, es decir, queriendo voluntariamente el bien. Por tanto, sólo es libre quien obra por puro amor a lo que es correcto. En efecto, para ser libre hay que buscar lo correcto por amor a la rectitud y no por otros motivos. En este punto, la filosofía anselmiana de la moralidad deviene un anticipo kantiano en el seno del Medioevo.

2.4 El siglo XII

Durante el siglo XII se radicaliza la problemática en torno a los univales, ya explicada sistemáticamente en el inciso 2.2, especialmente porque Pedro Abelardo le dio un matiz subjetivista al nominalismo **exagerado** o **terminismo** de Roscelin de Compiègne. También en la misma época se intensifica la labor de traducción de múltiples obras griegas al latín, e incluso de los filósofos árabes más representativos. En este contexto, Francia se convierte en el centro cultural del momento. Entre los focos culturales más representativos del siglo XII destacan las Escuelas de Chartres y de San Víctor. Además, a mediados de siglo destaca la figura de Pedro Lombardo, especialmente por su célebre obra llamada las *Sentencias*. A continuación se desarrolla cada uno de estos aportes.

2.4.1 Pedro Abelardo (1079-1142): el subjetivismo medieval

2.4.1.1 Vida

⁶¹ Cfr., **REALE, Giovanni, coaut.**, *Historia del pensamiento filosófico y científico* (Herder, Barcelona 1995)² 434.

Pedro Abelardo, la figura más prestigiosa del siglo XII, nació en Le Pallet, cerca de Nantes, en el año 1079, al occidente atlántico de Francia. Fue discípulo de Roscelin de Compiègne, de Guillermo de Champeaux y de Anselmo de Laon. Estudió en París el *trivium* y el *cuadrivium*. Con esto se halló ya en posesión de la enciclopedia de aquellos tiempos. Ante sus maestros se mantuvo siempre crítico, especialmente animado por su propio carácter altivo. En su autobiografía, narrada en la *Epístola I* e intitulada *Historia de mis calamidades*, se considera a sí mismo como un discípulo molestísimo. Satiriza la figura de uno de sus profesores por tener vacío el pensamiento a tal punto que es «semejante al fuego, que al encenderse, llena la casa de humo pero no da luz». Se cree que «*Abailard*» procede de un apodo de Pedro, tal vez derivado de «*lèche-lard*», es decir «lame-lardo» o «lame-tocino». ¡Qué extraño!

Después de dos intentos, por fin logró inaugurar una escuela propia en París que se convirtió en un club para sus admiradores. Fue catedrático en la escuela libre de Notre Dame, a la cual acudía la juventud estudiantil más selecta de toda Europa. Por todas partes se hablaba de él. La misma Roma llegó a enviarle alumnos. En su regazo se educaron dos que en el futuro llegarían a ser papas –Alejandro III y Celestino II–, Juan de Salisbury, Pedro Lombardo y el jurista Graciano. París le había adoptado por hijo suyo y le consideraba como su lumbrera más fulgente. Se enorgullecía de poseer a Abelardo y celebraba unánimemente este nombre.

De este período se ha hecho célebre su romance con Eloísa, una joven escritora. Abelardo era canónigo de la Catedral y profesor del claustro. A sus treinta y seis años conoció a Eloísa. Se enamoró de ella y la embarazó. Fulberto, el tío de Eloísa, dominado por el odio contra Abelardo lo mutiló. Por este crimen Fulberto, que era canónigo, fue desterrado de París y se le confiscaron todos sus bienes. Como las leyes canónicas incapacitaban a Abelardo para ejercer los oficios eclesiásticos, ingresó como fraile en el monasterio de San Dionisio, mientras Eloísa se hizo monja en el convento de Argenteuil. Ambos consagraron su vida a Dios.

Los discípulos de Abelardo convencieron a su maestro de que reanudase sus lecciones: él accedió por último y abrió en San Dionisio su cátedra. Después se trasladó Saint-Ayoul. Así se renovaron los triunfos y las glorias de Abelardo, cuyo resultado fue despertar envidias y producir celos en los demás maestros. Abelardo se creaba enemigos deliberadamente sólo por el placer de desafiarlos. A final de cuentas, la rivalidad contra él hará que dos concilios regionales condenen algunas de sus doctrinas. Veamos la manera.

Cuando en 1121 el concilio de Soissons condenó algunas de sus doctrinas la confusión fue tan grande que Abelardo no pudo hacerse oír en la asamblea. Entonces el acusado comenzó a recitar el credo; pero el ruido y el tumulto crecieron hasta el punto de ahogar por completo la voz del temido polemista. Entonces Abelardo lloró de indignación y de rabia y, sin haber sido oído, fue condenado a varios días de cárcel y a quemar por su propia mano la *Introducción a la teología*, el libro que había motivado tal castigo.

Las suspicacias, los recelos y las envidias no cesaron de perseguirlo. Cualquier novedad de Abelardo les parecía sospechosa de herejía. En ocasiones sentía ganas de huir definitivamente de los países católicos, y refugiarse en un país de idólatras, viviendo como cristiano entre los enemigos de Cristo, porque tal vez podría encontrarse allí más caridad. Después, Bernardo de Clairvaux le denunció ante la Santa Sede como «perseguidor de la fe, enemigo de la cruz, monje por fuera, hereje por dentro y culebra tortuosa que sale de su caverna».

En 1140 se convocó un nuevo concilio en Sens contra Abelardo, en el que Bernardo funjía como acusador. No obstantes las sucesivas condenas del concilio y del Papa contra Abelardo, después apela al Papa en búsqueda de un juicio más equitativo y se dirige a Roma para recibir el veredicto. En el transcurso fue retenido por Pedro el Venerable en la abadía de Cluny. Gracias a él obtuvo el perdón por parte del Papa gracias al mismo abad, quien incluso hasta llegó a reconciliar a Abelardo con Bernardo. Después enferma y se traslada al priorato de San Marcelo, cerca de Chalons. Ahí muere en el año 1142.

Eloísa solicitó los restos mortales de Abelardo, quien en una de sus cartas se los había ofrecido con estas palabras: «Entonces me verás, no para derramar lágrimas, que ya no será tiempo: viértelas ahora para apagar en ellas ardores criminales: entonces me verás, para fortificar tu piedad con el horror de un cadáver, y mi muerte, más elocuente que yo, te dirá qué es lo que se ama cuando se ama a un hombre». Eloísa se hizo cargo de los funerales y Pedro el Venerable inscribió en el epitafio de su tumba: «Sócrates de Francia, supremo Platón de Occidente, moderno Aristóteles [...]; genio multiforme, penetrante y agudo; todo lo superaba con la fuerza de la razón y el arte de la palabra: éste era Abelardo». Veinte años después muere también Eloísa, quien por su propia voluntad fue enterrada en la misma tumba de Abelardo.

Abelardo representa «la vertiente alternativa del Medievo» altamente humanista, innovadora y contestaria. En la posteridad su marcada influencia estará determinada por el método del «sí y no» —o «sí por esto, no por aquello»—, por la literatura sentencista y sus comentarios. En otras palabras, el método escolástico de las grandes universidades se lo debe el siglo XIII a Pedro Abelardo.

2.4.1.2 Obras

Suelen clasificarse en escritos lógicos, éticos y teológicos. Los principales son los siguientes. a) En primer lugar sus cuatro lógicas: *Introducciones para los párvulos o principiantes*, *Lógica para los avanzados*, *Lógica a petición de nuestros colegas* y *Dialéctica* —su lógica principal—; además, hay que mencionar *Introducciones dialécticas* y *Acerca de los conceptos*⁶². b) *Ética o conócete a ti mismo*, *Diálogo entre judíos, filósofos y cristianos*. c) *Introducción a la teología*, *Teología cristiana acerca del sumo bien*. Además escribió *Sermones*, *Poemas* y *miscelánea* que

⁶² El texto latino de esta última obra se encuentra en www.abaelard.de/abaelard/Main.htm.

incluye –himnos y secuencias–, y un *Epistolario*, donde se compila su correspondencia con Eloísa y su primera epístola autobiográfica llamada *Historia de mis calamidades*, cuyo título alternativo es *Consejos para su amigo*⁶³. Entre todos estos escritos descubierta indiscutiblemente su insigne *Sic et non*, que servirá de base para el método escolástico.

2.4.1.3 Doctrina

1) **Método heurístico y teoría hermenéutica.** Su aporte metodológico más importante es su obra *Sic et non*, donde enfrenta dialécticamente las autoridades opuestas. Su intención no es escéptica, sino mostrar los problemas que necesitan una ulterior profundización. Esto ejercerá un influjo enorme en el método escolástico de las «*disputationes*». Abelardo se adelanta a su compatriota Descartes sosteniendo el siguiente principio heurístico: «la investigación se emprende con el estímulo de la duda, y por medio de la investigación se llega al conocimiento de la verdad». La duda, en cuanto punto de partida, es una duda metódica con intencionalidad crítica.

Para sobrepasar la duda Abelardo sigue una primera regla que consiste en «un análisis histórico lingüístico de los términos de un texto», porque reconoce que algunos elementos nos obstaculizan la comprensión inteligente de un texto. Respecto a esta inteligencia comprensiva escribe en el prólogo del *Sic et non*: “ad quam nos maxime pervenire impedit inusitatus locutionis modus ac plerumque earumdem vocationis significatio diversa”⁶⁴.

La segunda regla exige comprobar la autoría auténtica del texto de cara a todo documento falso o falsificado. La tercera prescribe la necesidad de un análisis comparativo entre aquellos textos dudosos y los que son auténticos utilizando éstos como canon y marco interpretativo de las opiniones de un autor. Y la cuarta regla insiste en la necesidad de distinguir entre la doctrina de un autor y la opinión personal al respecto.

Estas reglas exegéticas son una anticipación de los modernos métodos de crítica literaria que, no obstante, y así lo reconoce Abelardo, no solucionan todos los problemas de interpretación de un texto, sea bíblico, patrístico, teológico o filosófico. Habría que reconocer por nuestra parte, que sólo la hermenéutica contemporánea logrará presentar un marco teórico más completo, mostrando que la exégesis es insuficiente. Abelardo ya era consciente de ello.

2) **La dialéctica es la lógica en ejercicio.** No se debe reducir a la simple habilidad sofística porque degeneraría su auténtica función. La dialéctica implica una filosofía del lenguaje o, más precisamente, una filosofía del discurso para argumentar, disertar y discernir. La dialéctica necesita sostener una referencia de los términos lingüísticos con lo real, es decir,

⁶³ El texto latino puede consultarse en www.thelatinlibrary.com/abelard.historia.html

⁶⁴ **PEDRO ABELARDO**, *Sic et non*, prologus. El texto latino procede de su página oficial alemana www.abaelard.de/abaelard/Main.htm. [=“La forma inusual de una locución y a menudo el significado equívoco de los mismos términos nos impide arribar óptimamente a ella”].

un nexo semántico o significación. Dentro de este contexto abordó la cuestión de los universales, preguntándose ¿qué relación hay entre «*voces et res*», es decir, entre términos lingüísticos y lo real?

3) El **problema de los universales: el subjetivismo medieval** de Abelardo. Según él un universal es lo que abstraemos y conceptualizamos *post rem*, es decir, lo universal no está en los entes individuales, sino en los conceptos abstraídos por el sujeto. La esencia es producto del intelecto humano, no existe en lo real. En efecto, cuando Abelardo responde a la pregunta sobre qué relación hay entre «*voces et res*», se resiste a identificar simplemente «*vox et res*» pero también supera el terminismo o ‘nominalismo exagerado’ de su maestro Roscelin de Compiègne. Sin embargo, su ‘realismo crítico’ se convierte en un constructivismo subjetivo, según el cual los universales son construcciones lingüísticas generadas por el intelecto por medio de un proceso abstractivo. Abelardo les llama discursos mentales o «*sermones*». Con ellos significamos los individuos reales. Contra Roscelin, considera que los conceptos no son *flatus vocis*, es decir no son términos vanos o palabras vacías de contenido, sino construcciones lingüísticas, es decir interpretaciones subjetivas y opiniones nuestras acerca de lo real, que es individual. La solución filo/nominalista de Abelardo deja la perspectiva abierta para el nominalismo mitigado o conceptualismo de Ockham. En su momento, Abelardo se convirtió en el dueño del terreno filosófico y se le reconoció como el ‘maestro de la dialéctica’.

4) «*Intellectus quaerens fidem*». Así podría sintetizarse la actitud de Abelardo respecto al tema de la relación entre fe y razón. En efecto, en este tema las tres posturas básicas del Medioevo estarían representadas por Anselmo y Abelardo en los extremos opuestos, y Tomás en el centro conciliador. El valor que Abelardo reconoce a la dialéctica implica conceder privilegios al intelecto crítico y argumentativo, es decir, una razón crítica, aunque todavía sin hacer una crítica de la razón al estilo kantiano. Sin profanar el misterio, Abelardo quería hacerlo inteligible para que a los demás les fuera más fácil creer en él, aunque sin aspirar un examen exhaustivo de su contenido revelado. Por ello, Abelardo distingue entre «*intelligere*» y «*comprehendere*», y delimita su tarea así: sólo busca inteligir la fe, no comprenderla exhaustivamente.

Si el intelecto busca creer, entonces también se puede sostener «*intellego ut credam*» como rasgo específico de la filosofía de Abelardo. En cambio, la postura de Anselmo abandera el slogan «*credo ut intellegam*». Abelardo está muy lejos de la postura señalada en el siglo XI por Pedro Damiano: «*philosophia ancilla theologiae*». Para Abelardo, la filosofía no es sirvienta sino una aliada auxiliar de la teología porque el intelecto facilita el creer. Así pues, la filosofía es aliada auxiliar porque puede allanar los obstáculos de modo que la fe sea más fácilmente aceptable para aquellos que piden razones. Sin embargo, el contenido de la fe procede de la revelación y la filosofía no puede aportar explicaciones exhaustivas ni definientes respecto a los contenidos de la fe. Al respecto, ninguna explicación humana es definitiva ni concluyente, así proceda de los filósofos o teólogos, aunque ciertamente entre las diversas explicaciones hay algunas que están más y otras menos autorizadas.

5) **La conciencia y la intención.** Fiel a su postura subjetivista procedente de su constructivismo lingüístico, la ética abelardiana está centrada en el eje de la conciencia y de la intención subjetiva, a partir de las cuales se juzgan las acciones como buenas o como malas. Así pues, considera que una acción es llamada buena, no porque contenga algo bueno, sino porque procede de una intención buena. Abelardo está entrañablemente convencido de que el mal moral no radica en los deseos de la voluntad humana, sino en el consentimiento inmoral de tales deseos. ¿Con qué fin acentúa Abelardo el aspecto intencional de las acciones morales? La finalidad es triple: a) superar el legalismo objetivista de los *Libros penitenciales* que eran como recetarios de lo bueno y lo malo; b) evitar las exageraciones de quienes consideraban la naturaleza humana como estructuralmente corrompida por la concupiscencia; c) y combatir la costumbre superficial de emitir juicios temerarios o al menos apresurados acerca de las acciones de los demás.

Abelardo tenía razón al esforzarse por señalar la dimensión subjetiva de la moralidad. No obstante, descuida el desarrollo explicativo de la dimensión objetiva de la misma. Ambos aspectos son importantes para una reflexión integral de la ética filosófica fundamental. Cuando una ética se refugia sólo en la intención y en la conciencia solitaria necesariamente tropieza en el subjetivismo ético-moral. Y dado que Abelardo no le da la importancia suficiente a las acciones, se le puede advertir que la intención sin la acción está vacía. De esta manera, Abelardo disparó impulsivamente contra el legalismo medieval, pero su apresuramiento subjetivo desvió su disparo del blanco. No obstante, Abelardo intentó frenar el subjetivismo moral que se derivaba de su propuesta asegurando que «la intención no es buena simplemente por parecer buena, sino sólo si es realmente buena». ¿Cabría interpretar esta frase dentro de su contexto gnoseológico acerca de los universales como una realidad construida lingüísticamente? Parece que sí.

2.4.2 La Escuela catedralicia de Chartres: el humanismo medieval

Aunque había sido fundada por Fulberto de Chartres a fines del siglo X, fue hasta el siglo XII cuando la Escuela de Chartres alcanzó su período de esplendor, acontecimiento que coincide con la época de la construcción de la célebre Catedral de aquella ciudad francesa. Chartres se convirtió en el principal centro cultural del siglo XII. Los discípulos de esta escuela catedralicia se dedicaron al estudio humanista de la literatura antigua (*humanae litterae*)⁶⁵ en las fuentes directas, es decir, en su idioma original, con predilección por los escritos de Platón, sobre todo por el *Timeo*, que les ayudó a interpretar platónicamente el libro del Génesis. Por ejemplo, consideran que la afirmación «Dios creó el cielo y la tierra» significa que él es el creador de todo, es decir, de los cuatro elementos, a saber, aire, tierra, fuego y agua.

⁶⁵ Así se le llamó a la literatura clásica greco-latina, para distinguirla de las *divinae litterae* o sagradas Escrituras.

Por otra parte, también se interesaron por las ciencias de la naturaleza con cierto influjo aristotélico pero desde una posición filosófica platónica. Por ejemplo, se impulsó el estudio de la *Física* de Aristóteles por su contenido relativo a las ciencias naturales aunque desde un trasfondo platonizante. Incluso, se puede afirmar que esta escuela fue uno de los hitos más importantes para el desarrollo de la ciencia en el Medioevo, aunque también hay que reconocer que la investigación de la naturaleza es guiada por un interés teológico, más que empírico, porque les interesa descubrir los vínculos naturales de Dios con el mundo. Les interesa explicar con el intelecto cómo se ha creado lo que la Biblia dice creyentemente que se ha sido creado.

Los representantes más sobresalientes de la escuela son: Bernardo de Chartres, Teodorico de Chartres, Clarembaldo de Arrás, Guillermo de Conques y Juan de Salisbury, el más célebre. Estos fueron los adalides que lucharon contra algunos que ignoraban las fuerzas naturales y querían impedir la investigación para tener más compañeros en su ignorancia. Fue Bernardo, el fundador de la escuela, quien propuso la necesidad de montarse sobre los hombros excelentes de los antiguos gigantes para contemplar un horizonte más lejano y amplio. Otros miembros de la escuela, obviamente con menor importancia, son Otón de Frisinga, Almarico de Bène y David de Dinant.

* La importancia de esta escuela reside en que representa el eslabón idealista entre Platón y Hegel.

2.4.3 Mística y Escuela abacial de San Víctor

2.4.3.1 Bernardo de Clairvaux (1091-1153): la mística o metafísica de los santos

Bernardo representa la rebelión contra la gárrula [=necia, indiscreta] charlatanería de los filósofos. Para Bernardo, el comienzo de la verdad no está en el intelecto sino en la humildad. La fe y la entrega sumisa son más importantes que la dialéctica. La verdadera filosofía está en el amor a Cristo crucificado que representa la unión plena con la sabiduría de Dios. Según él, hay tres estadios en el conocimiento de la verdad: «*consideratio, contemplatio, extasis*».

Este enfoque místico inspirará en la Modernidad lo que algunos han llamado «metafísica de los santos», en la que se incluyen, por ejemplo, Eckhart, Juan Tauler, Enrique Suso, Ruisbroeck el Admirable, Angela de Foligno, Juliana de Norwich, Catalina de Siena, Catalina de Génova, Ignacio de Loyola, Francisco de Sales, Pierre de Berulle, Charles de Condren, Fénelon y Caussade. A continuación citamos algunas máximas⁶⁶ que proceden de esta tendencia mentafísica:

⁶⁶ Cfr. **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Herrlichkeit...*, e.c., V, 53-134.

«Puesto que el dolor de Dios es la manifestación de su gloria, los que sufren tienen su gloria en la voluntad de Dios»

«La gloria no consiste en el *ascensus* del eros, sino en el encuentro del espíritu en su humilde disponibilidad como *ancilla Domini* con el Hijo que desciende de lo alto».

«Ser un verdadero cristiano consiste en vivir puramente para la mayor gloria de Dios».

* El gran peligro de esta metafísica consiste en caer en la tentación peitista y en menospreciar la finitud humana a tal punto que el pequeño yo desaparece. Por ello, esta tendencia metafísica no puede proponerse como la forma definitiva de un estilo cristiano de reflexión filosófica.

2.4.3.2 Los victorinos: canónigos regulares agustinos de la abadía de San Víctor

Fue fundada por Guillermo de Champeaux como dependencia de la abadía de San Víctor, en las afueras de París. Su labor cultural está impregnada de una espiritualidad que promueve la contemplación mística del misterio de Dios, característica que distingue a esta escuela. Sus representantes más insignes son los canónigos agustinos Hugo de San Víctor y Ricardo de San Víctor, aquél aún más que éste.

1) El *Didascalicon* fue la obra más importante de Hugo de San Víctor (1096-1141), el descendiente de la familia real de Blankenburg en Sajonia. Dignos de mención son también su *Suma de sentencias* y el *Soliloquio acerca de la prenda del alma*. Su **teoría hermenéutica** invita a superar los extremos de una interpretación superficial puramente alegórica y una interpretación literalista. La primera por subjetivista y la segunda porque además resultaría mortal. Y agrega: “eum qui solam sequitur litteram diu sine errore non posse incedere”⁶⁷.

La cuestión acerca de la existencia de Dios puede ser respondida si se descubre que “todo este mundo sensible es como un libro escrito por el dedo de Dios”⁶⁸, de modo que “omnis natura Deum loquitur, omnis natura hominem docet, omnis natura rationem parit, et nihil in universitate infecundum est”⁶⁹.

⁶⁷ **HUGO DE SAN VÍCTOR**, *Didascalicon*, lib. VI, cap. 4. El texto latino procede la página www.thelatinlibrary.com/hugo6.html. [=“El que se guíe por la sola letra no puede marchar por largo tiempo sin error”]. La traducción es mía. Cfr. también www.intratext.com/IXT/LAT0506/_P2J.HTM.

⁶⁸ **REALE, Giovanni, coaut.**, *Historia del pensamiento..., e. c.*, I, 441.

⁶⁹ **HUGO DE SAN VÍCTOR**, *Didascalicon*, lib VI, cap. 5. El texto latino procede de la página www.thelatinlibrary.com/hugo6.html. [=“Toda la naturaleza proclama a Dios, toda la naturaleza instruye al hombre, toda la naturaleza prepara a la razón, y nada en el universo es inútil”]. La traducción es mía.

Respecto a la relación entre fe y razón, Hugo busca un acuerdo armonioso entre ambas pero lo busca subordinando la filosofía a la teología, y ésta a la mística que le caracteriza. Así, resulta evidente la superioridad de la fe que desemboca en la contemplación mística de Dios. Con este fin dividió en tres fases la vida contemplativa a las que llamó *cogitatio*, *meditatio et contemplatio*. En la primera se descubre reflexivamente a Dios en la naturaleza; en la segunda se encuentra meditativamente a Dios en uno mismo, y en la última se contempla al mismo Dios cara a cara.

2) La figura del escocés, Ricardo de San Víctor (†1173), es inferior a la de Hugo. Le sucedió como maestro acentuando los rasgos místicos de la escuela pero se mantuvo básicamente en la misma línea de su antecesor. Sus principales obras son: el *Benjamín menor* –también titulado *Acerca del ánimo para la contemplación*–, *Acerca del estado interior del hombre* y el *Bejamín mayor* –o *Acerca de la gracia de la contemplación*–.

- ❖ De consumo, los victorinos consideran que el amor y la humildad son el punto de partida para buscar la verdad filosófica. Mientras los antidialécticos aseveran «es sin provecho el estudio de la filosofía», por su parte, Hugo prescribe «apréndelo todo, pronto verás que nada estorba». En definitiva la mística de los victorinos alienta en el Medioevo el estilo de comprensión platonizante. Y para la posteridad el influjo de Hugo en la filosofía y teología subsiguientes es considerable. Por ejemplo, las principales proposiciones de la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, papa entre 1294-1303, están tomadas de sus escritos.

2.4.4 Pedro Lombardo (1095 ca.-1160 ca.)

Nació cerca de Novara, en Lombardía, Italia, en el año 1095. Estudió en Bolonia, Reims, en la escuela abacial de San Víctor y en París –como discípulo de Abelardo cuyos escritos estudiaba asiduamente–. Durante un tiempo se desempeñó como profesor de teología en la escuela catedralicia de Notre Dame y después, en 1152, fue nombrado obispo, primero de Beauvais y después de París en 1159. Probablemente murió al año siguiente. Su obra más importante fue *Los cuatro libros de las sentencias* que representa el compendio de la doctrina cristiana originada a partir de la Escritura y los Padres. No es una síntesis original sino una compilación comentada con sensato equilibrio entre fe y razón. En parte, esto contribuyó al célebre éxito de sus *Sentencias*. De hecho, a Pedro Lombardo se le reconocerá como el *Magister sententiarum*.

No obstante hubo quien lo consideró un dialéctico peligroso, pero el concilio de Letrán IV –el duodécimo ecuménico–, aprobó su obra en 1215 y dispuso toda duda. Después de ello, las *Sentencias* ensancharon su influencia hasta conquistar un puesto central en la consolidación de las *Summae* en cuanto sistematización completa y ordenada de la doctrina católica bíblica y patrística. No en vano, se hicieron tantos comentarios a las *Sentencias* de

Pedro Lombardo durante el resto del Medioevo, y se impuso como libro de texto en las universidades europeas hasta el siglo XVI.

3. PLENITUD DE LA ESCOLÁSTICA: s. XIII (12 hrs.)

En el siglo XIII hay un cambio significativo en el pensamiento europeo, especialmente porque se acentúa la valoración del conocimiento científico de la realidad, la experimentación y la observación empírica. Gracias a ello, la naturaleza es estudiada desde la ciencia medieval incipiente, con especial énfasis en la física, geometría y matemáticas. En este contexto destacan las obras de Robert Grossetête, Roger Bacon y Alberto Magno.

Así pues, se revaloriza el mundo temporal y no sólo el mundo divino, hasta que, en el siglo XIV poco a poco irá desapareciendo la creencia en un único sistema monolítico de sabiduría. En el siglo XIII filosofía y teología serán consideradas disciplinas autónomas, hasta que en el siglo siguiente fe y razón se separen siguiendo las nuevas rutas renacentistas y modernas.

Durante el siglo XIII se reestructuran las órdenes religiosas y aparecen protagónicamente dos nuevas: franciscanos –representados por Buenaventura, Duns Escoto y Guillermo de Ockham– y dominicos –dirigidos por Alberto Magno y Santo Tomás–. Éstos últimos incorporaron enfáticamente el aristotelismo sin desechar lo más valioso de la tradición platónica y agustiniana. El nuevo aprecio por lo aristotélico tuvo como precedentes el avicenismo y el averroísmo latinos.

3.1 Avicenismo y averroísmo latinos: aristotelismo platonizante

3.1.1 Avicenismo latino

«Avicena» (980-1037) es la latinización del verdadero nombre del filósofo musulmán Abü ‘Ali al-Husayn ‘Abd Allah bin ‘Ali bin Sina. A partir del siglo XII, se le llamó simplemente Aven-Sena o Avicena.

Nació en el año 980, en Afsana, Turquestán, al occidente persa del Asia central, habitado por los turcos. Además del Corán y las ciencias de su tiempo estudió a varios filósofos antiguos, entre ellos Aristóteles, cuya *Metafísica* leyó 40 veces sin entenderla, hasta que logró penetrar en ella gracias a los comentarios de Al-Farabi. Además de sus estudios enciclopédicos, se dedicó a la política, cuyo ejercicio no estuvo exento de peligros. Padeció durante casi toda su vida de una grave disentería crónica; esta enfermedad le trajo la muerte en el año 1037. Parece que sus mejores obras las escribió en condiciones adversas

como la prisión, durante las expediciones, por la noche cuando las tareas políticas le dejaban un poco de sosiego.

Sus obras más importantes son: *Libro del canon de la medicina*, *Libro de la curación*, *Libro de la salvación*, *Libro de los teoremas y de los avisos* o *Libro de las directrices y advertencias*, *Libro del juicio imparcial*, y su obra perdida *La ciencia oriental* donde exponía su propio pensamiento al margen de los comentarios hechos a Aristóteles. De esta obra solamente tenemos una parte titulada *Lógica de los orientales*. En su *Libro de la curación*, en 18 volúmenes incluye la lógica y la metafísica, entre otras disciplinas.

Su obra enciclopédica fue considerada el comentario a Aristóteles más autorizado. De hecho, su interpretación platonizante del aristotelismo le convierte en un discípulo infiel del Estagirita, y sin embargo tal infidelidad fue la clave de su éxito contundente porque el monoteísmo platonizante de Avicena le hizo muy digerible para los pensadores cristianos.

Otras tesis filosóficas de Avicena, muy apreciadas por los latinos, fueron las siguientes: la distinción entre ente y esencia, la disimilitud entre el único ser necesario «Dios» y los demás entes contingentes o ‘posibles’, y éstos están compuestos hilemórficamente, es decir, por materia y forma. Sin embargo, aún reconociendo el valor de estas tesis específicas, lo que verdaderamente aseguró el éxito de Avicena, fue su esfuerzo por armonizar, en clave platonizante, la filosofía aristotélica con el monoteísmo religioso de su fe islámica. Hoy ésta sería la ruta oportuna para la tarea filosófica de nuestro tiempo; sobre todo ahora que parece que la teología no cuenta con una propuesta filosófica que le dé estructura especulativa.

3.1.2 Averroísmo latino

Los latinos llamaron «Averroes» (1126 ó 1128-1198) a Abü-l-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Rusd, el más importante de los filósofos musulmanes. Nació en Córdoba, España, en el año 1126 que equivale al 520 de la Hégira islámica. Descendiente de una familia prestigiosa de juristas o *qadis* y conocedor enciclopédico acerca de derecho, medicina, astronomía y filosofía. El mismo Averroes fue *qadi* en Sevilla y Córdoba. Una de las *Cruzadas* fue el pretexto para que Averroes perdiera el favor real y se le desterrara durante veintisiete meses en Lucerna. Unos pocos meses antes de su muerte se le absolvío y murió en Marrakech, hoy al noroeste de Marruecos, en el año 1198 que equivale al 595 de la Hégira. Sin obstar su innegable actitud platonizante, había sido el magno comentador de Aristóteles a tal punto que el mismo Tomás de Aquino le llama simplemente el «Commentator», lo cual no impide que también haya sido un célebre pensador original.

Sus obras filosóficas más importantes son: 1) Los *Comentarios al Corpus aristotelicum* que incluyen los *Comentarios menores* (*Yawami*), los *Comentarios medios* (*Taljisat*) y los *Comentarios mayores* (*Tafsirat*); 2) Los *Comentarios a Ptolomeo*, Alejandro

de Afrodisia, Nicolás de Damasco, Galeno, al-Farabi, Ibn Sina e Ibn Bayya; 3) y el célebre *Tahafut al-Tahafut* o *Destrucción de la Destrucción de la filosofía*, de al-Gazzali; 4) El tratado *Acerca de la substantia del mundo*, 5) y un *Tratado sobre el acuerdo entre filosofía y religión*, que fue desconocido en el Medioevo.

En el aristotelismo de Avicena el platonismo es explícito, en cambio, en el de Averroes casi es imperceptible para una mirada evanescente. Así pues, con una confianza total en la razón, el punto de partida de Averroes es lo real, lo natural y la materia. Fiel a Aristóteles asume la doctrina de la materia y la forma, y de la potencia y el acto. Motivado por el monoteísmo islámico acentúa la presencia de Dios en el mundo. Dios es el primer motor inmóvil en cuanto no es movido por otro, pero eso no significa que sea absoluta inacción porque actúa como causa final, no como causa eficiente.

La admiración de Averroes por el Estagirita le llevó a escribir: «La doctrina de Aristóteles coincide con la verdad suprema» y «nos fue concedido por la providencia divina». Ese era el acuerdo que Averroes descubrió entre filosofía y religión. El pensamiento cristiano del siglo XIII recoge la tarea iniciada por el filósofo árabe Averroes, quien realizó una síntesis entre la filosofía de Aristóteles y la religión islámica monoteísta. Ésta fue la clave del éxito de Averroes entre los cristianos, gracias al cual la filosofía árabe se impone en la Universidad de París y nace una tendencia llamada averroísmo latino, que incorpora dicho aristotelismo. Las tres tesis averroísticas controvertidas, que fueron fuentes de debates entre los intelectuales y de preocupación para las autoridades eclesiásticas, son las siguientes:

- El mundo no ha sido creado por Dios de la nada, sino que es eterno, porque si bien Dios es el primer motor inmóvil, sin embargo éste opera como causa final, no como causa eficiente, y por lo tanto, no es creador, sino meta. Es evidente que Averroes ignora la síntesis omnicomprendible que fue propuesta por Escoto Eriúgena en el siglo IX.
- El alma individual no es inmortal, sólo lo es el intelecto agente universal y único para toda la humanidad. A esta última afirmación se le llama «monopsiquismo». ¿Cómo hay que interpretar esta tesis averroísta? En un sentido aristotélico, es decir, que el intelecto sea uno, sólo significa que las estructuras psicológicas son comunes, y que la mente de todos los hombres tiene que funcionar básicamente del mismo modo porque existe una racionalidad universalizable.
- Teoría de la doble verdad: fe y razón encuentran verdades de naturaleza diferente. Hay verdades válidas para la fe aunque no lo sean para la razón, y otras válidas para la razón aunque no lo sean para la fe. En el fondo, Averroes reconocía que los principios fundamentales de ambas son los mismos, y que las divergencias se debían a las interpretaciones de dichos principios, de modo que no puede haber un desacuerdo substancial entre fe y razón. Sin embargo, cuando resulten incompatibles la fe debe someterse a la razón. Las verdades de la fe coránica son símbolos imperfectos al alcance de las mentes sencillas e ignorantes. Sus discípulos extremaron la postura de Averroes y desarrollaron la teoría averroísta de la «doble verdad», es decir, la existencia de una verdad que es válida para la fe y otra distinta que es válida para la razón. Así pues, las dos verdades son válidas aunque sean contradictorias entre sí.

Sobre este trasfondo doctrinal, las controversias eran inevitables porque negaban convicciones cristianas centrales, a saber: la creación, la vida eterna y el valor fundante de la fe. Desde el punto de vista moral, a muchos les parecía más peligrosa la segunda tesis porque favorecía una compresión materialista de la vida humana y un hedonismo que se sustrae de la responsabilidad de presentarse ante el juicio divino después de la muerte.

Estas tesis averroístas levantaron suspicacias de algunos. La desconfianza afectó incluso a algunos escritos aristotélicos. Sin embargo, la reflexión crítica de algunos pensadores cristianos irá disipando la sospecha antiaristotélica. A fin de cuentas, en el siglo XIII los caminos se bifurcaron. Unos penetraron críticamente a fondo los escritos aristotélicos, no sin un cierto aliento platonizante; tal es el caso de Tomás de Aquino. Otros, en cambio siguieron la ruta agustiniana con ciertos tintes aristotélicos; Buenaventura es un insigne ejemplo de ello.

3.2 Alta escolástica: esplendor

El siglo XIII fue testigo del período áureo de la teología y filosofía medievales. El esplendor de la Alta Escolástica se debió al aristotelismo platonizante, a la traducción latina de los escritos originales de Aristóteles, a las universidades medievales y a la investigación promovida en las órdenes religiosas.

3.2.1 Aristotelismo platonizante

Desde el siglo XII y hasta el XIII Aristóteles penetra en Occidente gracias a la filosofía platonizante árabe y judía (vía indirecta), y por las traducciones latinas de los escritos griegos de Aristóteles (vía ‘directa’).

3.2.1.1 Recepción de la filosofía árabe y judía: aristotelismo platonizante

A) Filósofos árabes:

- Al Farabi o Abu Nasr Muhammad Al-Farabi (870-950): Un gran pensador místico del sufismo islámico, traductor y comentador de Aristóteles.
- Avicena o Ibn Sina o bin Sina (980-1037): Su gran mérito fue el esfuerzo por armonizar la filosofía aristotélica con el monoteísmo religioso de su fe islámica.
- Algazel o Abu Hamid Al-ghazali (1058-1111): Su tendencia aristotélica le llevó a comentar al Estagirita, a Al Farabi y a Avicena.
- Averroes o Ibn Rusd (1126 ó 1128-1198): No son sus tres típicas tesis las que determinaron su influencia, sino la síntesis que propuso entre la filosofía de Aristóteles y la religión islámica monoteísta.

B) Filósofos judíos:

- Avicena, Avençebrol o Salomón Ibn Gabirol (1021-1050 ó 1070): Postuló un panteísmo emanacionista y un hilemorfismo universal. Su obra más influyente fue la *Fuente de la vida*.
- Moisés Maimónides (1135-1204): Su obra principal es *Guía de perplejos* para ayudar a aquéllos que se encuentran abrumados por los aparentes conflictos entre razón y fe. Maimónides quiere mostrar que la filosofía y la Biblia son conciliables. Influyó más que Avicena.

C) Traducciones de los filósofos árabes y judíos:

- Toledo fue la plataforma espiritual para la difusión de la filosofía árabe y judía, dado que ahí se formó una escuela o *collegium* de traductores.
- Las obras completas traducidas del árabe al latín suman un total de noventa y dos títulos.
- La filosofía árabe que asumió el Medioevo europeo fue en gran parte la clásica filosofía griega traducida del árabe al latín. Así pues, Occidente recuperó la cosmovisión aristotélica por la mediación arábiga.
- También en Toledo se comenzó la traducción de los escritos desconocidos de Aristóteles, del griego al latín, entre ellos estaban los diez primeros libros de la *Metafísica*, y la «*logica nova*» constituida por los primeros y segundos *Analíticos*, los *Tópicos* y los *Elencos sofísticos* o *Refutaciones sofísticas*.
- Además se tradujeron algunas obras neoplatónicas.

3.2.2 Traducción directa del griego al latín de los escritos aristotélicos

En el primer tercio del siglo XIII ya se conocían en latín las traducciones íntegras de la *Metafísica*, los *Tratados de Lógica*, *Acerca de la generación*, *Acerca del cielo* y los libros naturales de la *Física*. Sin embargo, sólo se conocían partes de los *Metereológicos* y de la *Ética a Nicómaco*. Por tanto, no se conocían las obras completas de Aristóteles ni su versión original en griego.

* En la Alta Escolástica, supuestamente aristotélica, el platonismo agustiniano nunca fue completamente desplazado. El mismo Aristóteles miró el mundo real con ojos platónicos. A Platón y Aristóteles se les debe aplicar una hermenéutica de concordancia incluyente, más que de mutua pugna inconciliable.

En 1210, un concilio provincial de París, había prohibido la lectura de algunos escritos de Aristóteles, prefiriendo la tradicional versión platonizante. Sin embargo, la Universidad de París impulsó la investigación de los escritos aristotélicos hasta lograr su avance triunfal. A final de cuentas, en 1366 los legados del Papa exigieron el requisito de estudiar todos los escritos aristotélicos para obtener la licencia eclesiástica con venia pontificia en la Facultad de Artes de la Universidad de París.

3.2.3 Las universidades medievales

Las universidades se fortalecieron, sobre todo en París, Bolonia, Salermo, Oxford, Orléans, Cambridge, Padua, Nápoles, Toulouse, Salamanca, Praga, Viena, Heidelberg, Erfurt y Colonia. Aunque la Universidad de Bolonia fue cronológicamente la primera en ser fundada, las más importantes fueron la Universidad de París, que se convirtió en el paradigma de las otras; y la Universidad de Oxford, que conservó una tendencia empírica, representada por Rogerio Bacon.

3.2.4. Las órdenes religiosas

Dos órdenes religiosas mendicantes impulsaron la investigación en el Medioevo: los franciscanos y los dominicos. Los primeros defienden la tradición platónico-agustiniana; los segundos, en cambio, la tradición aristotélica. Los máximos representantes de ambas escuelas son Buenaventura y Tomás de Aquino, respectivamente. Estas dos órdenes religiosas, las más prestigiosas de la época, eligieron las ciudades como centro de su actividad intelectual fortaleciendo la enseñanza y la investigación en las universidades. Las cátedras devinieron los puntos de referencia más autorizados de la intelectualidad medieval debido a la seriedad y profundidad de su sabiduría. En efecto, se puede asegurar que el siglo XIII es el siglo de oro de los franciscanos y dominicos lidereados por Alberto Magno y Tomás de Aquino, los segundos; y por Buenaventura de Bagnoregio y Juan Duns Escoto, los primeros.

3.3 Franciscanos y dominicos

3.3.1 Alberto Magno, el *Doctor Universalis* (1193 ó 1206-1280)

3.3.1.1 Vida

Alberto, cuyo nombre significa «de buena familia», hijo de los duques de Bollstädt, nació entre los años 1193 y 1206, en Lauingen, Suabia, en la actual Baviera, al sudoeste de Alemania. Luego de estudiar en Milán, Pavía y Padua, ingresó en 1223 a la orden de los dominicos, recientemente fundada. Enseñó en Hildesheim, Friburgo, Ratisbona, Estrasburgo y Colonia o Köln. Entre los años 1243 y 1248 ejerció en la Universidad de París y después regresó nuevamente a Colonia entre 1248 y 1252, acompañado por su discípulo Tomás de Aquino. Fue nombrado autoridad provincial de la orden dominica en Alemania en el año 1254 y, en 1261, obispo de Ratisbona. Dos años después, cuando solucionó los asuntos más urgentes, renunció a sus funciones. En 1277 viajó a París para defender la obra de su más célebre discípulo, Tomás de Aquino (fallecido tres años antes), contra los ataques e incomprendiciones de que estaba siendo objeto. Murió en 1280 en Colonia, Alemania.

Alberto protagonizó el impulso del aristotelismo en la Edad Media con finos análisis y comentarios. La obra de Alberto preparó la de Tomás. Alberto Magno incluyó materiales que ni siquiera utilizó su más ilustre discípulo, por eso se ha dicho que su obra es más compleja que la de Santo Tomás.

3.3.1.2 Obras

Sus obras filosóficas más importantes son: *Metafísica*, Comentario al *Libro sobre las causas*, Paráfrasis a la *Ética*, *Física* y *Política* de Aristóteles, *Acerca de quince problemas*⁷⁰ y *Acerca de la unión con Dios*⁷¹. Algunas de sus obras teológicas son: *Suma acerca de las criaturas*, *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo y *Acerca de la unidad del intelecto contra los averroístas*.

3.3.1.3 Doctrina

1) **Autonomía y distinción** entre filosofía y teología. Alberto se esforzó por justificar la distinción metodológica entre filosofía y teología reconociendo la autonomía de aquélla. Con este fin luchó contra aquéllos que sólo estudiaban la Sagrada Escritura, y escribió: «Hay ignorantes que quieren combatir por todos los medios el empleo de la filosofía, y sobre todo entre los predicadores, donde nadie les resiste, bestias brutas que blasfeman contra lo que ignoran». Gracias a Alberto Magno la filosofía toma conciencia de su valor y de sus derechos de autonomía. La distinción entre ambas disciplinas es clara porque la teología se fundamenta en la revelación; en cambio, la filosofía se funda en la razón. Es decir, la fe remite al Dios revelante, mientras que la razón apela a la experiencia de las criaturas, y una fe que contradiga la experiencia no puede ser creída. En efecto, la *ratio theologica superior* de los teólogos no tiene porqué despreciar la *ratio philosophica inferior*. Según Alberto, Agustín es insuperable en la primera, y sin embargo, en la segunda el maestro es Aristóteles.

2) **El «Doctor Universalis»:** teología, filosofía y experiencia científica. Alberto tenía gran interés por el estudio de la Naturaleza. Para Alberto no basta la teología creyente y especulación filosófica, porque si éstas son contradichas por la experiencia no pueden ser verdaderas. Las pruebas sensibles dan seguridad, de modo que la investigación teológica y filosófica están huecas sin la experiencia. La amplitud de los conocimientos de Alberto se extendía desde la teología y filosofía a las ciencias naturales. Por esta razón se le otorgó el título de «Doctor Universal». Alberto fue el hombre más culto de su tiempo, y Tomás el especialista en filosofía y teología. Se propuso hacer inteligible para a los latinos todas las partes de la filosofía aristotélica, y después extendió su tarea a los aportes árabes, judíos y neoplatónicos. En las escuelas de la Edad Media se decía de él: «*Mundo luxisti, quia totum scibile scisti*»⁷².

⁷⁰ [=De quindecim problematibus]. El texto latino se encuentra en www.intratext.com/X/LAT0474.HTM

⁷¹ En www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/AlbertusMagnus/alb_haer.html. El título latino de la obra es *De adhaerendo Deo*.

⁷² «Brillaste para el mundo, porque conociste todo lo cognoscible».

3.3.2 Buenaventura de Bagnoregio, el *Doctor Seraphicus* (1217 ó 1221-1274): representante franciscano del augustinisimo platonizante

3.3.2.1 Vida

Nació entre 1217 y 1221 en Bagnoregio, cerca de Viterbo, en el centro-oeste de Italia. Su nombre originario era Giovanni Fidanza. Estudió en París, donde se tituló en *Artes liberales*. Al año siguiente, en 1243, tomó el hábito franciscano y eligió el nombre de «Buenaventura». Cursó la Teología en París, donde obtuvo el título de maestro. Buenaventura fue profesor en la Universidad de París a partir de 1248, en el mismo tiempo que lo fue Tomás. Al principio no fue aceptado por todos los doctores de la Universidad por sus disputas a favor de los mendicantes. En 1257 interrumpió su labor docente al ser elegido como general de la Orden franciscana, cargo que desempeñó hasta 1273. Logró dar estabilidad a la naciente Orden franciscana, codificó sus leyes y la libró de los radicalismos extremos de aquella época. Por esta razón, mereció el título de segundo fundador de la Orden al lado de San Francisco (1182-1226). No en vano había renunciado en 1265 al arzobispado de York, ofrecido por el papa Clemente V.

Aunque aceptaba parte de la ciencia de Aristóteles, se opuso tanto al aristotelismo metafísico porque lo consideraba racionalista, como al averroísmo defendido por Siger de Brabante. En 1273 Gregorio X lo nombró Cardenal y obispo de Albano. Participó en los preparativos para el concilio de Lyon, cuya misión era propiciar la unión entre la Iglesia latina y griega. Sin embargo, el 14 de julio de 1274 la muerte lo sorprendió. El Papa ordenó que todos los sacerdotes del mundo celebrasen una misa por su eterno descanso.

Su santidad, reconocida hasta por sus adversarios y oficialmente por la Iglesia desde 1482, era tan evidente que Alejandro de Hales, su maestro y hermano religioso, decía que parecía que «Adán no hubiese pecado en él». Sin duda merece el título de *Doctor Seraphicus*.

3.3.2.2 Obras

Sus obras principales son: *Comentarios a los cuatro libros de las Sentencias*, *Cuestiones disputadas* (*Acerca de la perfección evangélica*, *Acerca del misterio de la Trinidad*, y *Acerca del conocimiento de Cristo*), *Breviloquio* –su madura síntesis teológica–, *Itinerario de la mente hacia Dios* –la obra de principal interés filosófico y además considerada una obra maestra de la mística cristiana–. Sus escritos acerca de la controversia anti-aristotélica son una trilogía: *Conversaciones acerca de los diez mandamientos*, *Conversaciones acerca de los siete dones del Espíritu Santo*, *Conversaciones acerca del hexaemerón*, es decir, acerca de los seis días de la

creación. Su obra *Cristo, el único maestro entre todos* representa el compendio de todo su pensamiento.

3.3.2.3 Doctrina

1) **Dios: piedra angular** de su filosofía. Según Buenaventura, Dios es lo primero que es conocido por el intelecto humano. Todo remite a él. Sin él nada se puede conocer. Todo habla de Dios. Aunque admite las pruebas acerca de la existencia Dios, su vía favorita es a priori, intuitiva, a partir de la propia interna experiencia espiritual del alma; por eso, en lugar de probar su existencia hay que purificar la mirada interior para que reencuentre ahí la huella divina. Por decirlo a nuestra manera: «si alguien busca una prueba, ahí, en la interioridad, encuentra la prueba exquisita de Dios». Para Buenaventura, más que argumentos se necesitan «*exercitationes*» que preparen y adiestren al espíritu para dejarse encontrar por la presencia de Dios que está ahí, dentro, fuera y por encima del hombre. Dios destella y palpita en las criaturas, manifestándose y ocultándose. El adiestramiento consiste en un proceso ascendente siguiendo un itinerario desde la mente hasta Dios cuya cima es la visión beatífica e inmediata de Dios en un abrazo místico.

2) **Fe y razón.** La filosofía de Buenaventura es un itinerario espiritual, una procesión creyente que parte de la fe, acompaña a la razón y desemboca en la unión mística con Dios por medio del Crucificado, porque él es «el camino, la verdad y la vida», y “*qui non intrat per ostium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro*”⁷³. La referencia a Jn 10,1-2 es obvia.

Buenaventura está inexorablemente convencido de la necesidad de la oración ante Cristo crucificado, cuya sangre nos ha redimido de nuestros asquerosos vicios, para que nadie se engañe creyendo:

“[...] quod [...] sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium, absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata”⁷⁴.

Para el Seráfico, la fe es gozo ante la presencia divina, en cambio, la razón es la soledad especulativa de un pobre en el árido desierto. Así se asienta en el título del primer capítulo del *Itinerarium*. La fe sobrepasa a la razón porque la razón escribe aquello que le dicta la fe. Buenaventura casi resbala en los límites de la ruptura del equilibrio entre fe y razón cuando escribe:

⁷³ BUENAVENTURA, Santo, *Itinerarium metis in Deum*, prol., 3. El texto latino procede de la página www.thelatinlibrary.com/bonaventura.itinerarium.html. [=“Quien no entra por la puerta, sino {que} escala por otro lugar, ése es bandido y ladrón”].

⁷⁴ Ibid., prol., 4. www.thelatinlibrary.com/bonaventura.itinerarium.html. [=“[...] que basta la lección sin unción, la especulación sin devoción, la investigación sin admiración, la precaución sin gozo, la actividad sin piedad, la ciencia sin caridad, la inteligencia sin humildad, el estudio sin la gracia divina, la reflexión sin la sabiduría inspirada por voluntad divina”].

“Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui sancto”⁷⁵.

Este tipo de arrebatos místicos le parecían desconcertantes a Tomás, quien intentó buscar una síntesis más equilibrada que le hiciera justicia a los derechos de la razón. Y por su parte, la síntesis de Tomás, le parecía insuficiente al mismo Buenaventura, ya en el siglo XIII. En el siglo XIX, en 1879, el Papa León XIII les comparará a ambos con dos candelabros que iluminan en la casa de Dios.

3) La tesis acerca del **ejemplarismo: iluminación divina e ideas**. Buenaventura tiene en alta estima la tradición agustiniana de las ideas en la mente de Dios. El Seráfico evoluciona esta doctrina con la tesis ejemplarista, según la cual hay «rationes seminales» presentes en las criaturas que las convierten en signos y vestigios del Creador. Gracias a estos vestigios se descubre implícita y borrosamente al Creador en las criaturas por medio de una cointuición espiritual que es heredera de la teoría agustiniana de la iluminación.

Las «rationes seminales» son una herencia estoica asumida durante la Patrística y transformada místicamente por el Seráfico. En efecto, ya el estoicismo había hablado de λόγοι σπερματικοί que eran como las semillas de todo el porvenir o ideas eternas contenidas en el λόγος o razón universal del mundo. Según Buenaventura, las ideas se sintetizan en el «Logos», el Verbo eterno, que expresa todo lo que Dios es y lo que es el mundo y el hombre. Las «rationes seminales» definen el orden que Dios ha fijado en el mundo, aseguran una ruta trazada por Dios, como causa primera, desde el principio para orientar el presente y el futuro de la naturaleza. Así pues, las causas segundas sólo despliegan el orden establecido por Dios desde el principio. De ninguna manera Buenaventura pretendió suprimir la libertad ni la acción humana con esta propuesta. Sólo intentó enfatizar la acción divina y asegurar la existencia de un plan divino perfectamente definido. En el fondo y en reacción contra el aristotelismo, Buenaventura siente mucha desconfianza por la autonomía de la naturaleza y quiere mostrar su incosistencia vanal cuando se independiza alejándose de Dios.

Por esta razón, asegura que el ser no es absoluto, sino que debe entenderse desde Dios. El ser es lo primero que es conocido en cuanto *ens* del acto puro de Dios. Y respecto al mundo, con Aristóteles y Tomás está de acuerdo en que todo lo creado es un compuesto de materia y forma, de esencia y existencia. Sin embargo, a diferencia de Tomás, considera que el mundo emana de Dios, quien lo creó, no en la eternidad. En este punto, Buenaventura no buscó una conciliación filosófica entre fe y razón.

⁷⁵ Ibid., cap. 7, 5. www.thelatinlibrary.com/bonaventura.itinerarium.html. [=“Por consiguiente, puesto que para esto nada puede la naturaleza, puede un poco la actividad, hay que dar[le] poco [valor] a la investigación, y mucho a la unción; hay que darle poco al lenguaje, y el mayor [valor] a la alegría interna; hay que darle poco a la palabra y al texto, y todo al don de Dios, es decir al Espíritu Santo; hay que darle poco o nada a la criatura, y todo al Creador de la esencia, al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo”].

4) **Conocimiento e itinerario hacia Dios.** Nuestro saber se obtiene por abstracción a partir de la experiencia sensible. Sin embargo, ése es sólo el primer paso. Cuando se trata de aprender las verdades auténticas acerca de Dios, del alma y del ser, el espíritu humano necesita unirse con las ideas eternas que están en la mente de Dios. Por esta razón la especulación y la búsqueda de la verdad se convierte en un itinerario de la mente humana hacia Dios a través de un ascenso místico que consiste en descifrar los signos y vestigios analógicos de lo divino. En efecto, el conocimiento de las cosas puede convertirse en un itinerario hacia Dios puesto que las cosas son copias de los ejemplares eternos. El itinerario es posibilitado por la analogía entre la cosa y la idea ejemplar.

5) **El ser humano: alma y cuerpo.** Al respecto, Buenaventura no acepta la unión substancial de Tomás. Además considera platónicamente que el alma es una realidad superior al cuerpo. Por otra parte, asegura que el hombre es imagen de Dios especialmente por sus facultades espirituales: la memoria, la inteligencia y la voluntad. Extrañamente Buenaventura considera que el alma está compuesta de materia y forma porque es capaz de existir por sí misma, sin el cuerpo, que a su vez también está compuesto de materia y forma. Por tanto, alma y cuerpo son dos substancias complementarias. ¿Cuál era la intención de Buenaventura al proponer esta tesis de la pluraridad de las formas en el ser humano? Únicamente buscaba asegurar la autonomía del alma en relación con el cuerpo con una intención místico-religiosa.

6) **Desconfianza ante el aristotelismo.** La autonomía de la naturaleza y de la razón defendida por el aristotelismo llenó de desconfianza al Seráfico, para quien es imposible que la razón no caiga en el error si no es auxiliada por la fe. En efecto, quien se detenga en la filosofía cae en las tinieblas. Un saber filosófico autónomo y autosuficiente es fuente de errores. ¿Por qué Buenaventura siente desconfianza por la filosofía de Aristóteles? No sólo porque Aristóteles haya sido una novedad en el siglo XIII, sino además porque lo confundía con la interpretación averroísta que ya había difundido ciertos errores incompatibles con la fe cristiana, según se expuso en el inciso 3.1.2. Desde luego que Buenaventura había estudiado a Aristóteles, pero solía confundirlo acríticamente con su versión averroísta. Por ello, le concedía autoridad en las cuestiones de física, no en metafísica, donde según el Seráfico, Platón y Agustín son los maestros autorizados. Así pues, según Buenaventura, Aristóteles es el maestro de la ciencia, Platón de la sabiduría filosófica, y Agustín de ambas. Por tanto, elige la filosofía platónico-agustiniana que alienta su fe y su espíritu místico.

En efecto, la filosofía del Seráfico procede deliberadamente de Agustín. En cambio, el contenido de la filosofía de Tomás está ampliamente fundamentado en Aristóteles, aunque transfigurado por la interpretación agustiniana del cristianismo medieval. Con esta actitud intelectual Buenaventura cree tomarse en serio la Revelación de Dios y la centralidad de Cristo en la fe. Desde esas coordenadas cultiva una filosofía que se ponga al servicio de la fe como un simple instrumento orientado a la salvación, y nada más. Es decir, que Buenaventura es místico y un cristiano que filosofa, no un filósofo que además es cristiano. Aunque también cabría decir que el Seráfico no logró una síntesis irrebatible entre fe y

razón, muestra de ello es su tendencia excluyente respecto a lo aristotélico interpretado con cierta distorsión. Ambos, Tomás y Buenaventura, trantan básicamente los mismos contenidos temáticos, pero son abordados desde ángulos contrapuestos, e incluso en muchos puntos incommensurables. No obstante son complementarios. Tomás comienza la Suma teológica pregúntándose «si Dios existe»; en cambio, Buenaventura, con una oración. Uno habla de Dios; el otro le habla a Dios y con Dios.

¿Acaso después de ellos todavía sigue siendo necesaria una nueva síntesis? Parece que sí. Tal vez ésta sea una de las necesidades más apremiantes para la Iglesia en nuestra época: Yo estoy dispuesto a empeñar mi esfuerzo en ello durante los próximos veinticinco años. La obra llevará por título: *Holograma filosófico*.

3.3.3 Tomás de Aquino, el *Doctor Angelicus* (1224, 1225 ó 1227-1274): representante dominico del aristotelismo semi-platónico-augustiniano

3.3.3.1 Vida

De Tomás se conocen los acontecimientos principales de su vida, aunque los biógrafos difieran respecto a ciertos detalles y fechas. Por ejemplo, mientras unos opinan que Tomás nació, en Roccasecca, Sicilia, entre 1224 y 1225, otros aseguran que la fecha más probable es 1227.

Landolfo, su padre, era Conde de Aquino. Teodora, su madre, Condesa de Teano. A los cinco años fue enviado a recibir su primera formación con los monjes benedictinos de Monte Casino. Su maestro se sorprendió al oírle preguntar repetidas veces: «¿Qué es Dios?». Alrededor del año 1236, le enviaron a la Universidad de Nápoles. En Nápoles, sus maestros fueron Pietro Martín, de gramática, y Petrus Hibernos, es decir, Pedro de Irlanda quién le formó en Lógica y ciencias Naturales. Tomás repetía las lecciones con mayor profundidad y lucidez que sus maestros.

Entre 1240 y 1243 recibió el hábito de la Orden de Santo Domingo. Era desconcertante que un noble joven como él tomara el hábito de un pobre fraile mendicante. Su madre se apresuró en ir a Nápoles. Los Dominicos, temiendo que se lo llevara, le enviaron a Roma, aunque su destino final sería París o Colonia. Teodora envió soldados para capturar al novicio y le recluyeron en la fortaleza de San Juan de Roccasecca. Mientras tanto, sus familiares hicieron todo lo posible para destruir su vocación.

Durante el cautiverio leía con mucho provecho las *Sagradas Escrituras*, la *Metafísica* de Aristóteles y las *Sentencias* de Pedro Lombardo, a tal punto que parecía cultivarse como si estuviera en la universidad. Después de casi dos años le dejaron en libertad. Reingresó a la Orden, Tomás enseguida hizo sus votos y sus superiores le mandaron a Roma, a París, y

entre 1244 y 1245 a Colonia donde estudió a cargo de Alberto Magno, el más famoso profesor de la Orden.

El carácter taciturno y melancólico de Tomás fue mal interpretado como indicios de retraso mental, incluso le apodaron «el Buey Mudo de Sicilia». Pasó el tiempo, hasta que se presentó la oportunidad cuando Tomás defendió brillantemente en público una tesis difícil: En aquella ocasión Alberto Magno, su maestro, exclamó: «Vosotros le llamáis el Buey mudo. Pero yo os digo que un día él alzará su voz, y ella resonará en toda la cristiandad».

En 1245 enviaron a Alberto a París y Tomás le acompañó como alumno. En 1248 ambos volvieron a Colonia, donde Tomás enseñó bajo su autoridad como Bachiller. Probablemente en 1250 fue ordenado sacerdote. En 1251 ó 1252 fue nombrado Bachiller en París. En clases se comentaban y explicaban las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Su enseñanza rápidamente llamó la atención tanto de profesores como de alumnos. Después de un tiempo cursó el Doctorado en Teología por la Universidad de París, pero aplazaron la concesión del título por una disputa entre la universidad y los frailes. El conflicto estaba en su punto álgido cuando Tomás y Buenaventura preparaban sus doctorados. Se había originado por la negativa a prestar un juramento por parte de algunos frailes que eran profesores. Guillermo de Saint Amour extendió la disputa más allá del tema original, atacó violentamente a los frailes, de los que estaba evidentemente celoso, y les negó su derecho a ocupar cátedras en la universidad.

A fin decuentas, Tomás se doctoró en teología en el año 1257, probablemente. El tema de su tesis fue *La majestad de Cristo*. El resto de su vida consistió en orar, predicar, enseñar, escribir y viajar. Impartió clases sucesivamente en Anagni, Roma, Bolonia, Orvieto, Viterbo, Perugia y París de nuevo y finalmente en Nápoles.

Se le propuso como titular del Arzobispado de Nápoles, pero afortunadamente no aceptó. Colaboró con Alberto Magno y Pedro de Tarentasia, —que después sería el Papa Inocencio V— a formular un sistema de estudios que substancialmente permanece hasta hoy en los *Estudios generales* de la Orden de Dominicos.

Si Cristo le preguntase «¿Tomás, qué recompensa deseas?», con gusto respondería «Nada más que a ti, Señor». Sin más, el 6 de diciembre de 1273, dejó su pluma y no escribió más. Ese día, durante la Misa, experimentó un éxtasis especial. Sólo le confió lo siguiente a su fiel amigo y compañero, Reinaldo de Piperno, quien le animaba a continuar sus escritos: «No puedo escribir más. Se me han revelado tales misterios que todo lo que he escrito hasta ahora me parece basura». Su obra maestra, la *Summa theologiae*, quedaba inconclusa y estancada en la cuestión 90 de la tercera parte, donde trataba *Acerca de las partes de la penitencia*.

Tomás comenzó a prepararse para morir. El Papa Gregorio X invitó a Tomás y Buenaventura al Concilio de Lyon, celebrado en mayo de 1274. Tomás se encaminó hacia allá con obediencia pero le fallaron las fuerzas y cayó desplomado cerca de Terracina. Los monjes cistercienses de Fossa Nuova, insistieron para que fuera trasladado a dicho

monasterio, y al entrar, le susurró a su compañero: «Éste es para siempre el lugar de mi reposo; aquí habitaré porque lo deseo» citando el Sal. 131,14. En este último período comentó brevemente el Cantar de los Cantares.

Ya anunciado, el final llegó. Se le administraron los sacramentos. Ante el Viático confesó solememente su fe en una formulación *sui generis*. Entre otras frases confesó ante el Cuerpo de Cristo: «Nunca he dicho nada en Tu contra: si dije algo mal, es sólo culpa de mi ignorancia. Tampoco quiero ser obstinado en mis opiniones, así que someto todas ellas al juicio y enmienda de la Santa Iglesia Romana, en cuya obediencia ahora dejo esta vida».

Murió el 7 de marzo de 1274. En esta fecha hay un acuerdo general. Fue canonizado por Juan XXII, el 18 de julio de 1323. Sus restos fueron trasladados a la iglesia dominica de Toulouse en 1369, y después a la iglesia de San Sernin, donde reposa hasta el día de hoy en un sarcófago de oro y plata. El hueso mayor de su brazo izquierdo se conserva en la catedral de Nápoles. Su brazo derecho, donado originariamente a la Universidad de París se guarda actualmente en la iglesia dominicana de Santa María sopra Minerva en Roma.

Se le ha llamado el «Príncipe de los Escolásticos» y «*Doctor Angelicus*». León XIII, en 1879, le llamó en *Aeterni Patris* «príncipe y maestro de todos» los doctores escolásticos, en el centro de ese documento. El mismo Papa en 1880, le designó patrono de todas las universidades, academias y escuelas católicas del mundo.

3.3.3.2 Obras

Entre sus obras destacan desde el punto de vista filosófico: a) sus *Comentarios a los libros de Aristóteles* (1265-1273); b) sus opúsculos *Acerca del ente y la esencia* (1256), *Acerca de los principios de la naturaleza* (1256), *Acerca de la eternidad del mundo contra los murmurantes* (1272), *Acerca del gobierno de los príncipes* (1267), *Acerca de la unidad del intelecto contra los averroístas* (1269); c) su obra apologética *Suma contra los gentiles* –o Suma acerca de la verdad de la fe católica o Suma filosófica– (1255-1264); d) sus obras teológicas de relevancia filosófica como la *Suma de teología* (1266-1274) y *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo; e) y las *Questiones disputatas* especialmente *Acerca de la verdad* (1271) y *Acerca del poder*.

3.3.3.3 Doctrina

1) Relación fe-razón. Está de acuerdo con la teoría de la doble verdad de los averroístas en lo siguiente: «hay que sostener que fe y razón son dos fuentes diferentes y legítimas para el conocimiento de la verdad». Pero además, hay que agregar que ambas fuentes son armónicas. No obstante, con los averroístas Tomás admite que hay verdades exclusivas de la fe y otras que son exclusivas de la razón; pero también, a diferencia de los averroístas, asegura que hay verdades comunes a ambas. Así pues, filosofía y teología se distinguen no sólo por el contenido de aquéllas verdades que les son propias a cada una, sino también por el método o la forma de acceder a ellas, porque razón y revelación son distintas. Por tanto, fe y razón son dos fuentes de conocimiento autónomas e independientes, pero se prestan

ayuda para alcanzar la verdad acerca de lo que es común a ambas. En este punto la diferencia no está en el objeto, sino en el método, los medios y las fuentes para el conocimiento de la verdad.

En efecto, aunque la filosofía es autónoma, no agota toda la verdad; por ello, es preciso armonizarla con la verdad revelada por Dios y que nos es conocida gracias a la fe. Especialmente el cristiano que filosofa se esfuerza en esta tarea porque está convencido que la gracia optimiza los esfuerzos humanos y la revelación hace más fecunda la razón. La fe ilumina a la razón, y la razón ofrece un fundamento argumentativo para la fe, sin substituirse mutuamente. Dicho a nuestra manera: la teología supone a la filosofía y sin filosofía ninguna teología porque nadie, con honestidad intelectual, puede intentar explicar algo acerca de Dios si no ha comprendido al hombre y al mundo.

El mismo Tomás afirma en el proemio del opúsculo *De ente et essentia*: “Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire”⁷⁶. Es decir, es conveniente comenzar por aquello que es más fácil de abordar, o sea, los entes finitos y materiales; y, apartir de ahí, arribar analógicamente a los asuntos que a nuestro tipo de inteligencia le parecen más complejos y difíciles, como lo espiritual, lo eterno y el mismo Dios. En conclusión, la filosofía es necesaria para la teología si ésta quiere ser un interlocutor válido. Y hoy más que nunca. La teología no substituye a la filosofía ni le está permitido ignorarla. Es más, el teólogo cristiano tiene que ser primero filósofo porque las verdades racionales sirven de terreno común, comunicativo y plausible para el diálogo con aquéllos que no comparten nuestra cosmovisión religiosa. Tal vez con muchos de ellos es lo único que compartimos; y puesto que hoy han aumentado este tipo de interlocutores, con mucha mayor razón la filosofía es más necesaria.

Por otra parte, desde nuestra perspectiva, hay que reconocer con Carlos Díaz, que «toda filosofía que no se decapita, desemboca en el océano de la trascendencia» de la fe en Dios, quien es el autor de ambas fuentes de la verdad –la razón y la revelación–, y quien es accesible por ambas vías.

Hay que reconocer que Tomás, quien defiende con heroísmo los derechos de la razón, también hace justicia a los derechos de la revelación porque cuando una doctrina filosófica contradice lo revelado y creído se puede asegurar que el error procede de los hombres que reflexionan, no de Dios. Gracias a esta actitud creyente los antiguos problemas greco-latinoamericanos encuentran un planteamiento más profundo y significativo.

A continuación se exponen algunos textos significativos a propósito de la relación entre fe y razón, según Tomás de Aquino:

⁷⁶ AQUINO, Tomás de, Santo, *De ente et essentia*, proemio [69871]. El texto latino procede de www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/oee.html. [=“Porque en verdad debemos aceptar el conocimiento de lo más simple a partir de los {entes} compuestos y a partir de los {entes que son} posteriores arrivar a los primeros”].

“Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt”⁷⁷.

“Quia igitur solum falsum vero contrarium est, [...] impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse”⁷⁸.

“Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. [...] Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria”⁷⁹.

“Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur”⁸⁰.

“Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur”⁸¹.

2) Metafísica de «ser» como acción: «*actus essendi*». A diferencia de Aristóteles, Tomás no concibe el ser como substancia sino como acción, no como substantivo, sino como verbo: es ser, no el ser. La acción de ser se realiza de modo finito en el ente, cuya existencia puede ser real o formal. Los entes reales pueden ser materiales o espirituales. Los materiales son finitos y singulares. En cambio, los formales tienen una existencia mental o ideal. Tal es el caso de los conceptos universales que son abstraídos a partir de lo real y se fundan en lo real (*universalia in re*), pero en sí mismos los conceptos universales no son reales sino formales. Ésta es la clave del realismo moderado de Tomás.

⁷⁷ Id., *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 7 (B.A.C., Madrid 1951) I, 109. [=“Ahora bien, aunque la antedicha verdad de la fe cristiana excede la capacidad de la razón humana, no obstante éstas {cosas} que la razón tiene innatas naturalmente, no pueden ser contrarias a esta verdad”]. La traducción es mía. El texto latino procede de www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/scg1001.html

⁷⁸ Ibidem. [=“Así pues, puesto que solamente lo falso es contrario a lo verdadero, {...} es imposible para aquellos principios que la razón conoce naturalmente, que sean considerados contrarios a la verdad de la fe”]. El texto latino procede de www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/scg1001.html

⁷⁹ Ibidem. [=“Ahora bien, el conocimiento natural de los primeros principios es innato en nosotros por inspiración divina: puesto que el mismo Dios es autor de nuestra naturaleza. Por lo tanto, la sabiduría divina también contiene estos principios. {...} Por consiguiente, esas {cosas} que son poseídas por la fe a causa de la revelación divina, no pueden ser contrarias al conocimiento natural”]. La traducción es mía. El texto latino procede de www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/scg1001.html

⁸⁰ Ibidem. [=“Así pues, alguna opinión o fe contra el conocimiento natural no es infundida por Dios en el hombre”]. El texto latino procede de www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/scg1001.html

⁸¹ Ibidem. [=“De ello se concluye evidentemente: cualesquiera argumentos {que} sean expuestos contra los escritos de la fe, éstos no han de proceder de los primeros principios innatos de la naturaleza conocidos por sí mismos. Por lo cual no tienen fuerza de demostración, sino {que} son o razones probables o sofísticas”]. El texto latino procede de www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/scg1001.html

La acción de ser se predica tanto de los entes como de Dios, pero en un sentido analógico porque en los primeros hay una distinción real metafísica –no física– entre *esse et essentia*; en cambio, en Dios ambos principios se identifican porque la esencia de Dios es existir. Por esta razón, la noción de ente también podría ser denominada y traducida como esencia existiendo, existente, «habente» o «siente», estos últimos entendidos como participios activos. La acción de ser o *esse* es actualizada participativamente de modo finito en cada ente, que es un existente o una esencia existiendo concretizada por la unicidad de la «*existentia*». Gracias a lo anterior, la acción de ser o *esse* adquiere un modo de existir predictable por medio de las diez categorías aristotélicas resumidas en la substancia y los accidentes.

3) **Los trascendentales:** herencia platonizante en la metafísica aristotélica de Tomás. Platón y los neoplatónicos se rindieron ante el encanto del Bien y la Belleza. Tomás los integró en su metafísica como trascendentales y los hizo convertibles con la verdad y la unidad. Los trascendentales superan lo categorial porque su realización plena desborda a los entes específicos. Los trascendentales se predicen de la acción de ser porque ésta es intercambiable con en ellos o convertible en ellos. Si los trascendentales se predicen del ente lo es por la participación finita que éstos tienen de la acción de ser.

En las *Cuestiones disputadas acerca de la verdad* Tomás de Aquino enumera seis trascendentales: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*⁸². A estos seis trascendentales se puede sumar «lo múltiple» y «lo estético». Algunos han tratado de clasificar los trascendentales propuestos por el Aquinense de la manera siguiente: el ente; la cosa, lo uno –trascendentales absolutos inmediatos–; lo múltiple, algo ('*aliquid*') –trascendentales relativos mediados–; lo verdadero, lo bueno –trascendentales relativos inmediatos–; y de la belleza –trascendental relativo mediato–. Hay textos tomasianos donde los trascendentales que se nombran son únicamente cuatro: el ente, la unidad, la verdad y la bondad. Se comprende que, a veces, presente un elenco más reducido, porque en estos casos sólo se refiere a los trascendentales en sentido estricto, los que cumplen total y perfectamente las **cuatro condiciones** del trascendental –la identificación con el ente, la conversión entre sí en las proposiciones, la deducción inmediata del ente y la adición de algo de razón.

- a) La unidad: «ser» es unidad y todo ente participa de la unidad, que se entiende en un doble sentido metafísico, no cuantitativo. En sentido intrínseco todo ente es uno porque es metafísicamente indivisible, es decir, es un individuo. En cambio, en sentido extrínseco, todo ente es uno porque es existencialmente único y diferente respecto a cualquier otro.
- b) La verdad: «ser» es verdad y todo ente participa de la verdad, entendida en un sentido metafísico material, no lógico formal. En efecto, ser verdadero es ser inteligible. A diferencia de Aristóteles, quien consideraba que la metafísica no tiene porqué ocuparse de la verdad, Tomás lo hace porque descubre el sentido metafísico material de la verdad como

⁸² Id., *Quaestiones disputatae: de veritate*, q. 1., a. 1 (Societatis a Sancto Paulo, París, 1883, v. III, pp. 3-4). Cfr., www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/qdv01.html

inteligibilidad, no como simple adecuación lógica entre sujeto y predicado, ni sólo como adecuación formal entre lo real y el intelecto.

c) La bondad: «ser» es bondad y todo ente participa de la bondad, no en un sentido ético-moral, sino dentro de una comprensión metafísica de la bondad como difusión apetecible, atractiva, deseable, fruible, solicitante y seductora, análogamente a la noción utilizada por Aristóteles al comienzo de su *Ética a Nicómaco*: “καλῶς ἀπεφήναντο τ'ἀγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται”⁸³. Tomás matiza la doctrina del Estagirense y escribe en latín: “Bonum est quod omnia appetunt”⁸⁴.

4) **La noción de «ser» es análoga** porque se predica atributivamente de los diversos entes de diversos modos, y también porque los entes participan de la acción de ser en diversas grados proporcionales. El fundamento de la analogía reside en la unidad de la «acción de ser» y la diferencia entre las diversas esencias existentes. Aristóteles se había conformado con aplicar la doctrina de la «*analogia entis*» a la substancia y a los accidentes. Tomás, en cambio, la utiliza para especificar las diferencias entre las criaturas y el Creador, por eso distingue entre una analogía de proporcionalidad y otra de atribución. La primera acentúa una semejanza dentro de cierta diferencia mayor, mientras que la segunda enfatiza la dependencia del ser de la criatura respecto a su Creador.

5) **Existencia de Dios.** Tomás prueba la existencia de Dios por medio de un argumento llamado «las cinco vías» en las cuales propone cinco caminos que nos llevan a descubrir la existencia de Dios. Se trata de una demostración «a posteriori», es decir, a partir de lo concreto, particular y contingente. Dicho punto de partida «a posteriori» es interpretado metafísicamente con un elemento deductivo y «a priori» –es decir, universal y necesario– en la conclusión. Utilizando la doctrina de la analogía y fundamentándose en el principio de causalidad, nos dice que todo lo que existe proviene de una causa anterior y que ésta, a su vez, procede de otra causa anterior, de manera que la cadena de causas conduce a una causa primera, que es Dios. La prueba tiene un valor metafísico, no es una demostración concluyente, inexorable e irrefutable. Sólo prueba que es razonable afirmar la existencia de Dios, que es indemostrable al estilo de científico-matemático. Las vías, además de referirse a la existencia de Dios, hacen razonable la necesidad de un Creador. Tomás las enuncia de la manera siguiente:

- Primera vía (del **movimiento** o del **cambio**): a partir del cambio o *movimiento metafísicamente considerado* como el paso de la potencia al acto. Todo lo que se

⁸³ *Ἠθικῶν Νικομάχειων*, lib. I, cap. I (Firmin Didot, París, [s.a.], v. I, p. 1). [=“Han definido pulcramente el bien como aquello hacia lo que tienden todas las cosas”]. Cfr., el texto griego en www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0053

⁸⁴ **AQUINO, Tomás de, Santo**, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a.2 (B.A.C., Madrid 1951) VI, 129. [=“Lo bueno es lo que todos anhelan”]. La traducción es mía. Cfr., el texto latino en la página www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/sth2094.html

mueve es movido por un elemento anterior⁸⁵; así la cadena de móviles nos eleva a un primer motor inmóvil, que es Dios. Tomás lo expresa en los siguientes términos:

“Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. [...] movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu [...]”⁸⁶.

“Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum”⁸⁷.

- Segunda vía (de la **causalidad**): a partir de la naturaleza ontológica del *ser de la causa* porque hay una *serie de causas que concurren para la producción de un efecto*. Todo lo que existe procede de una causa anterior, de este modo la cadena de causas nos lleva a una causa primera o causa incausada, que es Dios. Esta causa es una causa eficiente primera que actúa en un plano distinto, no en la misma línea de las causas segundas, sino en el plano de principalidad metafísica. Tomás lo explica así:

“Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, [...] remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. [...] Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant”⁸⁸.

- Tercera vía (de la **contingencia**): a partir de la *limitación contingente en la participación del ser* por parte de los entes finitos. La contingencia es la posibilidad de que los entes finitos sean o no. Si absolutamente todo puede no ser en algún momento no existía nada. Si nada existía tampoco ahora nada debería existir porque lo que no existe sólo comienza a existir gracias a lo que ya existe. Por tanto, debe existir

⁸⁵ «Omne quod movetur ab alio movetur».

⁸⁶ Ibid., I, q. 2, a.3 (B.A.C., Madrid 2001) I, 111. [=“En respuesta digo que con cinco vías puede probarse que Dios existe. Ahora bien, la primera es también la vía más notoria, que se deduce del conjunto del movimiento. En efecto, es cierto, y en la sensibilidad {se} constata, que algunas {cosas} se mueven en este mundo. Ahora bien, todo lo que es movido, es movido por otro. [...] Ahora bien, alguien mueve en cuanto que está en acto. En efecto, mover no es otra cosa que educir algo desde la potencia hasta el acto, y efectivamente alguien no puede replegarse desde la potencia hasta el acto, sino por algún ente en acto [...]”]. La traducción es mía. La traducción es mía. El texto latino procede de www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/scg1001.html

⁸⁷ Ibidem. [=“Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor, al que por nadie es movido, y en este todos reconocen a Dios”]. La traducción es mía. El texto latino procede de la página www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/sth1002.html

⁸⁸ Ibidem. [=“La segunda vía está en consideración de la causa eficiente. En efecto, descubrimos en estas cosas sensibles que existe un orden de causas eficientes, [...] ahora bien, depuesta la causa, es depuesto el efecto; por lo tanto, si no existiera la primera de las causas eficientes, no existiría la última ni la intermedia. [...] Por lo tanto, es necesario instituir alguna primera causa eficiente, a la cual todos denominan Dios”]. La traducción es mía. El texto latino procede de www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/sth1002.html

imprescindiblemente algo cuya existencia sea necesaria. Esta vía nos muestra que si los entes reales son contingentes, ha de existir un Ser Necesario que siempre esté en acto, del cual depende todo lo demás. Ese ser en acto puro es Dios. Así lo expresa Tomás:

“Tertia via est sumpta ex possibili et necessario [...]. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit [...]. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset [...]. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium [...], quod omnes dicunt Deum”⁸⁹.

- Cuarta vía (de los **grados de perfección**): a partir de las *perfecciones graduadas «maius et minus» en los entes*. Al observar en los seres creados diferentes grados de perfección, tendremos que aceptar que existe un grado máximo de perfección, la Perfección Suma, la Perfección Absoluta, que es Dios.

“Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. [...] Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum”⁹⁰.

- Quinta vía (de las **causas finales**): a partir del predominio del *orden, armonía y finalidad en el universo*, sobre todo si se atiende a los entes carentes de inteligencia que ordinariamente obran de acuerdo a un orden teleológico. La cautela de la afirmación anterior muestra el realismo tomásiano ante el azar cuyas excepciones no disminuyen la validez del punto de partida. En la realidad casi todo tiende a un fin que implica alcanzar un grado de realización superior, con lo que la cadena de fines nos lleva a un fin último, a una única Causa Final, que es Dios.

“Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem [...]; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. [...] Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum”⁹¹.

6) La racionalidad, la ley y la justicia.

Tomás está profundamente convencido de que «la razón es lo esencial y lo más importante de la naturaleza humana», de hecho la naturaleza

⁸⁹ Ibidem. [=“La tercera vía ha sido tomada de lo posible y lo necesario [...]. Así pues, si todas {las cosas} son posibles de no existir, alguna vez nada existió [...]. Pero si esto es verdadero, también ahora nada existiría [...]. Por lo tanto, no todos los entes son posibles, sino {que} debe existir alguno que sea necesario [...], al que todos le llaman Dios”]. La traducción es mía. El texto latino procede de www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/sth1002.html

⁹⁰ Ibidem. [=“La cuarta vía se deduce de las graduaciones que se descubren en las cosas. [...] Por lo tanto, existe algo que es causa del ser en todos los entes, y de la bondad, y de cualquier perfección, y a este le llamamos Dios”]. El texto latino procede de www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/sth1002.html

⁹¹ Ibidem. [=“La quinta vía es deducida de la dirección de las cosas. En efecto, percibimos que algunas {cosas} que carecen de conocimiento, es decir los cuerpos naturales, obran por causa de un fin [...]; por lo cual es patente que no por azar, sino que alcanzan una finalidad por causa de una intención. [...] Por lo tanto, hay alguien inteligente, por quien son orientadas todas las cosas naturales hacia un fin, y a este le llamamos Dios”]. La traducción es mía. El texto latino procede de la página www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/sth1002.html

humana reside en la racionalidad y dicha naturaleza humana se convierte en un principio ético/moral. Desde el punto de vista antropológico defiende la unidad entre cuerpo y alma, considerando a ésta como la forma del cuerpo. Tomás no desarrolló ampliamente la doctrina acerca de la «persona», basta decir lo siguiente: «persona significa aquello que es perfectísimo en toda [su] naturaleza». Por otro lado, en la ética, distingue entre ley eterna, ley natural, ley humana y ley divina. La *ley eterna* coincide la sabiduría divina, es decir con el plan racional de Dios con el cual creó y ordena todo el universo. En parte, la revelación nos ha dado a conocer ese plan divino; pero Dios sigue siendo un misterio en sentido estricto. Por, ello, lo que Tomás llama *ley divina* coincide con el dato revelado. La creaturalidad y la racionalidad hacen al ser humano participar analógicamente de la ley eterna. Tal participación de la ley eterna en la creatura racional es la *ley natural*, cuyo *primer precepto* se formula así: «“Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum”»⁹². Dicho precepto se elabora a partir del primer principio del intelecto práctico, que sirve como fundamento de la ley natural: «Bonum est quod omnia appetunt».

Por otra parte, la *ley humana* coincide con la ley positiva jurídicamente instituida, cuya definición es ésta: “*ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*”⁹³. Según Tomás, la ley humana debe ajustarse a la ley natural, de la que procede ya sea por deducción conclusiva, o por especificación determinativa. Del primer caso resulta el «*ius gentium*» –después llamado derecho internacional–; y del segundo, el «*ius civile*» o ley civil aplicable a un Estado concreto. Tomás considera que la monarquía es el mejor tipo de gobierno.

Si la ley humana contradice la ley natural no es exigible, e incluso deja de ser ley y se convierte en una corrupción de la ley. Es correcto desobedecer las leyes humanas injustas, e incluso esto justifica la rebelión contra el tirano, pero sólo a condición de que con dicha rebelión no surjan para los civiles males peores que la tiranía. Por tanto, en concordancia con la ley natural, la ley humana debe ser justa. Al respecto, Tomás da la siguiente definición de justicia: “*Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*”⁹⁴. Otra definición, incompleta, pero habitualmente citada es la siguiente: “*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens*”⁹⁵.

⁹² Ibidem. [=“El bien se ha de realizar y procurar, y el mal se ha de evitar” o “el bien debe realizarse y procurarse, y el mal debe evitarse”]. La traducción es mía.

⁹³ Ibid., I-II, q. 90, a.4 (B.A.C., Madrid 1951) VI, 42. [=“Ordenación de la razón al bien común promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad”]. La traducción es mía. Cfr., el texto latino en la página www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/sth2090.html

⁹⁴ Ibid., II-II, q. 58, a.1 (B.A.C., Madrid 1951) VIII, 271. [=“La justicia es el hábito según el cual alguien retribuye a cada uno su propio derecho con una voluntad constante y perpetua”]. La traducción es mía. Cfr., el texto latino en la página www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/sth3057.html

⁹⁵ Ibid., q. 58, a.1 (B.A.C., Madrid 1951) VIII, 267 [=“La justicia es la voluntad constante y perpetua que retribuye a cada uno su propio derecho”]. La traducción es mía.

Tomás distingue dos tipos de justicia: la comutativa y la distributiva. La primera se establece en las relaciones cortas o mutuas; en cambio, la distributiva equivale a la justicia social que debe ejercerse por la autoridad pública en las relaciones largas.

Tomás descubre con realismo que el ser humano es imperfecto y que necesita de la función pedagógica de la ley humana de modo que aquello que al principio hace por obligación termine realizándolo voluntariamente y le haga virtuoso. Se podría incluso encontrar una actitud tolerante en Tomás cuando asegura que la ley humana no necesita reprimir todos los vicios sino sólo aquéllos que dañan a los demás, y que tampoco debe exigir todos los actos virtuosos, sino sólo aquéllos que son necesarios para el bien común. Dicho con nuestras palabras, esos contenidos mínimos son exigibles máximamente.

En conjunto, Tomás considera complementarias la ley eterna, la ley divina, la ley natural y la ley humana, porque ésta última es justa si se adecua a la natural, que es conocida por el ser humano gracias a la razón. A su vez, la ley natural es una participación de la ley eterna que también se ha revelado en la ley divina manifiesta de modo eminentemente en el Evangelio. Por tanto, no tiene porqué haber contradicción entre la ley natural que es razonable y la ley divina que es creíble. La conciliación armoniosa entre razón y fe muestra su validez también en la teoría aquinense acerca de la ley.

7) **¿Puede cambiar la ley natural?** El Aquinense aborda el tema acerca de la mutación de la ley natural. Aunque parezca extraño, Tomás afirma que la ley natural es mutable en los tres siguientes aspectos: en las conclusiones, por una ampliación explicitadora y por cierta relatividad subjetiva. Ciertamente la *inmutabilidad* de la ley natural se deduce a partir de su relación con la verdad eterna y a partir del carácter permanente de la naturaleza humana. Sin embargo, se puede hablar acerca de una **mutación en las conclusiones derivadas** de la ley natural y acerca de la mutación de las **interpretaciones y aplicaciones** que se hagan de ella a lo largo de la historia. Esta mutación también se debe a la incapacidad subjetiva para conocerla y practicarla, porque la ley natural siempre hace referencia a la naturaleza humana que pertenece a un sujeto; por tanto, las conclusiones de la ley natural pueden sufrir una mutación en relación a la subjetividad humana. Sin embargo, estas mutaciones, más que omisiones de la ley natural, son una extensión y un enriquecimiento de la ley natural.

4. CRISIS DE LA ESCOLÁSTICA: la baja Escolástica (fines de siglo XIII y siglo XIV) [7 hrs.]

4.1 Juan Duns Escoto, el *Doctor Subtilis* (1265 ó 1266-1308): el comienzo franciscano del fin de la escolástica

4.1.1 Vida

Como lo indica su nombre, nació en la aldea de Duns, Lothian, Escocia, en el año 1265 ó 1266. Su familia estaba muy vinculada con los frailes franciscanos. De hecho, a los quince años Juan ingresó en la congregación franciscana. Poseía una inteligencia viva y aguda. Recibió la ordenación sacerdotal en 1291. Estudió primero en Escocia, después en Cambridge, en Oxford, y luego en París. En 1300 enseñó en la Facultad de Teología en Oxford donde comentaba las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En 1302 regresó a París, en cuya facultad se doctoró en teología en 1305. Dos años después se trasladó a Kölhn, Alemania, donde murió repentinamente el 8 de noviembre de 1308, entre los 42 y 43 años. El epitafio de su tumba dice: «Escocia me engendró, Inglaterra me adoptó, Francia me educó, Colonia me resguarda».

Se elevó sutilmente en la contemplación y en el amor a Dios. Fue una figura central de la Escolástica tardía y un duro crítico de la filosofía de Tomás de Aquino y aún más del agustinismo de Enrique de Gante, un profesor de la Universidad de París entre 1274 y 1290. Brilló especialmente como defensor de la Inmaculada Concepción de María y eximio defensor de la suprema autoridad del Romano Pontífice. En el primer asunto utilizó un intrincado y hábil método de análisis, gracias al cual se le concedió el título de *Doctor Subtilis*. Su vida estuvo rodeada por la fama de sus virtudes y su sabiduría. Sin embargo, fue hasta 20 de marzo de 1993 cuando el papa Juan Pablo II le declaró solemnemente como beato, aunque ya se le reconocía desde 1991.

4.1.2 Obras

Entre sus obras filosóficas destacan: su *Tratado acerca del primer principio*⁹⁶ –su opúsculo más importante–, *Cuestiones Quodlibetales*⁹⁷ acerca de múltiples asuntos, *Cuestiones sutilísimas sobre los libros de la Metafísica de Aristóteles*, algunos escritos sobre *Lógica* y sus *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Además, se suele incluir la *Obra oxoniense* u *Ordinatio* –su obra teológica más importante aunque inconclusa–, y sus *Reportes parisinos*.

4.1.3 Doctrina

1) **La relación entre fe y razón.** Duns Escoto propone algo más que una distinción entre ambas y termina separándolas. Establece inecesariamente una separación entre filosofía y teología porque las considera formas de conocimiento con métodos diferentes, y disciplinas con objetos de estudio y criterios también diferentes. Con acierto defiende que las verdades de la fe no son demostrables por medio de la razón y que la teología no puede considerarse una ciencia en sentido estricto. El objeto de la filosofía es el ente en cuanto ente, y el de la teología son los artículos de fe. El método de la filosofía es de carácter demostrativo, en cambio, el de la teología es persuasivo. El criterio de la filosofía es la lógica de lo natural,

⁹⁶ Distinto de la obra *Acerca del principio de las cosas* que le fue falsamente atribuido.

⁹⁷ «quolibet» significa «a donde quiera».

mientras que el de la teología es la lógica de lo sobrenatural. La filosofía es un conocimiento predominantemente especulativo, y el de la teología orientado a la práctica vivencial.

A partir de lo anterior, no se hacía necesaria la separación entre fe y razón, bastaba precisar la distinción entre ambas. Sin embargo, Duns Escoto no acepta la absorción agustiniana de la filosofía por parte de la teología, ni la disolución averroísta de la teología en la filosofía, ni siquiera la conciliación tomasiana entre ambas porque creía que se buscaba un acuerdo estratégico a toda costa. Duns Escoto exagera la distinción entre ambas y las separa porque, según él, la absorción o la búsqueda de una conciliación entre fe y razón era la causa de tantas disputas innecesarias en su tiempo.

Lo anterior no significa que Duns Escoto descarte el mutuo auxilio entre filosofía y teología. De hecho, las explicaciones filosóficas resultan insuficientes para un creyente. Por eso la razón filosófica necesita ser axiliada por la fe revelada y por la teología. Es decir, la autonomía de la filosofía no hace inútil la revelación ni la teología. Si gracias a la filosofía el hombre se conoce en verdad a sí mismo debe reconocer también su fin último y abrirse creyentemente a Dios. Dicho fin sólo se puede conseguir por gracia. En efecto, la fe es necesaria para la razón, y ésta no por ello pierde su autonomía. Por sí misma, la filosofía no puede saber plenamente todo lo que somos y podemos. La razón está inclinada a lo abstracto, en cambio la fe a lo vivencial. El Dios de los filósofos es causa infinita y primera, en cambio el Dios de la fe es amor y salvador. Pero también hay que advertir que ciertas verdades de fe no admiten demostraciones en sentido estricto, sólo persuasiones. En el fondo, sigue habiendo un esfuerzo por mantener la sana tensión entre fe y razón, pero el arco comienza a romperse y el equilibrio armónico cada vez se inclina más en favor de la fe. Ockham favorecerá la ruptura y Lutero hará el resto.

2) El ente como concepto unívoco. La filosofía de Duns Escoto se olvida del ser y se convierte en una filosofía aprisionada por el ente. Ése fue el resultado de la simplificación de lo complejo. En efecto, Duns Escoto redujo los conceptos complejos a los simples so pretexto de una búsqueda de los fundamentos originarios del saber. Su proceso simplificador implica cuatro distinciones: real, formal, modal y de razón. Así, por ejemplo, entre Juan y Luis existe una distinción real; entre la inteligencia y la voluntad hay una distinción formal; en la intensidad de dos tonos del mismo color existe una distinción modal; y, finalmente, hay una distinción de razón entre los diversos principios especulativos sin consecuencias prácticas en lo real, por ejemplo, las distinción entre esencia, idea y concepto, o entre juicio, enunciado y proposición, o entre raciocinio, silogismo y argumentación lógica.

La búsqueda de la simplicidad le lleva a Duns Escoto a una reducción del ser al ente, y del ente real a la noción de ente, a tal punto que para él el ser es un concepto complejo cuyo fundamento parte de la simple noción de ente, y que se aplica unívocamente a todo lo existente, incluso a Dios, como si este fuera un ente entre otros, sin riesgos de panteísmo. En este momento, Duns Escoto abandona la metafísica y se refugia en una ontología de la noción de ente, abstracta y formal, es decir, conceptualista, olvidándose de la existencia y

de la acción de ser. Con esta univocidad conceptualista, el ente –y con mayor razón el ser– se convierten en algo neutro, indiferente, e incluso extraño, lejano, inoperante, casi sin valor y sin sentido. Si la metafísica de Aristóteles está centrada en la substancia, y la de Tomás en la acción de ser, la filosofía de Duns Escoto lo está en el concepto unívoco y neutral de ente. Por tanto, el gran problema de la ontología conceptualista de Escoto no es el panteísmo, sino el formalismo neutral que diluye la metafísica en una simple lógica nocional, es decir, en un «pan'*'ente*'ísmo» lógico o formalizado.

Por otra parte, ese mismo ente unívoco, neutral y formal constituye el objeto primario del intelecto humano, no porque sea el primer conocimiento de la inteligencia en un sentido cronológico, ni porque sea el primero en perfección, sino porque es la noción más simple y primordial en sentido lógico. Así pues, si la noción de ente se predica unívocamente de todo lo existente y si el intelecto puede conocerla porque constituye su objeto primario, entonces el intelecto puede conocer todo lo existente y nada le está vedado, aunque en el fondo sólo conozca el «*ens communis*», abstracto y vacío de todo contenido concreto. De hecho, el «*ens communis*», siendo como es la idea más perfecta y simple, también es el más abstracto y vacío de todos los conceptos, y por tanto, resulta por sí mismo pobre e insuficiente para entender las creaturas y aún más para abordar el misterio del Creador. Esto hace que la razón filosófica necesite de la fe revelada y de la teología. En efecto, el intelecto no conoce lo concretamente real, sino puros conceptos, y la metafísica es la disciplina filosófica que se encarga de sistematizar aquellos conceptos más generales y abstractos a los que puede acceder el intelecto humano. De este modo, Duns Escoto deja despejado el terreno para la aparición de una metafísica conceptualista al estilo de Christian Wolff.

3) La existencia de Dios como ente infinito. La noción de ente se realiza en una doble modalidad: la finitud y la infinitud. La existencia del ente finito no necesita demostración porque acerca de él tenemos experiencia inmediata y cotidiana. En cambio, la existencia del ente infinito no es un dato inmediato y evidente de nuestra experiencia. Duns Escoto se propone la tarea de elaborar una prueba que sea cierta y necesaria. Así pues, dado que la noción de un ente infinito no es contradictoria en sí misma, quiere constatar si esa noción corresponde a algo realmente existente. Primeramente asegura que las pruebas a posteriori, al estilo tomasiano, no son suficientes porque, aunque son ciertas, no necesarias. Por tanto, los entes finitos o creaturas en cuanto tales no bastan como punto de partida para llegar a una formulación que pruebe necesariamente la existencia de Dios; más bien hay que partir de la «posibilidad» de los entes finitos que no solo son; también pueden ser. Según Duns Escoto, lo primero es cierto, lo segundo es necesario.

En efecto, gracias a la íntima relación entre el ser y el poder ser, se concluye que si algo existe es porque pudo existir y puede seguir existiendo, y que si todo existe es porque pudo y puede. Todo lo que ha existido, aunque desaparezca ha podido existir ya que en un momento ha sido. Por lo tanto, aunque la existencia actual del ente finito no es necesaria, sí lo es su posibilidad. ¿Cuál es entonces la causa de dicha necesidad dado que el ente finito no puede haberla creado desde sí mismo? Dicha causa debe situarse en un plano distinto al que corresponde al ente finito. Por lo tanto, si los entes finitos son posibles, también es

possible una causa primera e infinita. Sin embargo, ¿acaso dicha causa es sólo posible o existe realmente? Duns Escoto responde: Debe existir realmente en acto, porque si no existiera en acto ningún ente existiría en acto; todo sería simplemente posible. Pero, como de hecho los entes finitos existen, entonces la causa primera e infinita también existe realmente en acto. Por lo tanto, si algo existe, entonces también existe la causa primera e infinita, cuya existencia no sólo es posible sino actualmente real. A esa causa le llamamos Dios. En otras palabras, tal como lo ha sintetizado Maurice Blondel: si algo existe, Dios existe. En este sentido, Duns Escoto asegura que sólo Dios, en cuanto causa primera e infinita, es «Ser» en sentido pleno, por ser el fundamento de la existencia de los entes y de su posibilidad.

La propuesta duns-escotiana merece algunas precisiones que a continuación se consignan:

- ✓ Es preciso advertir con sutileza las siguientes observaciones útiles al *Doctor Subtilis*:
 - a) Con el Concilio Vaticano I hay que sostener que “[...] Deum, [...] naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse”⁹⁸.
 - b) Duns Escoto logra mostrar que la existencia de Dios es posible y que la noción de una causa primera e infinita no es contradictoria.
 - c) La existencia de Dios es cognoscible por la luz natural de la razón humana, pero los argumentos para probarla no logran hacerlo de modo irrefutable y concluyente.
 - d) En definitiva, la existencia de Dios no es un asunto puramente especulativo ni sólo racional; sino que además se implican presupuestos prácticos, opciones metodológicas y la libertad humana.
 - e) La existencia de Dios es indemostrable de modo irrefutable y concluyente, pero también es irrefutable; no obstante, la paridad no es neutral, porque parece más coherente, desde el punto de vista filosófico, afirmar su existencia que negarla.
 - f) No obstante, parece que en el mundo no hay ninguna evidencia irrefutable de la existencia de Dios –sólo hay indicios o vestigios–, y parece que si Dios existe, él no la ha creado para que el ser humano siga siendo libre de negarlo o afirmarlo. Dios parece ser el último interesado en que se demuestre su existencia.
 - g) En breve: tal vez Dios esté sonriendo porque algunos hombres no quieren creer en él. El odio contra Dios arranca de la repugnancia a uno mismo. Se le mata para enmascarar la propia caída (Cioran).
 - ✓ Ciertamente Dios es «*ipsum esse subsistens*» y «Ser» en sentido pleno. Sin embargo, hay que tener cuidado de no substancializar únicamente esta noción porque se puede caer en el error del Maestro Eckhart, según el cual «Dios es el Ser». Contra esta identificación ingenua hay que sostener la cuádruple diferencia balthasariana ya desarrollada en el curso de *Metafísica hermenéutica: interpretación del sentido del ser*.
- 4) **El principio de unicidad individual.** Frente a la tesis averroísta sobre «el intelecto agente universal y único para toda la humanidad», Duns Escoto defiende la unicidad

⁹⁸ Dz. 1785. [=“Dios, [...] ciertamente puede ser conocido por la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas”]. La traducción es mía. También cfr., Dz. 1806.

individual de cada ser humano, irrepetible y distinto. Con este fin busca aquello por lo cual un individuo «*haec est*» realidad y no otra. A partir de la expresión latina de Duns Escoto, este principio distintivo de unicidad individual e irrepetible recibió el nombre de «*haecceitas*» traducido al castellano como «*estoidad*», y guarda un aire de familia con la noción contemporánea de «existencia» utilizada también por los neoescolásticos para designar al individuo personal «existente». De hecho, para Duns Escoto, el individuo «*haec est*» realidad y no otra, es un ente personal y singular en diálogo frente a Dios, como después lo va a enseñar Martin Luther y Kierkegaard. En este sentido, la «*haecceitas*» podría ser considerada un tatará-antepasado del existencialismo y del personalismo contemporáneos. Y agrega Duns Escoto, porque «*haec est*» realidad y no otra, el individuo es un ‘universal concreto’.

A partir de estos presupuestos, el *Subtilis* rechaza de rebote la participación platónica ($\mu\epsilon\vartheta\epsilon\xi\zeta$) e implícitamente la emanación plotiniana ($\pi\epsilon\rho\lambda\alpha\mu\psi\zeta$). En efecto, considera que la unicidad individual no puede participar de la idea universal ni de las ideas que se encuentran en la mente de Dios, al estilo agustiniano. Y además, también rechaza la «*materia quantitate signata*» aristotélico-tomasiana como principio de individuación. La misma «forma» le parecía insuficiente porque sólo actualiza la potencialidad y la indeterminación de la materia.

De modo crítico, hay que precisarle sutilmente al *Subtilis* que la «*haecceitas*» parece intercambiable con la «*existentia*». En este punto Tomás y Duns Escoto son compatibles. Excluir ambas propuestas es crear un pseudo-problema. Por otra parte, hay que reconocer la sutileza de Duns Escoto cuando descubre la insuficiencia de la «*materia quantitate signata*», porque ciertamente ésta sólo es principio de individuación, que puede ser situada *hic et nunc* por el principio de unicidad irreptible llamado «*haecceitas*» o «*existentia*». Después de todo Duns Escoto, Tomás de Aquino y la filosofía contemporánea de la existencia y de la persona, están más cerca de lo que algunos suponían.

5) La ley moral y la ley natural. Duns Escoto se opone a la categoría de ley natural como principio moral porque su origen es estoico, no cristiano. Prefiere apelar a la voluntad de Dios como único origen de lo bueno. Incluso llega a afirmar que lo bueno es aquello que Dios quiere y ordena. Así pues, lo inmoral puede convertirse en moral si Dios lo mandase. Por tanto, la voluntad divina es aquello que hace que una ley moral sea recta. Éste será un valioso antecedente para la doctrina de Martin Luther. Se puede sostener que con Duns Escoto la razón cede su sede al voluntarismo, incluso en la antropología porque considera que la libertad de la voluntad es la suprema perfección y trascendencia del hombre. No es el entendimiento, sino la voluntad lo que nos lleva a Dios. Era patente que la escolástica llegaba a su declive. Precisamente, en el siglo XIV, Guillermo de Ockham fue el protagonista de las controversias de la baja Escolástica.

4.2 Guillermo de Ockham, el *Doctor Invictus* (1280, 1285 ó 1298-1347 ó 1349) el príncipe franciscano de los nominalistas

4.2.1 Vida

Nació en el condado de Surrey, en la aldea de Ockham, en Inglaterra, relativamente cerca de Londres. Las fechas de su nacimiento oscilan entre 1280, 1285 ó 1298. Entró en la orden de los franciscanos, estudió en la Universidad de Oxford desde 1309 y enseñó como Bachiller en la misma Universidad hasta 1319 comentando las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En 1324 se le acusa de impartir enseñanzas peligrosas y el papa Juan XXII le llama al palacio papal de Aviñón, en Francia, mientras se examina la ortodoxia de sus escritos sospechos de herejía. Ahí permaneció en arresto domiciliario desde 1324 hasta 1328. Después de haber sido revisados sus escritos se condenan 7 artículos como heréticos, 37 como falsos y 4 como temerarios.

Durante ese tiempo Ockham radicalizó su postura y se alió con el ala intransigente de los franciscanos contra el Papa en una disputa sobre la pobreza. Previendo las sanciones severas en su contra, Ockham huyó a Pisa para ponerse bajo la protección de Luis IV de Baviera, el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, a quien le dijo: «¡Oh, Emperador, defiéndeme con la espada, y yo te defenderé con la palabra!». Una vez establecida esta alianza acompaña al emperador hasta Munich. En efecto, Ockham elabora una teoría política según la cual el emperador no tiene porqué convertirse en un vasallo del Papa. El emperador, que rechazaba la autoridad pontificia en sus asuntos políticos, se sintió muy agradecido con la justificación teórica ofrecida por Ockham, quien fue excomulgado por el Papa por escribir contra el papado y defender al emperador.

Durante este último período abandona la filosofía para dedicarse a la polémica político-religiosa hasta su muerte, sucedida tal vez en 1347 ó 1349, durante una peste. Ockham murió en Múnich, no sin retractarse y haber intentado alguna reconciliación con el Papa Clemente VI. Su ardor polémico le hizo ganarse el título de «*Doctor Invictus*». También se le ha llamado el «*Venerabilis Inceptor*» o Venerable Iniciador por sus innovaciones lógico-formales y porque sus seguidores le consideraban el impulsor de una nueva época histórica, considerándose a sí mismos los «modernos» o «nominales».

4.2.2 Obras

Sus obras filosóficas principales son: *Suma total de lógica*, *Ordinatio*, *Exposición áurea de los libros de Porfirio*, *Exposición sobre la Física*, *Lectura de los libros de las Sentencias* y *Siete quodlibetales*. Su obra teológica sobresaliente es el *Tratado de los sacramentos*. Sus obras polémicas de carácter político son: *Obra de los noventa días*, *Compendio de los errores del Papa Juan XXII*, *Breviloquio acerca de la potestad del Papa y Diálogo*.

4.2.3 Doctrina

1) **Relación entre fe y razón.** En el siglo XIV Ockham sale a la defensa de la autonomía de la fe acentuando precipitadamente las diferencias frente a la razón, y a ambas las separa definitivamente. Así dio inicio a la crisis del pensamiento medieval con la ruptura entre fe y razón. Con Ockham fue la fe quien se negó a la conciliación armónica promulgando con arrebato la asimetría separatista entre filosofía y teología. Ockham sostuvo con rudeza que las verdades de fe no son demostrables, ni siquiera probables. Por ello, la filosofía es inútil para la teología pues ni siquiera es su *ancilla*. La cohesión de la revelación se debe a la fuerza de la fe, no a la coherencia racional de sus verdades reveladas que son totalmente un don gratuito de Dios y deben seguir siéndolo. Según Ockham todos los intentos de explicación racional acerca de las verdades de fe son simples residuos de una razón soberbia y altanera.

En este contexto histórico, hay que reconocer contra Ockham que el gran peligro era el fideísmo, no la razonabilidad. Martin Luther fue la certificación de este desliz. Ockham se toma en serio la fe y también la razón; sin embargo, renuncia a la mediación conciliadora entre ambas. Su lema ya no es «*credo ut intellegam*», ni «*intellego ut credam*», sino «*credo et intellego*», o mejor dicho «*intellego ut intellegam et credo ut credam*» aunque ambos sean inconciliables. Y aquí se rompió una taza...

2) **Intuición sensible y abstracción conceptual.** La exaltación de la absoluta primacía del individuo llevó a Ockham a asegurar que Dios ha creado un conjunto de individuos aislados y contingentes sin vínculos reales, y que el objeto de la ciencia es lo individual no lo universal como creían los aristotélicos. Es a partir de la experiencia sensible de lo individual como se llega al conocimiento de la verdad. Por esta misma razón, la intuición sensible –a partir de lo concreto, contingente y existencial– se convierte en el conocimiento fundamental. A partir de éste, la abstracción conceptual diseña lo universal y necesario. Ockham asegura sin vacilación que lo universal no es real ni subsiste en el individuo. Únicamente lo individual es real. Lo universal es un nombre o una etiqueta lingüística que diseñamos para designar lo abstraído conceptualmente. Los universales son formas verbales o conceptos nominales que existen sólo en la mente humana gracias a una abstracción que elabora etiquetas lingüísticas para designar a los individuos intuidos sensiblemente. Los universales no existen en lo real, sino únicamente en el concepto nominal posteriormente abstraído (*universalia post rem*). A esta postura se le ha denominado nominalismo mitigado o conceptualismo.

Con esta postura Ockham intentaba superar la controversia duns-escotista acerca de la «*haecceitas*» como principio de unicidad individual y la teoría tomasiana de la abstracción de la esencia a partir de lo sensible. De hecho, niega la existencia de una naturaleza común a la que pueda llamársele «esencia» universal. Incluso no reconoce que exista un sistema de leyes universales, ni un orden cósmico universal, ni mucho menos algunos vínculos necesarios para la interacción de los individuos. Quizá éste sea un antecedente de las mónadas leibnizianas.

3) Los **nuevos criterios metodológicos** para la investigación. Una vez que Ockham ha renunciado a las abstracciones metafísicas, diseña algunos criterios metodológicos, que puedan servir a la investigación científica a partir de la experiencia sensible de los individuos, y los formula en los siguientes términos: a) Sólo si algo es controlable mediante la experiencia empírica se le puede conocer científicamente. b) En la investigación hay que darle más importancia al *cómo* se desarrollan los fenómenos, no al *qué* son los fenómenos; es decir, a la ciencia le interesan los procesos empíricos y el funcionamiento, no la substancia ni las supuestas esencias.

Ockham, fiel al espíritu británico, construye los cimientos para la posterior tradición empírica inglesa, iniciada por Roger Bacon. Esta nueva mentalidad empírica y la separación entre fe y razón indican que el Medioevo llega a su fin, a tal punto que con Ockham termina una época y se gesta otra. En estos asuntos se puede decir que Ockham influyó más en la Modernidad que el mismo Tomás. No en vano el problema central de la Modernidad será la conciliación entre los sentidos y la razón.

4) La «**navaja de Ockham**». Este célebre principio metodológico ockhamista sostiene que «no hay que multiplicar los entes sin necesidad» como hacían Platón o Aristóteles, al admitir una doble realidad. Los individuos particulares, por un lado, y la esencia universal que los define, por otro. Según Ockham, sólo existen los individuos particulares observables; el universal es un concepto nominal que no tiene existencia propia, sólo es un nombre que permite designar a los individuos. Las consecuencias de este principio metodológico son graves porque equivale a aseverar que «la explicación más simple es la más verdadera». Con ello se desprecia implícitamente toda explicación metafísica compleja que sea heredera de la tradición platónica-agustiniana y aristotélico-escolástica. En definitiva, para Ockham las especulaciones filosóficas de Tomás y Duns Escoto quedan descontinuadas. Así pues, para Ockham ya no hay lugar en la filosofía para la analogía, la substancia, la materia, la forma, la causa primera, la causa final, el ser y los trascendentales entre otros. Estas son las consecuencias de un pensamiento encapsulado en los individuos so pretexto de la simplificación económica de la razón.

5) La «**logica modernorum**». Ockham desarrolla una nueva teoría lógica denominada «*logica modernorum*» en la que establece una clasificación de los términos con los cuales nos referimos a los individuos. Con este fin hay que evitar toda confusión entre los signos lógicos y los entes reales. Para Ockham la lógica es una disciplina formal que maneja únicamente signos sin necesidad de referirlos a entes reales. Lo que importa es la función lógica que estos signos desempeñan, no su referencia a un ente real. Con esta separación metodológica entre los signos lógicos y lo real Ockham se adelantó varios siglos a la lógica simbólica contemporánea que distingue entre sintáctica y semántica, e incluso se convierte en una anticipación de la lógica elaborada en la escuela analítica del lenguaje. Quizá sea éste su aporte más valioso para la posteridad.

6) **Existencia de Dios.** Ockham critica los argumentos de Tomás y Duns Escoto acerca de la existencia de Dios subrayando la debilidad de sus razonamientos, especialmente porque está convencido de que la existencia de Dios no es cognoscible por la vía natural de la razón. En efecto, Ockham rechaza tanto el punto de partida a posteriori como las

conclusiones a priori de carácter abstractivo. Asegura que no hay contradicción lógica en una cadena infinita de causas eficientes, por lo que éstas no nos llevan necesariamente a la existencia de una causa primera.

Le parece más fecundo apelar a las causas ‘conservantes’, es decir, aquéllas que sostienen la existencia. A partir de ahí llega a una causa que conserva todo y no es conservada. Es aceptable que los fenómenos naturales son sostenidos por causas conservantes y que hay una causa primera conservante, pero no que ésta sea Dios. Eso es todo. Por tanto, según Ockham, la razón debe limitarse a afirmar la existencia de una causa primera pero no puede avanzar más, de este modo todas las pruebas acerca de la existencia de Dios no son más que persuasiones, no demostraciones porque no logran disipar toda duda.

Hay que tener en cuenta que Ockham no es un agnóstico; sólo intenta insistir en la debilidad de los argumentos filosóficos para enfatizar que el verdadero rostro de Dios nos es accesible solamente gracias a la revelación. Por tanto, Ockham le concede un valor mayor a los resultados de la luminosidad de la fe, desacreditando los esfuerzos de la razón humana, que debe abandonar la manía obsesiva de argumentar y demostrar. Por consiguiente, el pensador cristiano más que demostrar las verdades de fe, desde éstas debe demostrar la insuficiencia de la razón y establecerle sus límites. Las verdades de fe lucen gracias a la revelación, no necesitan de los fatuos oropeles de la razón, y son aceptables sólo por la fe que es gracia, no esfuerzo humano de razonamiento.

A modo de crítica, hay que precisar las siguientes observaciones: a) Los argumentos filosóficos tienen valor por el simple hecho de hacer razonable la aceptación de la existencia de Dios, no por disipar toda duda de modo concluyente e irrefutable. b) La opción que hace Ockham por la «sola revelación» y la «sola fe» anticipa el fideísmo luterano. c) Es muy valioso el aporte de Ockham según el cual hay que establecer los límites de la razón. Dicha tarea estaba reservada a la crítica kantiana de la razón. Sin embargo, esa crítica es obra de la razón, no de la revelación. El mejor juez de la razón sigue siendo la razón.

7) El fin de la teocracia política del Medioevo. Ockham tematiza el sentir de las nuevas circunstancias históricas propugnando la separación entre Iglesia y poder. Esto representa la colisión del orden teocrático medieval porque implica la renuncia a la soberanía política del Papa y la independencia del poder civil. Según Ockham el Papa debe ser un administrador, no un dominador. La autoridad del Papa es moral y pastoral, no tiene porqué legislar las cuestiones políticas imperiales. Debe haber mutua independencia entre autoridad del Papa y la del emperador. Ésta última no procede de Dios por medio del Papa ni es sagrada. No hay porqué aliar las «dos espadas» ni el emperador debe convertirse en un vasallo del Papa. Sin opacar la novedad de sus propósitos y la intención de reformar las estructuras y los fines evangélicos de la Iglesia, hay que indicar que en el fondo Ockham está defendiendo al emperador frente al Papa en agradecimiento por la protección que aquél le brinda para protegerlo de la Inquisición.

Ockham aseguraga que la Iglesia, como pueblo de Dios, es la depositaria de la infalibilidad de tal modo que la autoridad del Papa consiste en presidir la fe de los fieles. Y agrega: la

persona del Papa es falible, la infalible es la Iglesia, es decir, la comunidad universal fieles reunidos por una misma fe. Antes que Lutero, Ockham invita a una reforma de la ‘cabeza’ y de los ‘miembros de la Iglesia’. Especialmente porque es necesario renunciar a las ambiciones terrenas y autoritarias volviendo a la pobreza evangélica del ideal franciscano.

Ockham vinculó la separación entre fe y razón a la independencia entre poder político y autoridad eclesial. Con ello se derrumbó la visión teocrática medieval. Precisamente por eso con Ockham la escolástica medieval llega a su epílogo. El maestro Eckhart fue solamente un apéndice tardío. En la nueva época sólo cabía esperar por una parte, la caída del Imperio Romano de Oriente con sede en Constantinopla o Bizancio, ocurrida en 1453; y por la otra, el comienzo de la Reforma protestante en 1517.

4.3 Nicolás de Cusa, el *Nudo de las tendencias* (1401-1464)

Cusa se mueve dentro de la cosecha otoñal del medioevo y se beneficia de sus grandes tesoros doctrinales. Cristianismo, platonismo y ciencia de la naturaleza son los tres grandes componentes de su pensamiento. Las ideas que desarrolla son de una trascendencia que sólo más tarde se hará patente a toda luz en la filosofía del idealismo alemán, de manera que se ha llegado a decir que Nicolás de Cusa es el auténtico fundador de la filosofía alemana. Él establece el lazo de unión entre la Edad Media y la Edad Moderna. Cusa observa que si por ideas platónicas se entiende la originaria facultad de juzgar del espíritu, entonces Platón no se ha equivocado. En ello está la base principal de la docta ignorancia. El Cusano se ha apropiado la idea platónica de la participación y la ha llevado hasta sus últimas consecuencias. El **apriorismo de la idea** domina toda su filosofía. Nuestro entendimiento con su multitud de reglas viene a ser como un despliegue de una unidad infinita, la de la razón. Se ha visto en esta concepción de la razón el auténtico comienzo de la moderna filosofía alemana, porque estaría aquí ya esbozada la teoría del espíritu como unidad sintética, factor creativo de todo nuestro conocer, teoría sobre la que se basa la crítica de la razón de Kant, y a la que apuntó ya Leibniz, y que desenvolvió Fichte hasta convertirla en la teoría del yo puro, y con la que trajeron Schelling y Schleiermacher de sintetizar el yo individual y la infinitud del universo y de Dios. La noción neoplatónica de lo ‘Uno’ a influido en su concepción de la *coincidentia oppositorum*.

En Nicolás de Cusa se enlazan la Edad Moderna, Media y Antigua. Con la antigüedad se enlaza mediante el principio fundamental de la dialéctica platónica, que sabía deducir mediante el método de la diáresis todo lo múltiple a partir de la idea del bien en sí. Ésta puede considerarse como la patria de la *coincidentia oppositorum*; y se confirmará esto repasando las especulaciones del Platón posterior, en torno a la idea y el número. Enlaza con la Edad Media porque en este período se han conservado más o menos conscientemente y más o menos explícitos los rasgos doctrinales neoplatónicos que laten en el fondo de aquella concepción; no sólo Dionisio, ni sólo el Eriúgena y Thierry de Chartres, también Alberto Magno y Tomás de Aquino.

ESQUEMAS PARA UNA SÍNTESIS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

I. FILOSOFÍA DESDE EL SIGLO I HASTA EL XIV

1. LOS COMIENZOS PATRÍSTICOS (7 hrs.)

1.1 Siglo I: El cristianismo

1.2 Siglos II-IV y primera mitad del V: Problema de la relación entre fe y razón

1.2.1 Los gnósticos

1.2.2 Neoplatónicos

1.2.2.1 Filón de Alejandría (25 a.C. ca. - 40 d.C.)

1.2.2.2 Plotino (204-269 d.C.)

1.2.2.3 Proclo (411-485 d.C.)

1.2.3 Filosofía patrística

1.2.3.1 Padres Apostólicos: siglo I

1.2.3.2 Padres Apologistas: siglo II

a) **Minucio Félix**

b) **Tertuliano**

1.2.3.3 Comienzos de la Patrística en sentido estricto: siglo III

1) **Clemente**

2) **Orígenes**

1.2.3.4 La edad de oro de la Patrística: siglo IV y primera mitad del V

1) El concilio de Nicea I del año 325

2) El concilio de Constantinopla I del año 381

3) El concilio de Efeso del año 431

4) El concilio de Calcedonia del año 451

1.2.3.4.1 Las cuásares del siglo IV: los Padres de Capadocia

1) Basilio el Grande

2) Gregorio de Nacianzo

3) Gregorio de Nisa

1.2.3.4.2 Otros aportes de la patrística griega

1.3 San Agustín de Hipona o de Tagaste: siglo IV y V (354-430)

1.3.1 Vida

1.3.2 Obras

1) Relación entre razón y fe

Is. 7,9b «אָמַר לְאָמִינֵנוּ כִּי לֹא תָּאמִינֵנוּ סֶ:

Los LXX: «καὶ ἐστιν μή πιστεύσητε, οὐδὲ γυνήτε»

Agustín: «*Nisi credideritis, non intelligetis*»

«*intellectus merces est fidei*»

“Fides quaerit, intellectus invenit”

Anselmo de Aosta: *fides quaerens intellectum.*

2) La verdad

3) Existencia de Dios

4) El ser humano

5) La voluntad y el bien

6) El mundo creado

7) Concepción de la historia

8) Retractaciones

1.4 Boecio: siglo V-VI (480-525)

1.4.1 Vida

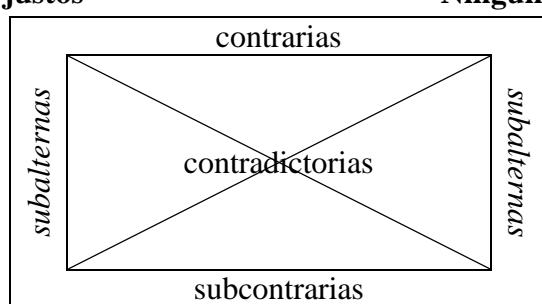
1.4.2 Obras

1.4.3 Doctrina

1) La «*logica vetus*»

Todos los hombres son justos

Ningún hombre es justo



Algún hombre es justo

Algún hombre no es justo

2) Lo universal y lo singular

3) El consuelo de «Filosofía»

4) Dios es la unidad, el bien e «*ipsum esse*».

5) La libertad y el problema del mal

6) Razón y fe. La distinción entre fe y razón favorecida por Boecio afianzará la autonomía de la filosofía en la posteridad medieval sobre todo a raíz de la influyente autoridad de este filósofo. Fue un precursor de la teología medieval ya que abiertamente se sirve de la filosofía para penetrar inteligentemente las verdades de la fe enseñadas por la Iglesia. En la dedicatoria del libro *Acerca de Trinidad* se encuentra una expresión que se augura el postremo *credo ut intellegam*. Dicha expresión es ésta: «*fidem si potes rationemque coniunge*»⁹⁹.

- ✓ Boecio se impuso la tarea de hacer familiares a su época las obras de Platón y Aristóteles. Se le debe la transmisión de un considerable número de conceptos y teorías platónicas. Así pues, platónicos son sus nociones de Dios, de la felicidad, de la participación y su peculiar interpretación del universal.
- ✓ Aunque, en muchos puntos, Boecio sigue a Aristóteles, sin embargo, en los momentos cruciales de su metafísica suele platonizar. Abre al medioevo la posibilidad de una síntesis entre Aristóteles, Platón y Agustín. Boecio es un aristotélico, pero cuando suscribe la metafísica en forma aristotélica, lo hace sólo porque en el fondo platoniza. Uno de sus grandes méritos es haber preparado una síntesis aristo/platónica antes del Medioevo, aunque ésta sea aún prematura.

Flavio Magno Aurelio Casiodoro, un contemporáneo, amigo y discípulo de Boecio, – nacido en Squillace, Calabria, entre el 480 y 490–, influyó en la organización de los estudios de las posteriores escuelas medievales, sobre todo por la distinción que hace entre las artes liberales del *trivium* y las del *quadrivium*. Forman parte del primer grupo la gramática, dialéctica o filosofía y retórica. En cambio, el *quadrivium* está integrado por la aritmética, geometría, astronomía y música. Esta distinción ya había sido planteada por Marciano de Capela en el mismo siglo V. Sin embargo, Casiodoro propone su estudio como introducción a la teología, integradas todas estas disciplinas en el plan de estudios para los clérigos.

⁹⁹ «Si puedes, une fe y razón».

- 2.3 San Anselmo de Canterbury o de Aosta, el *Doctor Magnificus*: siglo XI (1033-1109)
- 2.3.1 Vida
 - 2.3.2 Obras
 - 2.3.3 Doctrina
- 1) **Relación fe-razón.**
 - 2) **Existencia de Dios.**
- 2a)** Las **pruebas a posteriori** desarrolladas por Anselmo en el *Monologion* son cuatro:
- 2b)** La **prueba a priori** desarrollada por Anselmo en el *Proslogion*:
- 3) **La moralidad.** 2.4 El siglo XII
- 2.4 Pedro Abelardo (1079-1142): el subjetivismo medieval
- 2.4.1 Vida
 - 2.4.1.2 Obras
 - 2.4.1.3 Doctrina
- 1) **Método heurístico y teoría hermenéutica.**
 - 2) **La dialéctica es la lógica en ejercicio.**
 - 3) **El problema de los universales: el subjetivismo medieval** de Abelardo.
 - 4) «*Intellectus querens fidem*».
 - 5) **La conciencia y la intención.**
- 2.4.2 La Escuela catedralicia de Chartres: el humanismo medieval
- 2.4.3 Mística y Escuela abacial de San Víctor
- 2.4.3.1 Bernardo de Clairvaux (1091-1153): la mística o metafísica de los santos
- 2.4.3.2 Los victorinos: canónigos regulares agustinos de la abadía de San Víctor
- 1) Hugo de San Víctor: su **teoría hermenéutica**
 - 2) Ricardo de San Víctor.
- 2.4.4 Pedro Lombardo (1095 ca.-1160 ca.)

3. PLENITUD DE LA ESCOLÁSTICA (siglo XIII)

- 3.1 Avicenismo y averroísmo latinos: aristotelismo platonizante
- 3.1.1 Avicenismo latino
 - 3.1.2 Averroísmo latino
- 3.2 Alta escolástica: esplendor
- 3.2.1 Aristotelismo platonizante
- 3.2.1.1 Recepción de la filosofía árabe y judía: aristotelismo platonizante
- 3.2.2 Traducción directa del griego al latín de los escritos aristotélicos
- 3.2.3 Las universidades medievales
- 3.2.4. Las órdenes religiosas
- 3.3 Franciscanos y dominicos
- 3.3.1 **Alberto Magno**, el *Doctor Universalis* (1193 ó 1206-1280)
- 3.3.1.1 Vida
 - 3.3.1.2 Obras
 - 3.3.1.3 Doctrina
- 1) **Autonomía y distinción** entre filosofía y teología
 - 2) El «Doctor Universalis»
- 3.3.2 **Buenaventura** de Bagnoregio
- 3.3.2.1 Vida

3.3.2.2 Obras

3.3.2.3 Doctrina

1) **Dios: piedra angular** de su filosofía.

2) **Fe y razón.**

3) La tesis acerca del **ejemplarismo: iluminación divina e ideas**

4) **Conocimiento e itinerario hacia Dios.**

5) **El ser humano: alma y cuerpo.**

6) **Desconfianza ante el aristotelismo.**

3.3.3 **Tomás de Aquino**

3.3.3.1 Vida

3.3.3.2 Obras

3.3.3.3 Doctrina

1) **Relación fe-razón.**

2) **Metafísica de «ser» como acción:** «*actus essendi*».

3) **Los trascendentales**

4) **Lo noción de «ser» es análoga**

5) **Existencia de Dios**

6) **La racionalidad, la ley y la justicia.**

7) ¿Puede cambiar la ley natural?

4. CRISIS DE LA ESCOLÁSTICA: la baja Escolástica (fines de siglo XIII y siglo XIV)

4.1 **Juan Duns Escoto**

4.1.1 Vida

4.1.2 Obras

4.1.3 Doctrina

1) **La relación entre fe y razón**

2) **El ente como concepto unívoco**

3) **La existencia de Dios como ente infinito**

4) **El principio de unicidad individual.**

5) La ley moral y la ley natural.

4.2 **Guillermo de Ockham**

4.2.1 Vida

4.2.2 Obras

4.2.3 Doctrina

1) **Relación entre fe y razón.**

2) **Intuición sensible y abstracción conceptual.**

3) Los **nuevos criterios metodológicos** para la investigación.

4) La «navaja de Ockham».

5) **La «logica modernorum».**

6) **Existencia de Dios.**

7) El fin de la teocracia política del Medioevo.

4.3 **Nicolás de Cusa**

GUÍA DEL EXAMEN FINAL DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

1. ¿Cuáles son las tres últimas hojas que cayeron en el último otoño helénico?
2. Menciona algunos acontecimientos relevantes relacionados con la Biblioteca de Alejandría.
3. Menciona dos de las perlas que podemos encontrar en el mar de ostras de la decadencia grecorromana.
4. ¿Quién fue el gran médico egipcio?
5. ¿Quién fue el intelectual judío que realizó el primer intento de conciliación entre filosofía griega y pensamiento bíblico?
6. ¿Cuáles son las dos escuelas teológicas más importantes del cristianismo antiguo?
7. ¿Cuáles son las afirmaciones centrales de la doctrina predicada por el cristianismo?
8. ¿Qué propuso Marción en relación con el Dios del Antiguo y Nuevo Testamentos?
9. El contacto del cristianismo con la filosofía helénica motivó el planteamiento de uno de los problemas centrales de la filosofía medieval, ¿cuáles son las preguntas que plantean ese problema central?
10. ¿Qué comprensión tenían los gnósticos del término neotestamentario ‘λόγος’?
11. ¿Cómo plantean los gnósticos la relación entre fe y razón?
12. ¿Qué defendía Manes y el maniqueísmo?
13. ¿Quiénes son los tres principales neoplatónicos?
14. ¿Qué doctrina acerca de Dios sostiene Filón de Alejandría, como buen discípulo del judaísmo?
15. ¿Quién propuso las emanaciones?
16. Explica la doctrina de las cinco emanaciones.
17. ¿Cuál es el principio supremo trascendente según Plotino?
18. ¿De qué concepto platónico es traducción o transformación las emanaciones plotinianas?
19. ¿Después de que todo ha emanado, qué debe emprender?
20. ¿De quién es el neoplatonismo que parece una filosofía idealista de la identidad, es decir, una especie de panlogismo hegeliano?
21. ¿Cuáles son los tres pasos que propone Proclo en el proceso que es interno al mismo Uno?
22. Enuncia el nombre de tres Padres Apostólicos.
23. Enuncia el nombre de tres Apologistas.
24. ¿Qué falsa relación establece Minucio Félix entre los filósofos y los profetas?
25. ¿Cuál es la descalificación injusta que dirige Minucio Félix a Sócrates?
26. ¿Qué tipo de expresiones propuso Tertuliano para contraponer la fe y la filosofía?
27. Cita algunas frases de Tertuliano que podrían ser el pasado arqueológico del lema luterano: creo porque es absurdo.
28. ¿Cuáles son los tres padres griegos, llamados Padres de Capadocia, que destacan como cuásares en el siglo IV?
29. ¿Qué padre latino descuenta por su imponente celebridad en el siglo IV y V?
30. ¿Cuáles son los dos representantes de la Escuela de Alejandría?

31. ¿A qué se debieron los errores de Orígenes?
32. ¿Qué es el edicto de Milán del año 313?
34. Menciona los cuatro concilios ecuménicos de la edad de oro de la patrística.
35. ¿Qué aporte hace el concilio de Nicea I?
36. ¿Qué aporte hace el concilio de Constantinopla I?
37. ¿Qué aporte hace el concilio de Efeso?
38. ¿Qué aporte hace el concilio de Calcedonia?
39. ¿Qué padre es el más célebre de los tres capadocios?
40. ¿De qué autor y qué obra le impactó a San Agustín por su exhortación al primado de la vida filosófica?
41. Completa la siguiente frase relacionada con San Agustín: «Plotino le modificó su manera de pensar y la fe en Cristo...»
42. ¿En qué obra San Agustín comenzó su última tarea de autocrítica?
43. Menciona al menos dos obras de San Agustín.
44. ¿Qué solución le dio San Agustín al problema de la relación entre razón y fe?
45. Describe la teoría agustiniana de la iluminación.
46. ¿De qué doctrinas pitagórico-platónicas es heredera la iluminación agustiniana?
47. ¿A qué intuición cartesiana se adelantó Agustín con su expresión «*Si enim fallor, sum*»?
48. ¿Cuáles son los dos focos de interés de la filosofía agustiniana?
49. Menciona algunas frases agustinianas que han persuadido por su elevadísima calidad literaria, y que expresan el misticismo de su corazón melancólico y cautivo?
50. ¿Cuál es la novedad en la concepción agustiniana acerca de la interioridad humana, y que es transfigurada por la cosmovisión cristiana?
51. ¿Cuáles son los dos tipos de amor que distingue San Agustín?
52. ¿Qué frase agustiniana resume el supremo principio de la moralidad?
53. ¿Por qué es inútil hablar acerca de un «antes de la creación» en sentido estricto?
54. ¿Según San Agustín, qué elementos platónicos no sólo existen, sino que osn las mismas verdades?
55. ¿Qué crítica epistemológica se le puede hacer a San Agustín por la identificación de las ideas con las mismas verdades?
56. ¿Cuáles son los tres enfoques que hace San Agustín respecto al origen del mal?
57. ¿Qué explicación hace San Agustín acerca del tiempo?
58. ¿Qué son las *Retractationes* de San Agustín? ¿Qué reconoce Agustín en ellas?
60. Describe los acontecimientos relacionados con la tragedia de Boecio.
61. ¿Cuál es la obra principal de Boecio?
62. ¿Qué es la «logica vetus»?
63. ¿Cuál es el cuadro lógico de las proposiciones categóricas y cómo lo completó Boecio?
64. ¿Cómo explica los universales Boecio con una actitud semi/aristotélica y platonizante?
65. ¿Cuál es el consuelo que le brinda Filosofía a Boecio?
66. ¿Qué es «eternidad» según Boecio?
67. ¿Cuál es la diferencia entre eternidad y perpetuidad, según Boecio?
68. ¿Por qué no se contradicen la libertad humana y el conocimiento exhaustivo de Dios?
69. ¿Cómo definió Boecio la noción de «persona»?
70. ¿Qué solución le dio Boecio al problema de la relación entre razón y fe?
71. ¿Cuál fue el aporte de Casiodoro en relación con los estudios?

72. ¿Cuál es el problema histórico respecto a la identidad de Dionisio el Areopagita?
73. ¿Cuál es el factor gracias al cual el *Corpus dionysianum* ejerció su gran influencia?
74. Menciona alguna obra de Dionisio.
75. ¿Cuáles son los tres tipos de teología que distingue Dionisio y cuál es su equivalente en el Medioevo?
76. ¿En qué consiste la teología apofática de Dionisio el Areopagita? Descríbela.
77. Ennuncia algunos atributos que Dios no tiene o que Dios no es.
-
1. El contacto del cristianismo con la filosofía helénica motivó el planteamiento de uno de los problemas centrales de la filosofía medieval, ¿cuáles son las preguntas que plantean ese problema central?
2. ¿Quiénes son los tres principales neplatónicos?
3. Enuncia el nombre de tres Padres Apostólicos y de tres Apologistas.
4. Menciona los cuatro concilios ecuménicos de la edad de oro de la patrística, los dos representantes de la escuela de Alejandría y los tres Padres de Capadocia.
5. ¿Qué solución le dio San Agustín al problema de la relación entre razón y fe?
6. Describe la teoría agustiniana de la iluminación.
7. ¿Qué son las *Retractationes* de San Agustín? ¿Qué reconoce Agustín en ellas?
8. ¿Cuáles son las obras principales de Agustín y Boecio?
9. ¿Qué es la «logica vetus»? ¿Cuál es el cuadro lógico de las proposiciones categóricas que fue completado por Boecio?
10. ¿Cuál es el consuelo que le brinda Filosofía a Boecio?
11. ¿Cuál es la diferencia entre eternidad y perpetuidad, según Boecio?
12. ¿Qué solución le dio Boecio al problema de la relación entre razón y fe?
13. ¿En qué consiste la teología apofática de Dionisio el Areopagita? Descríbela.
14. ¿Explica en qué consiste el receso cultural que sirve como transición hacia el Medioevo?
15. ¿Cuáles son los últimos cuatro Padres que vivieron durante el receso cultural de los siglos VII-VIII?
16. ¿Qué es la Escolástica? ¿Qué tipos de escuelas existían durante el siglo IX? ¿Qué personajes ocupan la escena histórica durante este siglo?
17. Cuál es la cuádruple diferenciación interna que implica la época de la Escolástica?
18. ¿Cuáles son las principales obras de Dionisio el Areopagita y de Juan Escoto Eriúgena?
19. ¿Cuáles son los cuatro tipos de naturaleza que distingue Juan Escoto Eriúgena en su obra *Acerca de la división de la naturaleza*?
20. ¿En qué consiste la controversia acerca de los universales y cuáles son las tres principales propuestas de solución?
21. ¿Qué solución propuso Anselmo de Canterbury al problema de la relación entre fe y razón?
22. ¿Cuáles son los dos tipos de argumentación, utilizados por Anselmo, para probar la existencia de Dios?

23. Desarrolla el argumento «a simultáneo» de Anselmo, inadecuadamente llamado ‘ontológico’.
24. ¿Qué observaciones críticas se le hacen al argumento «a simultáneo» de Anselmo?
25. ¿Cuál es el aporte metodológico más importante de Pedro Abelardo?
26. ¿En qué consiste el constructivismo subjetivo de Pedro Abelardo en el asunto de los universales?
27. ¿Qué solución propuso Pedro Abelardo al problema de la relación entre razón y fe?
28. ¿Porqué se dice que la ética abelardiana está centrada en el eje de la conciencia y de la intención subjetiva?
29. ¿Por qué se dice que la escuela catedralicia de Chartres cultivó el humanismo medieval?
30. ¿Explica en qué consiste la mística o metafísica de los santos de Bernardo de Clairvaux?
31. ¿Qué y quiénes son los victorinos?
32. ¿Cuál fue la influencia de *Los cuatro libros de las sentencias* de Pedro Lombardo, en el Medioevo?
33. ¿En qué siglo la Escolástica alcanza su plenitud?
34. ¿Qué ideas filosóficas de Avicena son la clave de su éxito contundente o al menos resultaron muy apreciadas por los latinos?
35. ¿Cuáles son las tres tesis averroístas controvertidas, que fueron fuentes de debates entre los intelectuales y de preocupación para las autoridades eclesiásticas?
36. ¿Cuáles son los cuatro factores que confluieron para hacer posible el esplendor de la Alta Escolástica?
37. ¿Por qué se le llama el «*Doctor Universalis*» a San Alberto Magno?
38. ¿Según San Buenaventura, en lugar de probar su existencia, que hay qué purificar?
39. ¿Qué solución propuso San Buenaventura al problema de la relación entre razón y fe?
la razón escribe aquello que le dicta la fe
40. ¿En qué consiste la tesis acerca del ejemplarismo expuesta por San Buenaventura?
¿Qué son las «rationes seminales»?
41. ¿En qué consiste la tesis de la pluraridad de las formas en el ser humano propuesta por San Buenaventura?
42. ¿Por qué San Buenaventura siente desconfianza por la filosofía de Aristóteles?
43. ¿Qué solución magistral propuso Tomás de Aquino al problema de la relación entre razón y fe?
44. ¿Qué gran diferencia hay entre Tomás y Aristóteles respecto a la concepción que tienen acerca del ser?
45. Enuncia algunos de los trascendentales enumerados por Tomás.
46. Indica el contenido de la prueba tomasiana sobre la existencia de Dios por medio del argumento llamado «las cinco vías».
47. ¿Qué distinción hace Tomás entre ley eterna, ley divina, ley natural y ley humana?
48. ¿Según Tomás de Aquino, puede cambiar la ley natural?
49. ¿Qué distinción propone Duns Escoto entre fe y razón? ¿Por qué se dice que termina separándolas?
el arco comienza a romperse y el equilibrio armónico cada vez se inclina más en favor de la fe

50. ¿Por qué se dice que la filosofía de Duns Escoto se olvida del ser y se convierte en una filosofía aprisionada por el ente? ¿Por qué se le acusa de proponer un concepto unívoco y neutral de ente?
51. ¿Desarrolla el magnífico argumento de Duns Escoto para probar la existencia de Dios?
52. ¿Qué es la «*haecceitas*» traducido al castellano como «*estoidad*», en el pensamiento de Duns Escoto?
53. ¿Por qué se puede sostener que con Duns Escoto la razón cede su sede al voluntarismo?
54. ¿Por qué se afirma que Ockham dio inicio a la crisis del pensamiento medieval con la ruptura entre fe y razón?
55. ¿Qué consecuencias epistemológicas tiene la sobrevaloración que Ockham hace del conjunto de individuos aislados y contingentes sin vínculos reales?
56. ¿Qué es la «navaja de Ockham»?
57. ¿Qué tipo de lógica propone Ockham, gracias a la cual se adelantó varios siglos a la lógica simbólica contemporánea?
58. ¿Qué crítica hace Ockham a los argumentos de Tomás y Duns Escoto?
59. ¿Por qué se dice que Ockham favoreció el fin de la teocracia política del Medioevo?
60. ¿Cuáles fueron los dos acontecimientos históricos que ya no se hacían esperar en la nueva época iniciada tras el derrumbe del Medioevo?