FINAL DEL IMPERIO ROMANO DE OCCIDENTE (SIGLO V d.C.)

A finales del siglo IV, y durante el siglo V, los bárbaros invadieron masivamente el Imperio, generando problemas económicos, políticos y sociales. En el año 476, con la caída del Imperio romano de occidente, Europa ingresaba en la Edad Media. El período final de la época clásica, con el fin del Imperio Romano de Occidente (siglo V d.C.) es un momento de transición histórica marcado por el declive del poder romano, las migraciones de pueblos germánicos y el surgimiento del cristianismo como fuerza dominante en Europa.

Las invasiones bárbaras, la división del Imperio y la cristianización de Europa son sucesos centrales de esta época. Este período marca el paso de la Antigüedad clásica a la Edad Media. La denominación de bárbaros (del latín barbărus y este del griego βάρβαρος – 'extranjero') proviene de la onomatopeya bar-bar con la que los griegos se burlaban de los extranjeros no helénicos, y que los romanos –bárbaros ellos mismos, aunque helenizados – utilizaron desde su propia perspectiva. La denominación «invasiones bárbaras» fue rechazada por los historiadores alemanes del siglo XIX, que acuñaron el término Völkerwanderung ("Migración de Pueblos"), menos violento que invasiones.

En realidad, la invasión de los "bárbaros" no fue un suceso inesperado y repentino. Desde el siglo II a. C. venían presionando sobre las fronteras del Imperio. Mario venció a los cimbrios y teutones en el 102 a.C., y Julio César se enfrentó con los pueblos germanos en la guerra de las Galias. Desde el siglo I d.C. se señalan ya infiltraciones germanas en España. El Imperio romano logró contener su avance durante varios siglos, pero, con la debilitación del Imperio, estos pueblos fueron penetrando pacíficamente, ocupando puestos incluso en el ejército, que llegó a constar en gran parte de soldados mercenarios.

Los "bárbaros" se escalonaban en tres grandes zonas en torno a las fronteras del Imperio:

- Los ***germanos*** o "hiperbóreos" ocupaban el espacio comprendido entre el Danubio, el Rhin, el Vístula y el mar del Norte. Se dividían en más de veinte ramas: teutones (francos, alemanes, anglos, sajones, borgoñones); los godos, oriundos de Suecia (visigodos, ostrogodos), hérulos, lombardos, suevos, alanos, vándalos, gépidos, etc.
- Los ***eslavos***, también de raza aria, nómadas que ocupaban el espacio comprendido entre el Vístula y el Don, con grupos en Polonia, Hungría, Moravia y Rusia.
- Los ***mongoles*** (hunos, ávaros, magiares, turcos), nómadas que procedían del Asia central, ocupaban la zona más extrema.

Los visigodos, un pueblo germánico oriental, desempeñaron un papel crucial en la historia de Europa occidental, especialmente en la península ibérica. En el año 378, derrotaron a los romanos en la batalla de Adrianópolis, y en 410, bajo el mando de Alarico I, saquearon Roma.

A Alarico le sucedió su yerno Ataúlfo, que pasó a las Galias y a España, siendo asesinado en Barcelona (415). Los francos, alemanes y burgundos pasaron el Rhin e invadieron las Galias. España fue invadida por los vándalos, suevos y alanos. Los suevos se establecieron en Galicia y Lusitania, siendo sometidos por los visigodos con Eurico, y después con Leovigildo. Suintila logró la hegemonía en toda la Península.

Hacia 430 se puso en movimiento **Atila**, conocido como "el azote de Dios", al frente de medio millón de hunos, feroces guerreros procedentes de Asia. Unificó las tribus hunas y creó un vasto imperio que se extendía desde los Alpes hasta el mar Caspio. Devastó el centro de Europa. Atila fue tanto enemigo como negociador con Roma. Exigió tributos, firmó tratados y luego los rompió.

En 451, invadió la Galia (actual Francia) y fue detenido por el general romano Aecio en la batalla de los Campos Cataláunicos, una de las más importantes de la Antigüedad. En 452, invadió Italia y amenazó con destruir Roma, pero se retiró tras una reunión con el papa León I, cuyo papel sigue envuelto en misterio y leyenda. Atila murió en 453, supuestamente por una hemorragia nasal durante su boda con una joven llamada Ildico. Tras su muerte, su imperio se desintegró rápidamente debido a luchas internas y derrotas frente a coaliciones germánicas.

Las destrucciones fueron enormes, e inmenso el perjuicio para la cultura. En el centro de Europa, francos, sajones y longobardos se hunden cada vez más en la barbarie. En España, los vándalos y alanos apenas hicieron más que pasar, sembrando ruinas y desolación. Los suevos eran germanos del sur, convertidos al cristianismo, pero apenas influidos por la cultura romana. Se establecieron en Galicia y fueron convertidos por san Martín de Braga.

Los visigodos eran germanos del este y habían sufrido el influjo de la cultura romana. Con Leovigildo y Suintila se enseñorearon de toda la Península. Lejos de quedar España sumida en la barbarie, florece un potente movimiento cultural que abarca dos siglos, que constituye uno de los anillos de transmisión de la cultura romana y dura hasta la invasión musulmana en 711.

Las invasiones bárbaras desde el siglo III habían demostrado la permeabilidad del *limes* romano en Europa, límites fronterizos del imperio romano, ubicados a lo largo de los ríos Rin y Danubio, para aprovechar el cauce de estos caudalosos ríos como fronteras naturales. La división del Imperio en Oriente y Occidente, y la mayor fortaleza del imperio oriental o bizantino, determinó que fuera únicamente en la mitad occidental donde se produjo el asentamiento de estos pueblos y su institucionalización política como reinos.

Fueron los visigodos, primero como Reino de Tolosa y luego como Reino de Toledo, los primeros en efectuar esa institucionalización, valiéndose de su condición de federados, con la obtención de un *foedus* con el Imperio romano, que les encargó la pacificación de las provincias de Galia e Hispania.

Un segundo grupo de pueblos germánicos se instala en Europa Occidental en el siglo VI, de entre los que destaca el Reino franco de Clodoveo I y sus sucesores merovingios, que desplaza a los visigodos de las Galias, forzándolos a trasladar su capital de Tolosa (Toulouse) a Toledo.

También derrotaron a burgundios y alamanes, absorbiendo sus reinos. Algo más tarde los lombardos se establecen en Italia (568-9), pero serán derrotados a finales del siglo VIII por los mismos francos, que reinstaurarán el Imperio con Carlomagno (año 800). En Gran Bretaña se instalarán los anglos, sajones y jutos, que crearán una serie de reinos rivales que serán unificados por los daneses (un pueblo nórdico) en lo que terminará por ser el reino de Inglaterra.

LA IGLESIA EN LA EDAD MEDIA

La caída del Imperio Romano puso a la Iglesia en contacto inmediato con una serie de pueblos nuevos. Los que invadieron el territorio del Imperio (vándalos, visigodos, borgoñones y lombardos) eran en su mayoría arrianos y paganos los demás (francos y anglosajones). El arrianismo fue una doctrina cristiana considerada herética por la Iglesia Católica, que surgió en el siglo IV y provocó profundas divisiones dentro del cristianismo primitivo.

Arrio, un presbítero de Alejandría, sostenía que Cristo no era eterno ni igual al Padre, sino una criatura creada por Dios. Por tanto, Jesús no compartía la misma naturaleza divina que Dios Padre.

El emperador Constancio II, hijo de Constantino, favoreció el arrianismo, lo que mantuvo viva la controversia. El arrianismo fue finalmente superado en Occidente tras la conversión de los visigodos al catolicismo en el siglo VI, bajo el reinado de Recaredo.

Los pueblos que permanecieron más allá de las antiguas fronteras vivían en general en pleno paganismo. La cristianización de estas gentes fue el programa fundamental de la Iglesia. En las antiguas provincias imperiales la organización eclesiástica, constituida a bade de los obispos, era perfecta, y el cristianismo estaba profundamente arraigado entre las masas.

De modo que los bárbaros que invadieron aquellas tierras se encontraron diluidos entre poblaciones cristianas. Los obispos, rota la estructura imperial romana, fueron los representes natos de la población romana, sus administradores, sus jefes, y el más poderoso lazo de atracción sobre los invasores. Ellos fueron elementos decisivos para su conversión y después el apoyo más firme en las cuestiones de gobierno, pues era indiscutible su superior cultura.

Esta atracción fue patente en la conversión de los suevos de Galicia, iniciada en 562 por el rey Teodomiro, gracias a la labor evangelizadora de San Martín de Braga; y en la de los visigodos españoles en tiempo de Recaredo (587), debida a San Leandro.

En la cristianización de las Galias influyó poderosamente el obispado de Arlés. En 496, San Remigio, obispo de Reims, recibió en la Iglesia, con gran parte de su pueblo, al rey franco Clodoveo. Fue este el primer pueblo bárbaro que se convirtió al catolicismo. Esto explica el gran predicamento conseguido cerca de la Iglesia por el

pueblo franco y, en consecuencia, las futuras alianzas con el Papado de los monarcas carolingios.

El resto de Europa debió principalmente a los monjes su cristianización. San Patricio, que se había formado en los monasterios del Sur de las Galias, partió para Irlanda y allí fundo en el Ulster el gran monasterio de Bangor, cuyos monjes prestaron importantes servicios a la cultura con la copia y conservación de numerosas obras clásicas. San Columbano partió para Escocia en 563 y fundó en la isla de Hy o Yona un monasterio, desde el cual difundió el cristianismo por todo el país.

San Gall fundó el famosísimo monasterio de su nombre, que influyó de modo decisivo en la cristianización de la Alemania meridional. Irlandeses también fueron los monjes que evangelizaron las tierras de Turingia, Prusia y Holanda a finales del siglo VII. La conversión de Inglaterra se efectuó, sin embargo, directamente desde Roma. En 596, el papa San Gregorio envió a Inglaterra cuarenta monjes benedictinos del monasterio romano de San Andrés, que evangelizaron las islas.

La cristianización de Alemania, emprendida por los irlandeses, fue continuada y ampliada por los monjes benedictinos. San Bonifacio inició su predicación por Frisias y predicó después entre los sajones y turingios, convirtiéndose en el verdadero apóstol de los germanos. En 753 fundó la gran abadía benedictina de Fulda, de tantas resonancias culturales, y al año siguiente la sede de Colonia. Los discípulos de San Bonifacio, que murió martirizado en Frisia, continuaron la predicación, y el emperador Carlomagno completó su obra con la conquista militar de los sajones.

La Iglesia en la Edad Media fue la institución más poderosa de Europa, influyendo profundamente en la política, la cultura, la economía y la vida cotidiana. Fue el principal elemento que dio unidad, forma y carácter a la Edad Media. La caída del Imperio Romano dejó a Europa sin dirección, dividida en un caos de pueblos bárbaros, desorientada y destrozada. Ante esta situación, la Iglesia tomó el timón perdido por la vieja institución imperial y fue desde entonces la cabeza rectora de todos los pueblos de Occidente.

La ciudad de Roma, que había recibido hasta entonces su prestigio de ser la sede política de los césares, continúa ahora en la cúspide de la jerarquía por ser el asiento del Papado, cabeza de la Iglesia. La Iglesia había aprovechado en líneas generales todo el cuadro administrativo del Imperio, y esto le facilitó en gran manera su papel de heredera de aquella institución romana. La ausencia de un poder político en la propia capital romana no solo sirvió para otorgar a la Iglesia su supremacía indiscutible, sino también para librarla de toda presión extraña y permitir su organización totalmente independiente de los poderes temporales.

La Iglesia era la autoridad espiritual y moral, y era vista como la guía del alma. Controlaba los sacramentos (bautismo, matrimonio, confesión, etc.) y definía las normas éticas y morales. El Papa y los obispos influían en decisiones de reyes y emperadores.

El emperador Carlomagno y el papado formaron una alianza estratégica que consolidó el poder político y religioso en Europa occidental, culminando con su coronación imperial por el Papa León III en el año 800. La relación entre Carlomagno y el papado fue fundamental para el renacimiento del Imperio romano en Occidente y el fortalecimiento de la Iglesia Católica.

Carlomagno protegió al Papa León III frente a sus enemigos en Roma, mientras que el papa legitimó el poder de Carlomagno al coronarlo emperador el día de Navidad del año 800 en la Basílica de San Pedro en Roma, proclamándolo Emperador del Sacro Imperio Romano. Este acto simbolizó la unión entre el poder secular y el religioso.

Carlomagno impulsó reformas educativas y religiosas, apoyando la expansión del cristianismo y la creación de escuelas monásticas. El papado respaldó estas iniciativas como parte de su misión evangelizadora. La coronación por el papa dio a Carlomagno una autoridad superior a la de otros reyes, al presentarlo como defensor de la fe. Esta alianza sentó las bases del Sacro Imperio Romano Germánico y del papel central del papado en la política europea durante siglos. En muchos casos, la Iglesia actuaba como mediadora en conflictos entre estados.

Pipino el Breve (714-751), padre de Carlomagno, fue el primer rey de los francos de la dinastía carolingia, y su alianza con la Iglesia marcó un punto de inflexión en la historia europea. La relación entre Pipino y la Iglesia fue estratégica y mutua. Legitimación papal: En el año 751, Pipino pidió al Papa Zacarías que decidiera quién debía gobernar: el que tenía el título o el que ejercía el poder. El Papa apoyó a Pipino, quien fue ungido como rey por San Bonifacio, lo que dio a su reinado una legitimidad religiosa inédita. En 754, el Papa Esteban II viajó a Francia y ungió a Pipino y a sus hijos, incluyendo a Carlomagno. Esta ceremonia reforzó la idea de que el poder real tenía origen divino.

Tras derrotar a los lombardos en Italia, Pipino entregó al Papa territorios conquistados (como Rávena), dando origen a los Estados Pontificios. Este acto fortaleció la independencia política del papado frente al Imperio bizantino. En la Edad Media la Iglesia poseía hasta un tercio de las tierras en Europa occidental, lo que la convertía en un actor económico clave dentro del sistema feudal.

La alianza entre Pipino y el papado inauguró una nueva era de cooperación entre el poder secular y el religioso. Sentó las bases para el Sacro Imperio Romano y para la coronación imperial de su hijo Carlomagno. Consolidó el papel del papado como actor político en Europa.

Los monasterios eran centros de enseñanza y conservación del conocimiento. Los monjes copiaban manuscritos antiguos y mantenían viva la tradición clásica. El Papa era la máxima autoridad, seguido por cardenales, arzobispos, obispos y sacerdotes. Esta estructura permitía una administración eficaz en toda Europa. Monasterios y órdenes religiosas: Benedictinos, franciscanos y dominicos fueron fundamentales en la expansión del cristianismo y en la asistencia social

La Iglesia se vio enfrentada a conflictos y reformas. El Cisma de Oriente (1054) separó la Iglesia Católica Romana de la Iglesia Ortodoxa Griega, dividiendo el cristianismo europeo en dos ramas principales. Tuvo que combatir movimientos heréticos: Grupos como los cátaros y valdenses cuestionaron la autoridad de la Iglesia, lo que llevó a persecuciones y a la Inquisición.

La Iglesia tenía gran impacto en la vida cotidiana. Las celebraciones religiosas marcaban el ritmo del año: Navidad, Pascua, santos patronos, etc. Desde el nacimiento hasta la muerte, la Iglesia estaba presente en cada etapa de la vida de los individuos.

«Lo que no se ha llegado a creer mediante razones no puede ser refutado mediante razones.» [Friedrich Nietzsche]

«La fe postpascual (la fe en un Jesús resucitado), la experiencia del Espíritu Santo y la esperanza en una segunda venida de Cristo constituyen justamente el motor interno de todo el cristianismo en la historia. Aparece ahora, mirando hacia atrás, una reflexión interior. Esta labor de reflexión no está opuesta a la iluminación interior, sino que es esencial a ella. La revelación no es un dictado, aunque aparezca en forma de dictado. Esta reflexión va teniendo pasos retrospectivos. Es una reflexión interior desde la situación de la venida del Espíritu Santo hasta Cristo, y otra segunda reflexión de Cristo hacia atrás, hacia los profetas. El resultado de ambas reflexiones es la constitución escrita de los Evangelios. La gran reflexión de los Evangelios no es una historia biográfica, sino una historia teologal: la historia teologal de cómo la verdad del Espíritu Santo ilumina la vida de Cristo, que a su vez va aclarando a los profetas.» [Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 229 ss.]

La fe postpascual en el cristianismo se refiere a la creencia y experiencia o convicción de los discípulos de que Jesús, tras la crucifixión, fue resucitado por Dios y que se les había aparecido antes de regresar al cielo "a la diestra de Dios Padre". No se trata solo de aceptar que Jesús resucitó, sino de una reinterpretación profunda de su identidad, misión y mensaje a la luz de ese acontecimiento, siguiendo la reinterpretación del Jesús histórico hecha por Pablo de Tarso, que convierte al Jesús de Nazaret en "el Ungido" o "el Mesías" = Jesucristo (del griego Christós, traducción del hebreo Mashíaj (Mesías), que significa "ungido"). Los evangelios presentan a Jesús no como un personaje histórico neutro, sino como el Cristo resucitado, visto desde la fe de sus seguidores.

Esta fe es el fundamento del cristianismo. Sin la creencia en la resurrección, no habría surgido la comunidad cristiana ni sus textos sagrados. Jesús es visto como el cumplimiento de la Pascua judía, el sacrificio que trae salvación. Los relatos evangélicos no buscan narrar hechos históricos puros, sino transmitir una verdad de fe basada en la experiencia pascual.

•

Durante siglos, los cristianos fueron perseguidos, especialmente bajo emperadores como Diocleciano, que intentaron restaurar los cultos paganos tradicionales. El Edicto de Milán, promulgado en el año 313 d.C. por los emperadores Constantino I y Licinio, estableció la libertad religiosa en el Imperio romano, poniendo fin a las persecuciones contra los cristianos.

El cristianismo fue declarado religión oficial del Imperio romano el 27 de febrero del año 380 d.C. mediante el Edicto de Tesalónica, promulgado por el emperador Teodosio I el Grande, junto con sus coemperadores Graciano y Valentiniano II. A través de este decreto, se estableció que el cristianismo niceno –la forma ortodoxa del cristianismo que había sido definida en el Concilio de Nicea en 325– sería la única religión permitida en el Imperio.

El Edicto de Tesalónica marcó un giro radical: no solo se reconocía el cristianismo, sino que se imponía como religión exclusiva del Estado. Se prohibieron otras prácticas religiosas y se ordenó que todos los ciudadanos del Imperio adoptaran la fe cristiana nicena. Este momento fue decisivo para la historia de Europa, ya que consolidó la unión entre el poder imperial y la Iglesia, dando inicio a una nueva era en la que el cristianismo moldearía profundamente la cultura, la política y la sociedad occidental.

Durante el reinado de Justiniano I, emperador del Imperio Romano de Oriente (también conocido como el Imperio Bizantino), se implementaron políticas religiosas muy estrictas que buscaban consolidar el cristianismo como única religión oficial. En ese contexto, Justiniano ordenó el cierre de la Academia de Atenas en 529 d.C., considerándola un bastión del paganismo y una amenaza para la ortodoxia cristiana. La Academia había sido fundada por Platón alrededor del año 387 a.C. y fue uno de los centros filosóficos más influyentes del mundo antiguo.

Este acto marcó simbólicamente el fin de la filosofía clásica griega en su forma tradicional. Algunos de los últimos filósofos de la Academia, como Simplicio y Damascio, huyeron a Persia, donde fueron acogidos por el rey Cosroes I. Aunque intentaron continuar su labor intelectual, nunca lograron restablecer la Academia en su forma original

La Edad Media parte ya de un cristianismo consolidado como religión del Imperio, de una Iglesia de estructura jerárquica y de un cuerpo de dogmas, declarados como doctrina ortodoxa en varios concilios y una Escritura sagrada declarada como revelada junto con la tradición depositada en la Iglesia. El "depósito de la revelación" se refiere al conjunto de verdades reveladas por Dios a través de Jesucristo, confiadas a la Iglesia Católica para su custodia y transmisión. Este depósito se encuentra en la Sagrada Escritura (la Biblia) y la Tradición (la transmisión oral y viva de la fe por los Apóstoles), y es interpretado y enseñado por el Magisterio de la Iglesia.

El cristianismo entra en escena diciéndose a la vez verdad teórica y forma práctica de vida, según palabras de Jesús de Nazaret: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Juan 14:6). La verdad revelada se considera absoluta y eterna. Es esta una de las afirmaciones más citadas del cristianismo y ha sido interpretada como una declaración de exclusividad en la salvación a través de Cristo. Jamás se presentó la antigua filosofía con semejante tono de seguridad. No se creyó nunca encarnación del *logos* y la verdad eterna misma. La filosofía antigua solo profesó "amor y ansia de verdad". Aristóteles llamó a la filosofía la "ciencia que se busca" (*zetouméne epistéme* – ζητούμενη επιστήμη).

Con Pablo de Tarso el cristianismo rebasa las fronteras de Palestina y se difunde por el mundo greco-romano. El problema de las relaciones de la nueva fe cristiana con la cultura helénica encuentra su primera manifestación en el Apóstol de los Gentiles, aunque de forma episódica y circunstancial. Pablo es el primero que define claramente la actitud que corresponde a un cristiano iluminado por la fe ante la ciencia humana procedente de la pura razón natural. Pablo expresa la situación del cristianismo en los primeros momentos de su expansión por el mundo greco-romano de cultura helenística. Pablo predica una nueva doctrina basada en la fe. Pablo no predica una filosofía más, sino una doctrina nueva de salvación por medio de Cristo crucificado. Ante la luz plena de Cristo, palidece toda doctrina puramente humana, que no es más que necedad delante de Dios.

El apóstol Pablo visita Atenas y se dirige al Areópago, un lugar donde se debatían ideas filosóficas y religiosas. Al observar la ciudad, Pablo nota un altar con la inscripción: "Al Dios desconocido". Aprovecha esta referencia para introducir su mensaje:

> «Varones atenienses, en todo observo que sois muy religiosos; porque pasando y mirando vuestros santuarios, hallé también un altar en el cual estaba esta inscripción: AL DIOS NO CONOCIDO. Al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle, es a quien yo os anuncio. El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos humanas, ni es honrado por manos de hombres, como si necesitase de algo; pues él es quien da a todos vida y aliento y todas las cosas. Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de los tiempos, y los límites de su habitación, para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarle, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en él vivimos, y nos movemos, y somos; como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: Porque linaje suyo somos.
>
> Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la Divinidad sea semejante a oro, o plata, o piedra, escultura de arte y de imaginación de hombres. Pero Dios, habiendo pasado por alto los tiempos de esta ignorancia, ahora manda a todos los hombres en todo lugar, que se arrepientan; por cuanto ha establecido un día en el cual juzgará al mundo con justicia, por aquel varón a quien designó, dando fe a todos con haberle levantado de los muertos. Pero, cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se burlaban, y otros decían: Ya te oiremos acerca de esto otra vez. Y así Pablo salió de en medio de ellos. Mas algunos creyeron, juntándose con él; entre los cuales estaba Dionisio el Areopagita, una mujer llamada Dámaris, y otros con ellos.» [Hechos 17:22-34]

La sabiduría del mundo y la de Dios. La única vez que aparece en el Nuevo Testamento la palabra *filosofía* es empleada por Pablo, y en un sentido desfavorable: "Mirad que nadie os engañe con filosofía falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en elementos del mundo, y no en Cristo" (Col. 2,8). La única sabiduría verdadera es la que proporciona la fe. Pablo contrapone la sabiduría *según Cristo*, a la de este mundo, que es locura delante de Dios.

> «Que no me envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar, y no con sabia dialéctica, para que no se desvirtúe la cruz de Cristo; porque la doctrina de la cruz de Cristo es necedad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan. Según está escrito: "Perderé la sabiduría de los sabios y anularé la inteligencia de los prudentes". ¿Dónde está el sabio? ¿No ha hecho Dios la sabiduría de este mundo? Pues por cuanto no conoció en la sabiduría de Dios el mundo a Dios, por la humana sabiduría, plugo a Dios salvar a los creyentes por la locuta de la predicación. Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados; ya judíos, ya griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres y la flaqueza de Dios, más poderosa que los hombres. Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios y eligió Dios la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes.» [1 Corintios 1,17 ss.]

El episodio de Pablo en el Areópago de Atenas no pasó de ser un acontecimiento circunstancial. Durante más de un siglo, el problema de las relaciones entre el cristianismo y la filosofía no aparece ni siquiera mencionado por ningún escritor cristiano. En los primeros años, el cristianismo se difundió principalmente entre elementos procedentes del judaísmo y entre gentes humildes, de escasa cultura. Para estos primeros adeptos no constituía dificultad abrazar la nueva fe sin sentir la necesidad de someterla a análisis racionales o contrastarla con doctrinas filosóficas que ni siquiera conocían. Los primeros Padres apostólicos se limitan a exponer el Evangelio con sencillez. El Evangelio constituye la plenitud de la verdad sobre los problemas fundamentales de la existencia humana.

Las primeras persecuciones no fueron demasiado duraderas, permitiendo a las primeras comunidades cristianas desarrollarse y vivir intensamente su propia fe dentro de una comunidad de creyentes. El panorama comienza a cambiar a mediados del siglo II, en el que las comunidades cristianas han crecido en número y calidad y comienza la resistencia frente a la oposición de los poderes civiles. Los cristianos se ven obligados a defenderse por medio de sus apologistas.

El peligro del gnosticismo obliga a los escritores cristianos a descender al campo de la filosofía para poder refutarlo en un terreno común, empleando expresiones y conceptos filosóficos. Aparecen las herejías, que obligan a formular de una forma precisa los dogmas cristianos. Para ello los apologistas tienen que echar mano de nociones filosóficas de la filosofía griega: esencia, sustancia, persona, relaciones, etc.

El cristianismo se ha difundido ahora entre elementos aristocráticos y cultos. Hasta entonces los escritores paganos habían dedicado escaso interés a una doctrina que ignoraban por completo y a la que se referían desdeñosamente calificándola de "detestable superstición" (Plinio). Poco a poco, el cristianismo fue contando con adeptos cultos, capaces de discutir con los filósofos paganos en su propio terreno. Pero, al verse obligados a emplear argumentos puramente racionales, se enfrentan al problema de las relaciones del cristianismo y la filosofía.

Muchos convertidos, antes de abrazar su nueva fe, habían estudiado las filosofías existentes en su tiempo y eran sabedores de la belleza de la literatura pagana. Estos conversos, que se había educado en las escuelas filosóficas y literarias del paganismo, no podían echar en olvido las doctrinas que habían conocido antes de su conversión y comparaban las doctrinas que habían comprendido antes de su conversión con su nueve fe. Al reflexionar sobre su fe, empleaban los conceptos adquiridos en su antigua formación filosófica.

Entre los primeros escritores cristianos, unos adoptan una posición favorable a la filosofía y otros muestran una actitud adversa. Tanto los unos como los otros coinciden en afirmar la absoluta suficiencia del cristianismo y su superioridad sobre la filosofía. La plenitud de la verdad solamente se halla en Cristo y en el Evangelio. Justino considera su conversión al cristianismo como equivalente a haber hallado una forma de filosofía superior a cuantas hasta entonces había conocido. Taciano el Sirio (120-173) también dice haber hallado en los libros proféticos una explicación del mundo, pero se complace en contraponer desdeñosamente "nuestra filosofía bárbara" a la filosofía culta de los griegos: "Tales son las cosas, ¡oh helenos", que para vosotros he compuesto yo, Taciano, que profeso la filosofía bárbara, nacido en

tierra de asirios, formado primeramente en vuestra cultura y luego en las doctrinas que ahora anuncio como predicador".

A estos filósofos convertidos, y a los cristianos que por falta de escuelas propias se veían obligados a frecuentar las paganas, se les planteaba el problema de las relaciones entre la fe cristiana y la filosofía. Al abrazar el cristianismo, no por eso se creían obligados a olvidas las verdades parciales que habían encontrado en la filosofía. Su conversión era un acto final de un proceso de búsqueda sincera de la verdad.

La fórmula definitiva para la relación entre la fe y la filosofía la dará Agustín de Hipona. La filosofía servirá para iluminar especulativamente las verdades de la fe; mientras la fe, a su vez, servirá de guía a la razón. De este modo se convierte la fe en una ciencia de la fe. La frase que desde ahora se enarbolará como lema y consigna de toda la filosofía medieval será: *Intellige ut credas; crede ut intelligas*. Lee en lo interior del ser para que puedas creer; cree para que puedas leer en lo interior del ser.

Ahora podía ya la fe convertirse en teología; la enseñanza de las doctrinas sagradas en literatura; el cristianismo en cultura. Los cristianos ya no tenían necesidad de encerrarse en un *ghetto*, podían hablar en el foro, entrar en las aulas de las universidades, tomar parte en las asambleas parlamentarias y en los ministerios.

Pero la interna tensión no estaba del todo eliminada. La problemática seguirá en pie. La latente oposición entre el pensamiento natural y la revelación sobrenatural irrumpirá de nuevo a intervalos con sus estridencias en los antidialécticos del grupo de Pedro Damiano, en muchos círculos de místicos, en la teología negativa y en los representantes de una cultura y política autónomas. El dualismo de actitudes ante la filosofía lo veremos prolongarse, con numerosos matices, a lo largo de toda la Edad Media y aun después. Especialmente en el siglo XIII, surge el mismo conflicto en el momento en que la filosofía de Aristóteles reaparece en Europa junto con la árabe y la judía, amenazando la pacífica posesión del cristianismo después de su triunfo sobre el mundo pagano.

Las actitudes adoptadas ante la irrupción del aristotelismo serán muy semejantes en el fondo. Unos, desconfiando de la razón, se refugiarán en la fe, como verdad total, contrapuesta a la verdad fragmentaria y mezclada con errores de la filosofía. Otros darán preponderancia a la razón sobre la fe (aristotélicos heterodoxos, averroístas). Otros, sin embargo, como Alberto Magno y Tomás de Aquino, buscarán una posición armónica de equilibrio, aliando la razón y la fe. Tomás de Aquino invocará la frase de Ambrosio de Milán (340-397): "Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Santo est".

La frase "philosophia ancilla theologiae" ("la filosofía es sierva de la teología") tiene se atribuye al obispo y doctor de la Iglesia Pedro Damián (1006–1072). Esta expresión latina refleja una concepción característica del pensamiento escolástico medieval, en la que la filosofía –entendida como el uso de la razón natural– estaba subordinada a la teología, considerada la ciencia suprema por tratar sobre Dios y la salvación del alma.

Pedro Damián sostenía que la razón humana debía someterse a la revelación divina. Para él, la filosofía no debía pretender juzgar los misterios de la fe, sino servir a la

teología como herramienta auxiliar. Tomás de Aquino le dio a esta frase un matiz más positivo: defendía que la filosofía podía ayudar a la teología sin perder su autonomía, por ejemplo, al refutar errores contra la fe o al clarificar conceptos teológicos mediante la lógica y la metafísica. Filón de Alejandría y Clemente de Alejandría, en épocas anteriores, ya habían sugerido ideas similares, al señalar que el pensamiento humano debía abrirse a una sabiduría superior revelada.

«En un principio, el saber filosófico se ocupó preferentemente de los dioses, y vio en el mundo una especie de prolongación genética de ellos. Junto a los dioses, los jónicos descubren la naturaleza como algo propio. Más tarde, Parménides y Heráclito descubren a su vez en ella esa misteriosa y sutil cualidad del "ser", por la que decimos que esta naturaleza es la realidad.

Los físicos sicilianos y atenienses encuentran la realidad de la naturaleza en la zona oculta de sus "elementos".

Con los pitagóricos aparecen, junto a la naturaleza, los objetos matemáticos, cuya realidad es distinta de la de los seres naturales; la idea de realidad sufre entonces una modificación y una ampliación esenciales.

Los sofistas y Sócrates ponen ante los ojos de sus contemporáneos la realidad autónoma del orbe vital, tanto político como ético: el discurso, la virtud y el bien. Con Platón, entre los dioses y toda esta realidad física, matemática y humana, aparecen las Ideas, el mundo de las esencias ideales.

La "definición" de la filosofía por su contenido es cosa distinta de su definición como forma de saber. La *sophía* (σοφία – sabiduría, conocimiento profundo, inteligencia práctica), como actitud mental, se ha desarrollado en Oriente por su dimensión operativa. En Grecia, en cambio, se adscribió al mero conocimiento. Aun en su acepción más corriente, el experto (*ἔμπειρος – émpeiros)*, el técnico (τεχνίτες – *tekhnítes* – artesano, técnico o persona hábil en un oficio) y el dirigente de la vida humana (φρόνιμος – *phrónimos* – prudente, sensato, o sabio en lo práctico), significan siempre hombres que tienen la cualidad de saber hacer algo.

Es lo que Aristóteles expresaba al decir que con esos tres modos de saber (*empeiría, tékhne, phrónesis*) el hombre *aletheúei* (ἀληθεύει), vocablo difícil de traducir, quizá "descubre la verdad". El saber va dirigido, pues, al descubrimiento de lo sabido. Y en sentido lato se llamó a todos estos hombres *sophoí* (σοφοὶ).

Junto a estos tres modos de saber, la *sophía* propiamente dicha, en sentido estricto, es para un griego el modo supremo de descubrir la verdad. Mientras en aquellos tres modos el hombre sabe de las cosas en y para su hacer con ellas, en la *sophía* se va al descubrimiento de la verdad por sí misma, se va a la *teoría* (θεωρία). Y este tipo de *sophía*, en que no se busca nada sino la *sophía* misma, es lo que se llamó "el gusto por saber", *philosophía* (φιλοσοφία – amor por la sabiduría), frente a la *philokalía* (φιλοκαλία), el gusto por la belleza.

En Herodoto la idea de filosofía aparece en forma todavía participial; como sustantivo sólo empezó a usarse justamente en el círculo socrático para indicar la cualidad, el hábito mental de este nuevo modo de *sophía*. El tipo de vida intelectual de quien posee esta cualidad se denominó *bios theoretikós* (βίος θεωρητικός), vida teorética.

La *sophía* como actitud mental comenzó con los jónicos siendo lo que vagamente no se llamó sino *theoría*, examen o estudio de la naturaleza por sí misma, un esfuerzo dirigido a la verdad por la verdad.

Inmediatamente después, este saber filosófico, que es la *theoríu* (θεωρίου), adoptó en Parménides y Heráclito la forma de una especie de visión intelectual del mundo, *noûs* (νοῦς – mente, intelecto, razón). Más tarde, finalmente, en Atenas esta visión intelectual del mundo se desplegó en una explicación racional de él, en una *episteme* (ἐπιστήμη – conocimiento verdadero, ciencia, o saber fundamentado). La filosofía, pues, lanzada por el cauce puramente intelectivo, comenzó por ser simple *theoria*, fue después visión intelectual de las cosas y terminó siendo una ciencia.

Y a medida que fueron alumbrándose nuevas zonas de realidad, se fueron creando nuevas formas de saber racional. Con los sofistas la filosofía fue la cultura intelectual, *paideía* (παιδεία). Y así, en tiempo de Platón y de Aristóteles se tiene una multitud de ciencias filosóficas de la realidad.

Esto hizo que para Aristóteles la palabra filosofía fuera más que el nombre de una ciencia el título de un problema. ¿Qué hay en todas esas "filosofías" que justifique el nombre de tales? Por esto Aristóteles llamó a la filosofía *zetouméne epistéme* (ζητούμενη επιστήμη), la ciencia que se busca. La fórmula es equívoca porque no se sabe si alude a la primera o a la segunda de las dos dimensiones de la filosofía: a su contenido o al tipo de saber que la constituye.

Aristóteles no busca, pues, primariamente la filosofía. Lo que Aristóteles busca primariamente es, ante todo, la forma única bajo la cual puede existir, según él, el saber filosófico con pleno rigor intelectual. Y esta es una cuestión distinta de la de su objeto y anterior a ella. Aristóteles parte de la idea de que la filosofía ha de ser un saber teorético. Lo que formalmente busca es, pues, su forma racional. La filosofía como *epistéme*, y no la existencia de toda posible filosofía, es lo que constituye el término primario de la búsqueda aristotélica.» [Xavier Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*. Edición sexta. Madrid, 1974, p. 44 ss.]

•

«El problema de la "relación" entre inteligencia y fe suele presentarse en la filosofía y en la teología clásicas de un modo aparentemente sencillo: ¿es posible que una misma verdad lo sea "a la vez" de razón y de fe? [...] Y suele pensarse que la dificultad está justamente en el "a la vez". Claro está, se entiende que se trata de un "a la vez" para mí.

Un dificultoso teorema es siempre una verdad de razón "en sí", pero para un lego en matemáticas es una verdad de simple creencia. Y entonces aquella pregunta significa: cómo es posible que una misma verdad sea para mí a la vez verdad de razón y verdad de fe. Porque si la razón me ha probado la realidad de Dios, no tiene sentido que esta realidad sea para mí objeto de fe, y mucho menos de una fe cuyo carácter esencial es ser opción libre. [...]

Se parte de que la fe es "creer lo que no vemos", lo cual lleva sobreentendido que "saber es ver". Entonces el "a la vez" de la razón y de la fe, sería el "a la vez" del no-ver y del ver. Y esto es imposible. [...]

Se comienza por decir, mejor dicho, se da por supuesto que "saber es ver". ¿Es esto verdad? Me refiero, claro está al saber intelectual. Pues bien, sólo una noción angosta de lo que sea la inteligencia ha podido llevar a este concepto como a algo obvio desde el tiempo de los griegos.

Ahora bien, la visión no es la forma exclusiva de saber, precisamente porque no es la forma exclusiva de impresión de realidad ni por tanto de intelección. Cada sentido nos presenta no sólo lo que es real, sino la realidad misma, en forma propia. En la visión (así suele pensarse cuando menos) está presente formalmente la cosa misma; en la audición la cosa está presente en forma de "noticia", etc. […]

Pero es que tampoco fe es "creer lo que no se ve". Como se piensa que saber es ver, resulta que lo no-visto queda eliminado de la inteligencia y se aloja en el dominio de lo irracional: es la fe ciega. Pero esto no es verdad. ¿Es verdad que en la fe no se ve nada? Aquí suele tomarse por "ver" la presencia de lo inteligido en la inteligencia.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 222-231]

•

«Todo extremismo fracasa inevitablemente porque consiste en excluir, en negar menos un punto todo el resto de la realidad vital. Pero este resto, como no deja de ser real porque lo neguemos, vuelve, vuelve siempre y se nos impone queramos o no. La historia de todo extremismo es de una monotonía verdaderamente triste: consiste en tener que ir pactando con todo lo que había pretendido eliminar.

Esto aconteció con el cristianismo. El cristianismo, en su iniciación y en sus formas más rigorosas, es un extremismo. También el cristianismo consiste en destacar y aislar una sola dimensión de la vida que el hombre antiguo había más o menos desatendido. Esta dimensión tiene caracteres particulares, en cierto modo únicos, que la colocan fuera de concurso y explican que solo este extremismo cristiano llegase a prender y no digo triunfar, porque verdaderamente triunfar no es posible a ningún extremismo sino en la medida en que va dejando de serlo. Así en este caso.

Para el cristiano, el hombre confiado en sí, que aún espera algo de sí, es el esencial pecador. En cambio, el hombre está en la verdad cuando reconoce que no puede con sentido vivir desde sí mismo, cuando descubre su radical dependencia y poniéndose íntegro en manos del poder superior, de Dios, se dispone a vivir desde Él.

Por ejemplo: el hombre procura hallar la verdad con su razón. ¡Vano empeño! La verdad solo se encuentra cuando el hombre se declara incapaz de ella y se dispone no a buscarla él, sino a recibirla por revelación. En la revelación, el hombre no pone más que su buen deseo; lo demás lo pone Dios. El hombre, al reconocerse como lo que es –nada–, hace de sí un vacío que Dios llena al punto.

De esta manera, el cristiano convierte por una dialéctica automática la desesperación en salvación. La nueva perspectiva le hace ver la verdadera realidad de esta vida, que consiste en no ser esta vida, no ser esta la verdadera realidad, sino precisamente un error de óptica. Es solo una refracción en el tiempo de nuestra vida eterna. El hombre, como ser natural frente al mundo natural, ha muerto, y le va a preocupar solo la dimensión sobrenatural, el sentido absoluto de sus actos. Se queda, pues, el hombre solo con Dios. Desatiende el mundo, que es solo un estorbo para las relaciones del alma con Dios. Un hombre así despreciará la ciencia, porque se ocupa en serio del mundo, que no lo merece, y porque supone confianza del hombre en su

razón natural, lo cual es tendencia al pecado, a vivir centrado en sí. La vida del cristiano es teocéntrica, y el mundo para él es, por lo pronto, el trasmundo sobrenatural.

Pero he aquí que este extremismo, como todos, va a tener que pactar. Esa negación de lo intramundano es una exclusión arbitraria. Al entenderse el hombre con Dios, camina torpemente por el mundo y es incapaz de entenderlo. Dios, por lo visto, no revela las leyes de la naturaleza. Esta reclama los derechos que como realidad posee, y poco a poco va a irse interponiendo de nuevo entre el hombre y Dios. A partir del siglo XIII el universo de la ciencia comienza a interponerse entre nosotros y el universo simbólico, divino de la alta Edad Media.

Esta va a ser la crisis renacentista. Y cuando Galileo y Descartes descubren un nuevo tipo de ciencia, de razón humana que permite con toda exactitud predecir los acontecimientos cósmicos, el hombre recobra la fe y la confianza en sí mismo. Vuelve a vivir desde sí, más que nunca en la historia. Eso ha sido la Edad Moderna – el humanismo.» [Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 117 y 119-121]

EL CRISTIANISMO Y LA FILOSOFÍA GRIEGA

El ambiente filosófico en que aparece el cristianismo es el correspondiente al platonismo medio. Es la mentalidad asimilada por Filón de Alejandría (20 a. C. – 45 d. C., el cual influye en Numenio de Apamea (mitad del siglo II) y, a través de este, en el neoplatonismo, así como en el hermetismo y el gnosticismo. En esta atmósfera difusa se mueven los primeros cristianos. En Justino el Filósofo (100-168) se hallan elementos estoicos, quizás asimilados a través del platonismo medio. Clemente de Alejandría (150-217) utiliza a Antioco de Ascalón, Filón y Musonio Rufo. Cipriano de Cartago (200-258) conoce a Séneca y Epicteto. Parecidos influjos platónico-estoicos pueden señalarse en Hipólito de Roma (170-236), en Hermógenes de Antioquía (150-200), en Orígenes de Alejandría (184-253), etc.

Aunque a través de fuentes más o menos indirectas, lo cierto es que el fondo platónico domina ampliamente en la mayor parte de los escritores cristianos durante los primeros siglos. No se trata de un platonismo puro, sino del ecléctico, mezclado frecuentemente con filtraciones estoicas conforma a las modalidades de las diversas ramas neoplatónicas.

Adolf von Harnack (1851-1930) trató de presentar la teología cristiana como un producto de la helenización del cristianismo. Ciertamente, este se difundió en un ambiente profundamente penetrado de helenismo. Un helenismo que llegó a penetrar en el mismo judaísmo. Era inevitable que los primeros escritores cristianos conservaran elementos de su educación filosófica, muchos de ellos habían recibido una educación helenística antes de su conversión. Pero la vitalidad del cristianismo naciente era en aquellos tiempos muy superior a la de la filosofía griega, de la solo quedaban restos dispersos de los grandes sistemas. Contra la opinión de Harnack, algunos autores sostienen que, lejos de haber realizado la helenización del cristianismo, lo que tuvo lugar fue más bien la cristianización del helenismo.

Los escritores cristianos tomaron muchos elementos de la filosofía griega, pero purificándolos y purgándolos antes de incorporarlos a la doctrina cristiana. Era la fe

cristiana expresada en fórmulas griegas. Muchas nociones filosóficas griegas servían a los cristianos para expresar sus dogmas y defenderlos contra los herejes y los filósofos paganos. La precisión conceptual de las fórmulas dogmáticas en los concilios debe no poco al instrumental filosófico griego.

Más fuerte será el contraste en el siglo III, al reaparecer con nuevo vigor un postrer esfuerzo del pensamiento pagano para sobrevivir frente a la nueva fe. Muchos escritores cristianos sufren el impacto neoplatónico, e incorporan numerosos elementos. Es el caso de Boecio (480-524), Agustín de Hipona (354-430) y Dionisio Areopagita o Pseudo-Dionisio (entre los siglos V y VI), que logran asimilar el neoplatonismo en conformidad con los principios de su fe cristiana, que en todos ellos prevalece sobre la pura filosofía.

El platonismo en la Edad Media influyó profundamente en la filosofía cristiana, especialmente a través del neoplatonismo, que sirvió como puente entre el pensamiento clásico y la teología medieval. Es la reinterpretación de las ideas de Platón (especialmente su visión del mundo inteligible, la inmortalidad del alma y la trascendencia del Bien) dentro del marco religioso cristiano, judío e islámico. Esta adaptación se dio principalmente a través del neoplatonismo de Plotino en el siglo III d.C., que fue clave para la transmisión de Platón a la Edad Media.

Principales ideas platónicas adoptadas: Dualismo ontológico: separación entre el mundo sensible y el mundo de las ideas, asimilado al contraste entre el mundo terrenal y el Reino de Dios. La idea del Bien: reinterpretada como Dios, principio supremo, trascendente e inmutable. Inmortalidad del alma: base para la doctrina cristiana sobre la vida eterna y el juicio final. Participación: los seres del mundo sensible participan de las ideas eternas, lo que se traduce en la visión cristiana de que todo lo creado refleja la perfección divina.

San Agustín de Hipona (354–430): el principal representante del neoplatonismo cristiano. Adaptó las ideas de Plotino para explicar la creación, el alma y la iluminación divina. Para él, el conocimiento verdadero proviene de Dios, y la razón debe estar guiada por la fe. Boecio, Juan Escoto Erígena, San Anselmo de Canterbury y San Buenaventura también integraron elementos platónicos en sus obras teológicas y filosóficas. En el mundo islámico y judío, pensadores como Avicena, Avempace, Ibn Gabirol y Maimónides reinterpretaron el platonismo desde sus tradiciones religiosas.

Durante la Alta Edad Media, el platonismo fue dominante por su afinidad con el cristianismo. Sin embargo, en la Baja Edad Media, el pensamiento aristotélico (especialmente a través de Tomás de Aquino) comenzó a ganar terreno, dando lugar a la escolástica, una corriente más sistemática y racional.

El platonismo medieval no solo preservó el legado de Platón, sino que lo transformó en una herramienta para pensar la fe, la moral y la naturaleza del ser humano. Fue esencial para la formación de la teología cristiana y para el desarrollo de la filosofía occidental.

•

«Hay un fenómeno distinto, que es la *apropiación* de los dioses por *agrupaciones sociales*. Así, por ejemplo, lo que se llama en tiempo de los patriarcas la religión y el Dios de los padres se convierte en tiempo de Moisés en algo distinto: en la religión del pueblo de Israel y no simplemente de los padres. Es la religión de Israel. Y

solamente en el desarrollo interno de estas posibilidades la religión de Israel se convierte en una religión de alguna forma universal.

En general, los semitas se han agrupado siempre socialmente alrededor de sus dioses. De ahí que todos los conflictos sociales no solo han repercutido en el orden religioso, sino que se han montado o se han querido justificar con motivos religiosos. Es el caso, por ejemplo, de los amorreos que, al dominar Babilonia, entronizan a *Marduk*. Recíprocamente, cuando los amorreos son derrotados, los asirios se llevan a *Marduk* atado de una cuerda por los desiertos y las estepas.

Evidentemente, el Cristianismo no nacionaliza ningún Dios, pero qué duda cabe que hay un riesgo inminente en el Cristianismo, no de adscribir al Dios cristiano a un pueblo o a una nación, pero sí a una forma de civilización, por ejemplo, a la civilización occidental, que se constituyó por asunción interna de la metafísica griega, del derecho romano y de la religión de Israel, como si efectivamente el Cristianismo fuese una misma cosa con la civilización occidental o por lo menos estuviera esencialmente adscrito a ella». [Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 175-176]

•

«El sistema metafísico del que se ha servido la Iglesia en su expresión de los dogmas es un sistema metafísico griego y que como tal no está canonizado en ninguna parte, justamente deja abiertas las vías humanas a una respuesta metafísica distinta de la que nos legó el mundo griego acerca de lo que sea la realidad.» [Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 262]

¿SE PUEDE HABLAR DE UNA "FILOSOFÍA CRISTIANA"?

La expresión "filosofía cristiana" aparece ya, equivalentemente, en Taciano el Sirio (120-173), escritor cristiano del siglo II, discípulo de Justino Mártir y autor de obras clave como el *Discurso a los griegos* y el *Diatessaron*. Taciano contrapone el modo de pensar cristiano al pagano, hablando de "nuestra filosofía bárbara" (καὶ τὴν καθ' ἡμᾶς βάρβαρον φιλοσοφίαν ἐπεσπάσθην – "y abracé nuestra filosofía bárbara"). Taciano reivindica así una sabiduría cristiana que, aunque despreciada por los griegos como "bárbara", es para él más auténtica y divina. La misma expresión aparece casi literalmente en Clemente de Alejandría (150-215).

Después la hallamos en Agustín de Hipona: "Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine" ("Te lo ruego, que no sea más honesta la filosofía de los gentiles que nuestra cristiana, la cual es la única verdadera filosofía, ya que con este nombre se significa el estudio o amor por la sabiduría", en *Contra Iulianum*).

En la Edad Media no se encuentra la expresión "filosofía cristiana", aunque Escoto Eriúgena (815-877) habla de "nullus pie atque catholice philosophantium, divinaeque Scripturae virtutem considerantium dixerit, ut opinor, loca et tempora ante mundum fuisse" (ninguno de los que filosofan piadosa y católicamente, y consideran el poder de la Sagrada Escritura, diría —según creo— que hubo lugares y tiempos antes de la creación del mundo). Escoto subraya la contraposición entre la filosofía pagana y la doctrina cristiana revelada, que es propia del cristianismo, adoptando la forma de

una subordinación de la primera a la segunda con carácter instrumental y subsidiario. En este sentido aparece en las clásicas frases en que la filosofía es presentada como sierva, *ancilla* o *pedisequa* de la teología.

En el Renacimiento, Erasmo hace revivir la expresión de Agustín de Hipona: "id est adhortatio ad Christianae philosophiae studium. Dum mortales omnes ad sanctissimum ac saluberrimum *christianae philosophiae* studium adhortor". El dominico Chrisóstomo Javelli escribió una *Philosophia christiana*. Y Francisco Suárez la emplea al principio de sus *Disputationes metaphysicae*.

Desde el siglo XVI se ve aparecer con más frecuencia, y en el siglo XIX se hace casi corriente entre los restauradores de la filosofía escolástica. El papa León XIII la usa en el título de su encíclica *Aeterni Patris* (1879), cuyo objetivo principal fue restaurar el estudio de la filosofía escolástica, especialmente la obra de santo Tomás de Aquino, como fundamento intelectual de la teología y la educación católica.

Juan Pablo II, en su encíclica *Fides et Ratio* (1998), afirmó que la fe y la razón son como las dos alas con las que el espíritu humano se eleva hacia la verdad, y defendió la legitimidad y necesidad de una filosofía cristiana.

La "filosofía cristiana" es la filosofía de los cristianos que usan la razón para pensar el mundo desde una cosmovisión cristiana, sin depender directamente de la fe revelada. Mientras que la teología parte explícitamente de la fe en la revelación, cuyas dos fuentes son las Escrituras y la tradición, depositada en la Iglesia.

La división más profunda de la historia de la filosofía la marca el cristianismo. Las dos grandes etapas del pensamiento occidental están separadas por el cristianismo. Pero el cristianismo, en sí, no es una filosofía, sino una religión, ya que se basa en la fe y creencia en un hecho sobrenatural: la revelación. Solo podemos llamar "filosofía cristiana" a la filosofía de los cristianos en cuanto tales, es decir, una filosofía condicionada por la creencia cristiana de que se parte.

En este sentido, el cristiano ha jugado un papel decisivo en la historia de la metafísica occidental: ha modificado esencialmente los supuestos sobre los que se mueve el hombre, y, por tanto, la situación desde la cual tiene que filosofar. Dios creó el mundo de la nada, de modo que el ser humano es visto como una criatura divina principalmente porque está hecho a imagen y semejanza de Dios, lo que le otorga una dignidad única. Esta concepción implica que el ser humano posee un alma espiritual, inteligencia y voluntad libre, permitiéndole conocer, amar y tener una relación única con su Creador. Ser creado a imagen de Dios también significa que el ser humano tiene la responsabilidad de cuidar la naturaleza, no como su dueña, sino como su guardián, y es llamado a vivir una vida moral y a buscar la santidad.

El cristianismo trae una idea completamente nueva, que da su sentido a la existencia del mundo y del hombre: la creación, según la frase inicial del *Génesis* (*In principio creavit Deus caelum et terram*). "Para el griego el mundo es *algo* que varía, que está en movimiento; para el hombre de la era cristiana es una *nada* que pretende ser. En este cambio de horizonte, *ser* va a significar algo *toto coelo* diferente de lo que significó para Grecia: para ser es *estar ahí*; para el cristiano ser es, por lo pronto, *no ser una nada*. El griego filosofa *desde el ser*, y el europeo occidental, *desde la nada*" (X. Zubiri: *Sobre el problema de la filosofía*).

Esta diferencia radical separa las dos grandes etapas filosóficas. El problema se plantea de dos modos esencialmente distintos: es *otro* problema. La verdad *religiosa* de la creación plantea el problema *filosófico* del ser creador y del creado, de Dios y de la criatura. De este modo, aunque el cristianismo no es filosofía por estar basado en una fe revelada, "la afecta de un modo decisivo, y esta filosofía que surge de la situación radical de hombre cristiano es la que puede llamarse, en este sentido concreto, *filosofía cristiana*.

No se trata de una consagración por el cristianismo de ninguna filosofía, ni de la adscripción imposible de la religión cristiana a ninguna de ellas, sino de la filosofía que emerge de la cuestión capital en que el cristianismo se encuentra: la de su propia realidad ante Dios. En un sentido amplio, esto sucede en toda la filosofía europea posterior a Grecia, y de modo eminente en la de los primeros siglos de nuestra era y en la filosofía medieval" (J. Marías: *Historia de la filosofía*, 1965, p. 104).

La controversia sobre la "filosofía cristiana" comenzó con la actitud de los historiadores racionalistas del siglo XIX, que no veían valores culturales propios en la Edad Media. Adolf Harnack (1851-1930) negó hasta la posibilidad de una "filosofía cristiana", por ser una contradicción: dos palabras que se excluyen mutuamente. El cristianismo procede de la fe, y la filosofía se apoya en la razón. Al no haber una razón cristiana, tampoco puede haber una filosofía cristiana.

Pero la controversia surgió de nuevo con la afirmación de Émile Bréhier en su *Historia de la filosofía* (publicada originalmente entre 1926 y 1932): "Nous espérons donc montrer, dans ce chapitre, que le développement de la pensée philosophique n'a pas été fortement influencé par l'avènement du christianisme, et, pour résumer notre pensée en un mot, qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne. Il n'y a pas, en tout cas, pendant ces cinq premiers siècles de note ère, de philosophie chrétienne propre impliquant une table de valeurs intellectuelles foncièrement originale et différente de celle des penseurs du paganisme".

Un año después, Bréhier afirmaba que el cristianismo no había aportado ninguna contribución al progreso de la filosofía, ni siquiera son san Agustín y Santo Tomás. "La contribución del cristianismo en filosofía es tan escasa como en matemáticas o en física. Esto provocó un fuerte debate entre E. Bréhier y L. Brunschvicg, que sostenían una posición negativa, y E. Gilson y J. Maritain, que defendían la tesis afirmativa. El tema continuó debatiéndose dentro del campo católico durante varios años. Los que adoptan una posición abiertamente negativa sostienen que la expresión misma implica contradicción en los términos. La filosofía debe ser libre, autónoma e independiente de la fe. Puede admitirse un cierto influjo de la fe en la filosofía, pero solo como norma extrínseca y negativa, en el sentido de que la filosofía no puede ponerse en contradicción con lo que afirma la fe. Hay y ha habido *filósofos cristianos*, o cristianos que han hecho filosofía. Pero la cualidad del sujeto no atañe a la obra realizada, y en último caso se trata de un asunto personal.

Maurice Blondel (1861-1949) propuso como alternativa a *filosofía cristiana* una *filosofía católica*, en cuanto que la razón, por sí sola, es capaz de llegar al orden sobrenatural, al cual tiende y aspira como a su último complemento. La razón es naturalmente cristiana y hasta católica, es decir, universal.

No se puede hablar de una filosofía exclusiva del cristianismo. De hecho, la Iglesia no se ha ligado jamás a ninguna tendencia filosófica concreta, sino que su teología

ha incorporado y asimilado elementos procedentes de ideología muy distintas: platonismo, aristotelismo, estoicismo, neoplatonismo, etc.

Todas estas filosofías fueron ampliamente utilizadas por los Padres de la Iglesia, aunque siempre en un sentido analógico, haciéndolas servir para la explicación e ilustración del dogma. De hecho, en el campo cristiano hallamos varias tendencias filosóficas netamente definidas: la corriente platónico-agustiniana concede la primacía a la voluntad y al sentimiento sobre la inteligencia; en la tendencia aristotélico-tomista prevalece la inteligencia sobre la voluntad.

Existen también las corrientes escotistas, occamistas, suarezianas, etc. Todas son perfectamente armónicas con los dogmas del cristianismo. La Iglesia se ha considerado por encima de todas las escuelas filosóficas, sin comprometerse con ninguna. Solo reprueba y condena el error donde contradiga la verdad del dogma. Por otra parte, tampoco ha disimulado sus preferencias. Varios papas han recomendado la filosofía tomista como la *mejor* y más apta para defender el dogma católico.

«La filosofía tiene ante todo un *horizonte* de intelección. En la filosofía europea estos horizontes han sido dos. El horizonte de la filosofía griega: el movimiento, el cambio; todas las cosas que de veras son cambian. A diferencia de este horizonte, a partir del cristianismo se constituye un horizonte de la filosofía muy otro. Lo asombroso no es que las cosas sean y cambien, sino que haya cosas: es el horizonte de la nihilidad.

Las cosas son un reto a la nada. Es un horizonte determinado por la idea de la creación. Toda la historia de la filosofía europea post-helénica, desde san Agustín a Hegel, no es más que una metafísica de la nihilidad; se mueve en el horizonte de la creación. En este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía. Dejémoslo consignado muy taxativamente. […]

Los filósofos, aunque no dicen lo mismo, sin embargo, hablan de lo mismo. No de un concepto de filosofía, sino de un saber *real en marcha*, un saber que está buscándose a sí mismo. Es un saber intelectivamente sentido como imprescindible, pero imposible de ser definido de antemano. "Conocimiento que se busca" (ζητούμενη επιστήμη – *zetouméne episteme*) fue la fórmula con la que Aristóteles calificó a la filosofía. Seis o siete siglos más tarde, escribe san Agustín: "busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar" (*De Trinitate*, Libro IX, cap. 1.» [Xavier Zubiri: *Cinco lecciones de filosofía*. 2009, p. 4 ss.]

La cita original de san Agustín dice: «Sed ea recta intentio est, quae profficiscitur a fide. Corta enim fides uteumque inohoat cognitionem: cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem. Hoc ergo sapiamus, ut noverimus tutiorem esse affectum vera quaerendi, quam incógnita pro cognitis praesumendi. Sic ergo quaeramus tanquam inventuri: et sic inveniamus, tanquam quaesituri. Cum enim consummaverit homo, tuncincipit.»

«Nosotros, bárbaros, hemos recibido la filosofía griega para una aventura completamente distinta y extraña a ella: para hacer con ella en la Edad Media una Teología. Como si la filosofía no fuese ella, *en* y *por sí misma*, un magno problema que debe ser continuado como tal problema.» [X. Zubiri: *Los problemas fundamentales de la filosofía occidental*. Madrid, 1994, p. 67]

Agustín de Hipona (354–430) no pertenece estrictamente a la Edad Media, sino al final de la Antigüedad tardía, en los últimos siglos del Imperio Romano. Sin embargo, es considerado a menudo el primer gran filósofo de la Edad Media, porque integró el pensamiento platónico y neoplatónico con la teología cristiana. Su pensamiento sirvió como fundamento filosófico y teológico para el desarrollo de la Edad Media cristiana y, por ello, se le considera una figura de transición entre ambas épocas. Su vida y obra se enmarcan en un mundo romano ya profundamente cristianizado.

Aunque cronológicamente perteneció a la Antigüedad, su pensamiento fue el punto de partida del pensamiento medieval. Por eso, algunos historiadores lo llaman el "puente filosófico entre la Antigüedad y la Edad Media". Su obra *La Ciudad de Dios* influyó decisivamente en la filosofía política, la teología y la concepción cristiana de la historia durante toda la Edad Media.

San Agustín no fue un autor medieval, pero su pensamiento configuró la base intelectual sobre la que se construyó la Edad Media cristiana. En términos culturales, se le puede considerar precursor y fundador del pensamiento medieval, aunque viviera en un período de transición entre dos grandes eras históricas.

AGUSTÍN DE HIPONA (354–430)

San Agustín de Hipona fue una figura muy importante en el pensamiento medieval, pese a que, irónicamente, ni nació ni llegó a vivir en la Edad Media. Sus opiniones han sido fundamentales para la historia de la Cristiandad, especialmente en términos de pensamiento filosófico.

Decir Agustín de Hipona es tanto como decir patrística. El influjo de los padres de la Iglesia en la filosofía medieval se puede medir por la pervivencia y el influjo de Agustín de Hipona a lo largo de la Edad Media. Se le ha llamado doctor de Occidente, lo que muestra que su figura llega hasta la Edad Media. Con Agustín tocamos el punto culminante de la filosofía patrística.

En el siglo IV, la Patrística alcanza su madurez. El arrianismo, el nestorianismo y el pelagianismo, y el gran movimiento maniqueo, que se extiende de Oriente a Occidente, amenazan a la Iglesia. Por otro lado, el pensamiento cristiano ha adquirido profundidad y claridad, al mismo tiempo que vigencia social en el Imperio romano. El mundo antiguo está sucumbiendo. Los bárbaros están llamando a las puertas del Imperio. Los pueblos germánicos se van infiltrando lentamente, antes de realizar la gran irrupción del siglo V. El paganismo ha dejado de existir; la cultura romana se agota en el comentario, sin ser capaz de renovar la filosofía heredada de Grecia.

Es el momento en el que aparece Agustín de Hipona, que representa la plenitud de la Patrística, que resumen en su personalidad el mundo antiguo al que todavía pertenece, y la época moderna, que anuncia y cuyo punto de arranca será el pensamiento agustiniano. Es el paso decisivo del mundo antiguo a la Edad Media. La filosofía y teología medievales, lo que la llama la Escolástica, toda la dogmática cristiana, la filosofía del espíritu, la filosofía de la historia ostenta la marca inconfundible que les imprimió Agustín de Hipona. En la Edad Moderna, autores como Lutero, Descartes, Malebranche y Pascal retoman alguna de sus doctrinas.

Biografía

«Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti.» (Agustín de Hipona)

San Agustín es un africano, como Tertuliano, hijo de aquella África romanizada y cristianizada del siglo IV, sembrada de herejías, donde conviven fuerzas religiosas diversas, animadas de una pasión extraordinaria. No se puede olvidar esto.

Nace en Tagaste, norte de África en 354. Su madre, santa Mónica, se casó a una corta edad con un hombre mayor, decurión y pagano, un hombre muy enérgico y de temperamento violento que tenía hábitos libertinos. Mónica soportó con paciencia el adulterio y la cólera de su marido. Fue venerada y canonizada por su vida ejemplar, especialmente por su papel en la conversión de su hijo, San Agustín de Hipona. Fue canonizada antes del establecimiento formal del proceso de canonización, desde entonces es conocida como santa Mónica. Agustín, que quiso a su madre apasionadamente, tuvo que debatirse entre los impulsos de su doble herencia.

En Tagaste, Agustín estudia los primeros rudimentos de gramática, aritmética, latín y un poco de griego, aunque nunca llegó a dominar esta lengua. La juventud de Agustín discurre turbulenta: desperdiciaba su nueva vida siendo indisciplinado y, como él mismo decía, vago. En 365 fue enviado a una escuela en Madaura. Cuando tenía 17 años y se encontraba estudiando retórica en Cartago, falleció su padre Patricio. En esta época se enamora de una mujer, y de ella nació su hijo Adeodato.

En Cartago abrazó el maniqueísmo, lo que le alejó de su madre cristiana. Pero, mientras estudiaba retórica, "cayó en mis manos un libro de un cierto Cicerón, que llevaba el título de *Hortensius* y que contenía una exhortación a dedicarse a la filosofía. El libro cambió las intenciones de mi corazón, y alzó, Señor, mis plegarias a ti, y se trocaron mi aspiración y mis deseos. De repente se marchitaron para mí todas las vanas esperanzas, con increíble fervor de mi corazón anhelé una sabiduría incorruptible, y comencé a elevarme y volar hacia ti. Porque está escrito: En ti está la sabiduría. Pero amor a la sabiduría, eso es lo que significa en griego filosofía. En ella me inflamó a mí aquel libro" (*Conf.* III, 4).

Pero la evolución espiritual de Agustín no responde en un comienzo a esta filosofía. Leyó las Escrituras sin acertar a comprenderlas. Cae por este tiempo en el círculo del maniqueísmo y sigue hasta los 28 años esa doctrina, que había sido traída de Persia al Imperio romano y se había hecho pasar por secta cristiana, aunque era una religión pagana. Luchó largo tiempo con las ideas centrales del maniqueísmo: oposición de dos principios cósmicos (luz – tinieblas; Dios - materia). Cristo redentor como alma del mundo, no una persona.

Luego se establece en Cartago (175-383) como profesor de retórica. Allí perfeccionó su vocación filosófica con lectura de las *Categorías, Perihermeneías* y los *Tópicos* de Aristóteles; el *Timeo* y el *Fedón* de Platón; la *Isagoge* y la *Filosofía de los oráculos* de Porfirio. "Omnes libros artium, quas liberales vocant per meimpsum legi et intellexi, quoscumque legere potui." No parece que por este tiempo leyera más autores griegos, por no dominar bien esta lengua y no haber entonces traducciones. Sin embargo, su lectura de autores latinos debió de ser copiosísima: Varrón, Séneca, Lucrecio, Apuleyo, Cornelio Celto y su favorito Cicerón. Conforme fue perfeccionando su formación filosófica, se fue desprendiendo del maniqueísmo, para caer en 383 en

un estado de semiescepticismo, desesperando de todo y dudando de alcanzar la verdad. Fue un estado de depresión de ánimo y desconfianza. Esa crisis dejó huella profunda en su alma.

En 383 se traslada a Roma, donde abrió una escuela de retórica. Un año más tarde, obtiene la cátedra municipal de retórica en Milán, adonde le sigue su madre. Allí asiste a los sermones de san Ambrosio, obispo de Milán, considerado uno de los cuatro grandes Doctores de la Iglesia latina. Ambrosio dominaba el griego, lo que lo convirtió en un puente entre Oriente y Occidente, y luchó contra el arrianismo, una herejía que negaba la divinidad de Cristo.

En Milán conoció los escritos de los neoplatónicos: las *Ennéadas* de Plotino, traducidas por Mario Victorino, aunque no debió conocer entonces las *Ennéadas* completas. El encuentro con los escritos neoplatónicos tuvo el efecto de sanarle de su escepticismo y de abrirle nuevos horizontes en su filosofía. En los neoplatónicos descubrió como una revelación el hecho de que más allá de este mundo corpóreo hay otro mundo ideal, y comprendió entonces contra los maniqueos que Dios tiene que ser incorpóreo. Su entusiasmo fue extraordinario. Desde entonces estimó la filosofía platónica por encima de todas las demás.

Cuando, a través de los discursos de san Ambrosio, obispo de Milán, se pone en contacto con la espiritualidad del cristianismo, experimenta una fundamental transformación de su ser íntimo. Encuentra en el cristianismo la verdad que ambicionaba. Abandona su cátedra y se retira a los alrededores de Milán, con su madre, su hijo y algunos discípulos, para prepararse para el bautismo. En ese retiro escribe sus primeras obras: *Contra academicos, De beate vita, Soliloquios*.

A sus treinta y tres años recibe el bautismo de manos de san Ambrosio, junto con su hijo Adeodato. En Milán escribe el tratado *De inmortalitate animae*. En 387 regresa a Roma, y fallece su madre en Ostia; Agustín la llora apasionadamente. Dos años después, ya en Cartago, muere su hijo.

En Roma escribe *De libero arbitrio*. En 388 se vuelve a África y se establece en Tagaste hasta 391, donde organiza una especie de monasterio con unos cuantos amigos y discípulos.

En 391 es ordenado sacerdote y se traslada a Hipona, donde organiza un nuevo monasterio. Su actividad literaria se orienta contra los maniqueos. En 395 fue consagrado obispo auxiliar de Hipona. Su actividad literaria prosigue sin interrupción. Su fecundidad literaria es casi inagotable. Escribe: *De Trinitate*; *De civitate Dei*; *De origine animae hominis*, etc.

En 426, sintiendo debilitadas sus fuerzas, nombró sucesor a Heraclio. Todavía siguió escribiendo. En 429, los vándalos pasaron de España a África y, cuando asediaron Hipona en el verano de 430, san Agustín tenía aún la pluma en la mano. San Agustín murió durante el asedio de la ciudad. Según su biógrafo, en aquellos días solía repetir una frase de Plotino: "Non erit magnus magnum putans, quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales" ("No será grande quien considere grande el hecho de que caigan los árboles y las piedras y mueran los mortales").

Los vándalos incendiaron la ciudad, aunque se salvaron la catedral y la biblioteca del san Agustín. Después de su muerte cayó el Imperio romano de occidente.

Obras

La producción agustiniana es copiosísima, de alcance y valor desiguales. Sus obras más importantes son las referentes a la dogmática y a la teología, y las que exponen su pensamiento filosófico. Considerado uno de los padres de la Iglesia, integró el pensamiento platónico con la fe cristiana.

Los trece libros de las ***Confesiones***, obra autobiográfica, escrita entre 397 y 400, Agustín narra, con una intimidad desconocida en el mundo antiguo, su vida desde la infancia hasta su conversión al cristianismo, explorando temas como el pecado, la gracia y la búsqueda de la verdad. Su objetivo es no solo confesar sus pecados, sino glorificar a Dios mostrando cómo la gracia divina transformó su vida. Además de mostrar su formación intelectual y las etapas por las que pasó su alma hasta llegar a la verdad cristiana, reflexiona sobre la naturaleza humana y la relación con Dios. Sus temas de reflexión: el alma, el tiempo y Dios.

Libros I–IX: Relato autobiográfico desde su infancia hasta su conversión y bautismo. Incluye su vida disoluta, su atracción por el maniqueísmo, el papel crucial de su madre Mónica, y su encuentro con la fe cristiana. Libros X–XIII: Reflexiones filosóficas y teológicas sobre la memoria, el tiempo, la creación y la interpretación del Génesis.

Confesiones es la primera autobiografía espiritual de Occidente. Influyó en pensadores cristianos y filósofos como Tomás de Aquino, Lutero y Kierkegaard. Su estilo introspectivo y confesional fue revolucionario, marcando un antes y después en la literatura religiosa.

La otra obra máxima de Agustín de Hipona es ***De civitate Dei***, la ciudad de Dios, escrita entre los años 413 y 426. Es la primera filosofía de la historia. Su influjo ha perdurado hasta Bossuet y Hegel. Fue concebida como una defensa del cristianismo frente a las acusaciones de que la caída de Roma en 410 se debía al abandono de los dioses paganos. Roma fue saqueada por los visigodos de Alarico en 410, lo que generó un profundo cuestionamiento sobre el papel del cristianismo en la decadencia del imperio. San Agustín escribe esta obra para refutar esas acusaciones y ofrecer una visión teológica de la historia y del destino humano.

La obra está dividida en 22 libros, agrupados en dos grandes bloques:

Libros I–X: Crítica al paganismo. Refuta la idea de que los dioses romanos protegían la ciudad. Muestra cómo el paganismo no ofrecía verdadera felicidad ni salvación. Examina las filosofías clásicas y sus limitaciones frente a la verdad cristiana.

Libros XI–XXII: La Ciudad de Dios vs. la Ciudad del Hombre. Desarrolla una visión teológica de la historia humana. Contrapone dos ciudades: La Ciudad de Dios: formada por los que aman a Dios hasta el desprecio de sí mismos. La Ciudad del Hombre: formada por los que aman el mundo hasta el desprecio de Dios. Explora temas como la creación, el pecado original, la providencia divina, la resurrección y el juicio final.

La historia humana es una lucha entre dos amores, dos ciudades, dos destinos. Todo lo que ocurre en el mundo tiene un propósito dentro del plan de Dios. El poder político y militar no garantiza la verdadera justicia ni la paz eterna. La Ciudad de Dios

culminará en la vida eterna, mientras que la Ciudad del Hombre está destinada a desaparecer.

Esta obre ha sido el fundamento del pensamiento cristiano medieval sobre la historia, la política y la sociedad. Ha influido profundamente en autores como Tomás de Aquino, Dante, y los pensadores del Renacimiento y la Reforma. Introdujo una visión de la historia como lineal y dirigida hacia un fin último, en contraste con la visión cíclica grecorromana.

De Beata Vita (Sobre la vida feliz) es uno de los primeros diálogos filosóficos escritos probablemente en el año 386, poco después de su conversión al cristianismo. Esta obra forma parte de sus *Dialogi Cassiciacenses*, escritos durante su retiro en Cassiciaco, cerca de Milán, junto a su madre, su hijo y algunos discípulos. San Agustín acababa de abandonar su carrera como retórico y estaba en proceso de dejar atrás el maniqueísmo y abrazar el cristianismo. El diálogo se desarrolla en un ambiente sereno y reflexivo, con influencias del pensamiento platónico y estoico. El objetivo de esta obra es explorar qué es la verdadera felicidad y cómo puede alcanzarse.

Contra Academicos (Contra los Académicos) es una de sus primeras obras filosóficas, escrita alrededor del año 386, durante su retiro en Cassiciaco, poco después de su conversión al cristianismo. Forma parte de sus *Diálogos de Cassiciaco*, junto con *De beata vita*, *De ordine* y *Soliloquia*. Agustín responde a la corriente del escepticismo académico, especialmente a la Nueva Academia fundada por Arcesilao y desarrollada por Carnéades, que sostenía que no se puede alcanzar el conocimiento verdadero.

Agustín, que había sido influenciado por el escepticismo durante su juventud, busca refutarlo como parte de su camino hacia la fe cristiana y la certeza filosófica: "Quien duda de todo, ni siquiera puede estar seguro de que duda." Agustín argumenta que la duda radical es autocontradictoria, ya que incluso dudar implica algún tipo de certeza (anticipando su famoso "si fallor, sum" – "si me equivoco, existo").

De ordine (Sobre el orden) es una obra filosófica escrita en el año 386, durante su retiro en Cassiciaco, poco después de su conversión al cristianismo. Agustín está dejando atrás el escepticismo y el maniqueísmo, y comienza a integrar la filosofía clásica con la fe cristiana. Su objetivo: Explorar el concepto de orden en el universo, en la sociedad y en el alma humana, como reflejo de la sabiduría divina.

Soliloquia (Soliloquios) es una obra profundamente introspectiva escrita en el año 386, poco después de su conversión al cristianismo. A diferencia de sus otras obras dialogadas, Soliloquia es un diálogo entre Agustín y su propia razón, en busca de la verdad y la sabiduría. Influido por Platón y el neoplatonismo, Agustín usa el método dialéctico para explorar el alma, el conocimiento y Dios. Refleja su paso del escepticismo y el maniqueísmo hacia una fe cristiana más madura.

Agustín quiere saber qué puede conocer con certeza y cómo puede alcanzar la sabiduría. Reflexiona sobre la inmortalidad, la identidad y la capacidad del alma para conocer a Dios. La sabiduría suprema consiste en conocer y amar a Dios, fuente de toda verdad. El alma debe recogerse en sí misma para encontrar la luz divina: "Quiero conocer a Dios y el alma. ¿Nada más? Nada más."

De Trinitate (Sobre la Trinidad) es una de las obras más profundas y complejas de Agustín de Hipona, escrita entre 399 y 419. En ella, Agustín desarrolla una teología

sistemática sobre el misterio de la Santísima Trinidad, buscando comprender cómo Dios puede ser uno en esencia y tres en personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Agustín responde a las herejías que negaban la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, como el arrianismo. Aunque reconoce que la Trinidad es un misterio, intenta comprenderla mediante analogías filosóficas y psicológicas. Utiliza conceptos del neoplatonismo para explicar la unidad y la diversidad en Dios.

La obra está dividida en 15 libros, que pueden agruparse en tres grandes bloques:

Libros I–IV: Defiende la igualdad entre las tres personas divinas. Rechaza las interpretaciones erróneas de las Escrituras. Introduce la noción de que el Hijo es la Sabiduría de Dios y el Espíritu Santo es el Amor: "Si ves la caridad, ves la Trinidad."

Libros V–VII: Examina cómo hablar de Dios sin caer en errores antropomórficos. Introduce el concepto de relaciones en Dios: las personas divinas se distinguen por sus relaciones mutuas, no por su esencia.

Libros VIII–XV: Propone analogías entre la Trinidad y el alma humana: Memoria, inteligencia y voluntad; amante, amado y amor; conocimiento, conocimiento de sí, amor. Estas analogías no explican la Trinidad, pero ayudan a vislumbrar cómo puede haber unidad y distinción en un solo ser.

Dios es uno en naturaleza, pero tres en relaciones personales. El Espíritu Santo es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. Conocer la Trinidad es conocer el origen, el modelo y el fin del alma humana.

Formación filosófica de Agustín de Hipona

«Agustín, situado en las postrimerías del mundo antiguo, es un gran vehículo de transmisión a la Edad Media de numerosas nociones filosóficas. Conoció los principales sistemas de la filosofía griega, pero casi todos de segunda mano. Cita veintitrés veces a los estoicos, aunque no siente mucha simpatía por Séneca; veintidós a los epicúreos, calificándolos siempre severamente; considera a los pitagóricos como "secta venerabilis ac prope divina"; habla de los eleáticos; solo cita tres veces a Aristóteles, cuyos méritos reconoce, pero estimándolo inferior a Platón; conoció algunas obras aristotélicas, pero ignoró su sistema completo.

Su conocimiento de Platón se redujo quizá al *Fedón* y al *Timeo*. Pero su fuente filosófica principal fueron las *Ennéadas* de Plotino, que tampoco sabemos si llegó a conocer en su totalidad. Fue atenuando con el tiempo su admiración hacia Platón, rechazando muchas veces sus tesis fundamentales, pero conservó siempre la convicción de la afinidad de la doctrina de Platón con el cristianismo. Siempre creyó posible incorporar a Platón a una filosofía cristiana, solo con someterlo a pequeños retoques: "Apud platonicos me, interim quod sacris nostris non repugnet, reperturum me esse confido" (Confío en que encontraré entre los platónicos, entretanto, aquello que no repugna a nuestras cosas sagradas).

No es Agustín un neoplatónico cristiano, sino un cristiano que utiliza algunos elementos neoplatónicos, en cuando que coindicen con el cristianismo y le sirven para expresar sus creencias. No conoció el platonismo auténtico de una manera profunda y íntegra, ni tampoco aceptó jamás el neoplatonismo como sistema total.» [Guillermo F

raile: *Historia de la filosofía*. Madrid: BAC, 1966, vol. II, p. 196]

Filosofía de Agustín de Hipona

Lo mismo histórica que sistemáticamente la verdad es el punto de partida del pensamiento de Agustín de Hipona. Al caer en la cuenta de que ha estado en un error cuando abrazaba el maniqueísmo y luego, más tarde, el escepticismo, se plantea la duda de si se da la verdad en general, si se puede dar un saber seguro.

Concepto de verdad

"Omnis qui se dubitatem intelligit, verum intelligit, et de ac re quam intelligit, certus est." (Agustín)

A Agustín le ha preocupado el problema de la posibilidad de verdades absolutas. No parte Agustín de verdades trascendentales, como hacía la antigua filosofía, sino de hecho de inmediata evidencia, de los datos de conciencia, como hará después Descartes. "¿Duda alguien de que vive, de que recuerda, de que conoce, quiere, piensa, sabe y juzga? Pues si duda, vive; si duda, sabe que no sabe algo con plena seguridad; si duda, sabe que no puede dar su asentimiento a la ligera. Podrá alguien dudad acaso sobre lo que quiere, pero de esta misma duda no puede dudar" (*De Trin.* X, 10). "Si yerro, sé que existo; *si enim fallor, sum*". Con ello ha descubierto Agustín las verdades de la conciencia, superando así el escepticismo.

Agustín afirma la evidencia íntima del yo, ajeno a toda posible duda, a diferencia del testimonio dubitable de los sentidos corporales y del pensamiento sobres las cosas. "No hay que temer en estas verdades los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Y si te engañas? Pues si me engaño, soy. Pues el que no existe, en verdad ni engañase puede; y por esto existo si me engaño. Y puesto que existe si me engaño, ¿cómo puedo engañarme acerca de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Y, por tanto, como yo, el engañado, existiría, aunque me engañara, sin duda no me engaño al conocer que existo."

Agustín presupone un determinado concepto de verdad. La verdad debe ser eterna y necesaria. Lo mismo que Platón en el *Menón* y en el *Teeteto*, llega Agustín al concepto de verdad pasando por la matemática, anticipando la distinción de Leibniz entre verdades de hecho y verdades de razón.

El alma contiene en sí misma las reglas e ideas que guían la sensibilidad, que prescriben a esta cierta medida. Por ejemplo, necesitamos el conocimiento de lo uno, de lo contrario no podríamos percibir y pensar lo múltiple. Pero el valor necesario y eterno de la verdad no tiene su base en la experiencia sensible. La fuente de la verdad hay que buscarla en otra parte.

El espíritu y la teoría del iluminismo

El cuerpo material no puede influir directamente sobre el alma espiritual. "El alma no está sometida a su cuerpo como una materia a su obrero". Los objetos exteriores materiales actúan sobre nuestro cuerpo, impresionando los sentidos externos, en los cuales está presente el alma. Pero el alma no puede sufrir la acción de las cosas

materiales, porque lo inferior no puede actuar sobre lo superior, ni lo material sobre lo espiritual.

La sensación es un acto vital, y, por lo tanto, una actividad propia del alma. *Sentire non est corporis, sed animae per corporus; neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, que velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur.*

El alma como sujeto del sentir. Agustín sostiene que el cuerpo no tiene la capacidad de sentir por sí mismo. El alma es la que verdaderamente experimenta las sensaciones. El cuerpo como instrumento: El cuerpo actúa como un intermediario o mensajero (*nuntius*) que transmite los estímulos externos al alma. Lo que se percibe del mundo exterior se forma internamente en el alma, que interpreta y da sentido a lo que el cuerpo le comunica. De suerte que el alma, al conocer, viene a ejercer en cierto modo una acción creadora semejante a la de Dios. Dios es el creador del mundo sensible; pero el alma participa de la actividad divina creando en sí una imagen de este mundo. Para Plotino el alma siente porque se aprehende a sí misma creando el objeto sensible; para Agustín, el alma siente porque se aprehende, produciendo una imagen del objeto sensible.

La acción de los cuerpos sobre los órganos sensoriales es solamente la ocasión para que el alma, que siempre está alerta y vigilante a todas las modificaciones sufridas por el cuerpo, forma inmediatamente en sí mismo una imagen correspondiente al objeto exterior. El alma se sirve de los sentidos como de un instrumento para realizar la función vital y cognoscitiva de la sensación.

La verdad se encuentra en el espíritu del ser humano. "No busques fuera. Vuelve hacia ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad. Y si hallas que también tu propia naturaleza es mudable, trasciéndete de ti mismo" (*De vera rel.* 39, n. 72). Agustín no entiende por espíritu ni las funciones aprióricas de Kant, ni las ideas innatas de Platón o de Descartes. El espíritu está siempre unido a algo superior a él: "todo cuanto el entendimiento encuentra como verdadero, no se lo debe a sí mismo.

Entre la razón humana y las cosas divinas, las cosas en cuanto que participan de las razones eternas, existe una desproporción ontológica. Estos objetos exceden la capacidad y el alcance de la razón inferior, y para conocerlos no basta la luz natural de la inteligencia humana, sino que es necesaria una intervención divina, una iluminación especial de Dios. Esta iluminación constituye uno de los temas más típicos del pensamiento de Agustín, pero al mismo tiempo uno de los más difíciles de interpretar. Dios es la luz que ilumina todas las inteligencias. Esta iluminación guarda un paralelismo con la función creadora y conservadora que Dios ejerce sobre las criaturas. No se trata de un acto comunicado de una vez para siempre, sino de una acción continuada durante toda la vida.

Agustín rechaza el innatismo platónico, que se basa en la preexistencia de las almas. Agustín concibe una iluminación del hombre, una especie de irradiación. No es una iluminación sobrenatural, como una revelación, sino algo natural: *omnis anima nationalis, etiam cupiditate caecata, tamen cum cogitat et ratiocinatur, quidquid in ea ratiocionatione verum est, non ei tribuendum est, sed ipsi lumini veritatis, a quo vel tenuiter pro sua capacitate ilustratur, ut verum aliquid in ratiocinando sentiat* (*De diversis quaestionibus octoginta tribus,* cuestión 46). La mente humana participa de la verdad en la medida en que es iluminada por Dios, fuente de toda verdad.

La palabra "iluminación" pudo haberla sacado Agustín de la Sagrada Escritura, que habla de Dios como la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Para Platón concibe el bien a manera de sol, que hace visible todas las demás verdades. Las analogías de la luz so familiares al neoplatonismo. Lo mismo que vio Platón el bien absoluto en todos los bienes particulares, también admite Agustín ideas, reglas y razones eternas que fundan todo ser de verdad. Estas ideas no las tiene le mente humana en sí como propias, sino que pertenecen al espíritu de Dios.

Las ideas tienen su fundamento en el *mundus intelligibilis*, desde el cual mueven al espíritu humano mediante una inmediata "iluminación": *nulla natura interpósita*. De esta iluminación no deriva Agustín ninguna verdad teológica. Agustín se opone a que se deduzca de estas estas expresiones sobre la reminiscencia una creencia también en la trasmigración de las almas, conocida como metempsícosis (μετεμψύχωσις): creencia de que el alma, tras la muerte del cuerpo, renace en otro cuerpo, ya sea humano, animal o incluso divino.

Esta teoría del iluminismo es para Agustín puro apriorismo epistemológico, cuya raíz está en la teoría platónica de la reminiscencia (ἀνάμνησις – anámnēsis: 'recuerdo'). El alma ya posee el conocimiento y lo recupera mediante el razonamiento filosófico. Platón desarrolla esta idea en su diálogo *Menón*, donde afirma que el alma, antes de encarnarse en el cuerpo, habitaba en el mundo inteligible y contemplaba las Ideas puras. Al descender al mundo sensible y quedar atrapada en el cuerpo, el alma olvida ese conocimiento. Sin embargo, a través del diálogo filosófico y la introspección, puede recordar lo que ya sabía. La reminiscencia no se aplica a conocimientos particulares del mundo sensible, sino a verdades universales como las matemáticas, la virtud o la justicia. El mundo sensible es una copia imperfecta del mundo de las Ideas, donde reside la verdad. La experiencia sensorial no es fuente de conocimiento verdadero; solo la razón permite acceder a las Ideas. Enseñar no es transmitir información, sino ayudar al alma a recordar lo que ya sabe.

La verdad son las ideas y razones eternas en el espíritu de Dios. La verdad coincide con ellas. Y puesto que estas ideas son de Dios, Dios es la verdad. "La verdad es lo que es" (*verum est id qued est*).

Dios como verdad absoluta – Las ideas en la mente divina – Ejemplarismo

Dios ha dejado impresa en las cosas las huellas de su creación. Todos los seres, pero de manera especial el alma humana, son imágenes en que Dios se refleja en cierta manera. El alma humana lleva impresa la imagen de la Trinidad, en cuanto que es, se conoce a sí misma y ama su ser y su conocimiento. El alma es *inteligencia* (*mens*) de la cual brota el *conocimiento*, que es como su propia expresión (*notitia*), y de su relación al conocimiento se produce el *amor* (*amor*). O también, el alma tiene una inteligencia (Padre), que produce o engendra un conocimiento de sí misma (Hijo), y de la relación entre ambos brota el amor (Espíritu Santo). Otras manifestaciones de la Trinidad pueden hallarse en las potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad.

Este ejemplarismo hace posible que, con solo penetrar en el interior de su alma, el hombre pueda elevarse al conocimiento de Dios, descubriendo y contemplando la huella de la imagen divina. Con esto el llamamiento socrático a la interioridad

(*conócete a ti mismo*) se convierte en una invitación a conocer el alma como imagen de Dios y conocer a Dios mediante el conocimiento de sí mismo.

Detrás de todo lo imperfecto tocamos lo *perfecto*; detrás de lo relativo, lo *absoluto*; detrás de lo humano, lo *trascendente*. Por esta vía tocamos a Dios. Dios es mirado como lo perfecto sin lo cual es imposible pensar lo imperfecto.

Cuando Agustín dice en las *Confesiones*: "Tú eras más íntimo a mí que mi misma intimidad… Tarde te he amado, oh belleza, antigua y nueva hermosura, tarde te he amado; y tú estabas dentro de mi cuando yo estaba fuera y te buscaba fuera de mí"; o cuando llama a Dios vida de nuestra vida, "Deus autem tuuus etiam tivi vita est"; no son estas expresiones retóricas, sino resonancias platónicas, como se colige de su teoría de la memoria.

Agustín no solo considera la memoria como una facultad del alma, sino como un lugar interior donde el alma se encuentra consigo misma, con el tiempo, y con Dios. Explora esta teoría especialmente en el Libro X de las *Confesiones*, donde describe la memoria como un "palacio vasto y sin límites". Junto con la inteligencia y la voluntad, la memoria forma parte esencial del alma humana. Un "almacén" espiritual: Guarda no solo imágenes sensoriales, sino también conocimientos, emociones, hábitos, e incluso olvidos. Un espacio interior: La memoria no es solo un archivo pasivo, sino un lugar activo de búsqueda y encuentro. Al explorar su memoria, Agustín busca a Dios en su interior.

Le conviene a Dios la unidad y la unicidad. "Todo lo que en Dios hay no es otra cosa que ser". Dios es el bien primero, por lo que es bueno lo que en algún tiempo es bueno. Dios es el último fundamento del mundo y todo ser fuera de Dios es imagen y copia de los modelos ejemplares que existen en la mente de Dios (*exemplaria, formae, ideae, species, rationes*).

Cuanto viene al ser viene a él solo en virtud de una *participación* del ser divino. Agustín suscribe la teoría de las ideas, pero, a la manera de Filón, incardina las ideas en la mente de Dios. Las ideas no constituyen un mundo inteligible impersonal como en Platón. En Agustín las ideas son algo de Dios. No son algo en sí independiente. El mundo es reflejo de la esencia divina, destello del divino modelo (ejemplarismo). Quien sabe leer los símbolos y cifras, hallará la sabiduría de Dios por todas partes. Idea fecunda para el espíritu místico de todos los tiempos.

Todas las cosas creadas tienen su modelo eterno en la mente divina. Es decir, Dios es el origen de todo lo que existe, y las criaturas son copias imperfectas de las Ideas o razones ejemplares que existen en Él. Las razones eternas (*rationes aeternae*) son los modelos divinos por los cuales Dios conoce y crea el mundo. El conocimiento humano verdadero se da cuando el alma contempla esas Ideas en Dios, no cuando se limita al conocimiento por medio de los sentidos.

La creación – Materia, tiempo y formas eternas

Todos los seres (presentes, pasados y futuros) están representados en las ideas divinas. Los seres pasan de la posibilidad a la existencia real, de su realidad en la mente divina a su realidad como seres fuera de Dios por medio de la creación. El mundo no es una emanación degradada del *Noûs*, de la mene divina, como enseñaban los neoplatónicos, sino que procede de una verdadera creación de Dios,

el cual lo saca de la nada mediante un acto libre y absolutamente voluntario, pues la voluntad divina no puede ser determinada ni obligada por ningún motivo exterior a sí misma. Dios ha creado el mundo porque ha querido. Agustín sustituye el emanatismo platónico por el ejemplarismo creador. Dios obra motivo por su infinita sabiduría, pero a la vez movido por amor.

La creación es una realización de las ideas insertas en la infinita riqueza y plenitud de Dios. Para Agustín no se da materia alguna eterna. Aquí Agustín se separa de Platón de la filosofía griega. Las cosas no existen como emanación de la divinidad, lo que significaría introducir en la naturaleza de Dios lo finito y mudable. La única idea es la creación de la nada. Con este concepto Agustín deja cerrado el paso a toda teoría emanantista. En este punto, rompe Agustín con el platonismo.

El cuándo de la creación queda en la eternidad. En las *Confesiones*, Agustín afirma que el tiempo comienza con la creación. Antes de la creación, no había tiempo, porque el tiempo es una propiedad del mundo creado. Dios, siendo eterno, no está en el tiempo, sino que lo crea junto con el universo: "No hay tiempo antes del tiempo". Preguntar qué hacía Dios "antes" de crear el mundo no tiene sentido, porque el "antes" no existía. Según la cosmología actual, el tiempo y el espacio comienzan con el *big bang*, hace aproximadamente 13.8 mil millones de años.

Antes no hay "antes" en sentido físico, porque el tiempo mismo surge con la expansión del universo. El espacio-tiempo es una estructura dinámica que nace con la energía y la materia. A la pregunta de qué hacía Dios antes de la creación, Agustín contesta: Lo que no se sabe, simplemente no se sabe (*Confess.* XI, 12,14). El ser de Dios es distinto del nuestro. Su ser no es tiempo. So "hoy" es la eternidad: "Tú has hecho todos los tiempos y antes de todo tiempo eras tú, y en tiempo alguno dejó de haber tiempos" (*Confess.* XI, 13,16).

La materia es lo no formado, pero tiene como función servir de pedestal a la forma: "feciste mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna quae miramur". El tiempo se da por el cambio de las cosas y este cambio es un cambio de las formas en la materia. Tiempo y "creatura" son dos caras de la misma cosa. Donde no hay ni especies ni orden, tampoco hay ningún cambio y, por tanto, tampoco hay tiempo. La eternidad no conoce ningún cambio, mientras el tiempo esencialmente es cambio y solo cambio. El tiempo es un enigma. No lo podemos vivir y experimentar sino en el instante actual. Pero el instante no tiene duración: *praesens autem nullum habet spatium*.

El factor más importante del proceso mundano es la forma. "Se dan ideas, que son formas permanentes, esenciales, inmutables de las cosas. Estas ideas no han sido a su vez formadas, sino que permanecen idénticas eternamente y están en la mente de Dios. Ellas no nacen ni perecen. Todo lo que tiene comienzo y fin y realmente nace y muere es configurado según las ideas.

Todo lo creado, también la materia, necesita de la forma. La materia jamás existe sin forma. Agustín no admite con tanta seguridad como Plotino la existencia de ideas para cada individuo humano. Acaso baste cona admitir la existencia de ideas de grupos; pero habrá que admitir también que estas ideas colectivas se refieren a individuos.

La información de la materia se dio de una sola vez en la creación, cuando se podía considerar la materia aún fuera del tiempo: creación simultánea. Un antes y después solo tiene sentido con el tiempo surgido con la misma creación. Algunas cosas fueron hechas en un instante en su forma definitiva, mientras que otras, como los animales y el cuerpo del hombre, aparecieron gradualmente en el término de una evolución.

Agustín conocía la teoría hilemórfica de Aristóteles, pero para explicar el modo de la creación acude a la teoría estoica de las *razones seminales*. Agustín adopta de los estoicos el concepto de λόγοι σπερματικοί (logoi spermatikoi – 'principios seminales' o 'razones germinativas') e introduce con ello la idea de la evolución en el proceso cósmico. Esta expresión fue usada por los estoicos y más tarde por Padres de la Iglesia como Justino Mártir, para referirse a los principios racionales sembrados por el Logos divino en el mundo y en el alma humana.

A las formas o ideas ejemplares existentes en la mente divina corresponden los gérmenes o *rationes seminales* que Dios introduce en el seno de la materia informe, y que se van desarrollando en ella cuando les llega el tiempo determinado por Dios. Estas *rationes seminales* o *causales* solo con el tiempo van teniendo su connatural desarrollo.

No se trata de una teoría evolucionista. Las cosas no salen unas de otras por transformación de las especies, sino que todas y cada una tienen su propia *razón seminal* en la materia primitiva. Y cada una de ellas va saliendo de su propio germen a su debido tiempo, cuando se dan las condiciones causales requeridas.

Alma y cuerpo – Origen del alma

Siguiendo el orden descendente de la creación, las primeras creaturas de Dios son los ángeles, cuya existencia solamente conocemos por la fe. Agustín duda si tienen cuerpo, pero se inclina por atribuirles una materia espiritual, concepto que aparece en el siglo XIII en la tesis del hilemorfismo universal.

A continuación de los ángeles, viene el hombre, compuesto de dos sustancias distintas, cuerpo y alma, que es su parte principal. Agustín subraya la distinción radical entre sus componentes, pero afirma la unidad del compuesto humano. Agustín conoce la definición de Aristóteles: *Homo animal rationalis est, mortale*.

Pero se inclina por el concepto platónico, que resalta la distinción entre cuerpo y alma y la superioridad de la segunda sobre el primero. *Homo animal rationalis est, mortali arque terreno utens corpore*. El alma es una *substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accomodata*. Rechaza el pluralismo platónico de almas. Solamente tenemos una que penetra y vivifica todo el cuerpo, y está toda entera en todas y cada una de las partes del cuerpo.

Agustín muestra un gran interés por el alma: "A Dios y el alma quiero yo conocer, ¿Nada más? Nada más" (*Solil.* I, 2, 7). Para Agustín, como para Patrística, el hombre constituye una unidad. Pero esta unidad no es una nueva substancia resultante de la fusión de dos substancias, tal como después enseñará la escolástica medieval siguiendo la teoría de Aristóteles (*unio substantialis*).

Para Agustín el alma posee al cuerpo, usa de él y lo gobierna: "El alma es cierta substancia dotada de razón que está allí para dominar y regir al cuerpo". El hombre solo es alma: "Es el hombre un alma racional que tiene un cuerpo mortal y terreno

para su uso". El alma es simple y no tiene cantidad. Agustín no concibe el alma como forma del cuerpo. La unión de dos sustancias tan distintas en una sola naturaleza es para Agustín un misterio. Pero esa unión no es un castigo, por el cual el alma haya sido condenada a encerrarse en un cuerpo. No es una unión violente, sino natural. Aunque después del pecado el cuerpo se haya convertido en prisión del alma.

Según Agustín, el alma está aposentada en todo el cuerpo como cierta *intensio vitalis*. Hay que ver en esta idea un dejo de la terminología estoica: *tónos* (τόνος no se refiere al "tono" en sentido musical o lingüístico, sino a una tensión interna del alma o del cuerpo, que expresa fuerza, energía y cohesión).

Agustín rechaza el toque pesimista que aún encontramos en Orígenes: el alma vive en el cuerpo como en una prisión. Pero la consideración de que el hombre es esencialmente alma pasa a ser, a través de Agustín, patrimonio común del cristiano. El pensamiento cristiano, que desarrolló una amplia teoría de los valores, como la virtud, no tematizó igualmente los valores y bienes de lo corpóreo y de lo material.

La concepción de la substancialidad del alma se convierte por mediación de Agustín en tema central de la psicología posterior. Agustín funda esta substancialidad en una conciencia del yo que tiene tres momentos: realidad del yo, su independencia y su duración. La conciencia del yo es un dato inmediato de la conciencia, como en el *si enim fallor, sum*.

El yo es distinto de sus actos. Posee esos actos: Estas tres cosas: memoria, pensamiento y amor, me pertenecen, no se pertenecen a sí; lo que hacen no lo hacen por sí, sino por mí; mejor, yo soy el que obro con ellos. En resumen, yo soy el que por la memoria recuerda, yo soy el que por el pensamiento piensa, yo soy el que por el amor ama. Es decir, yo no soy la memoria, no soy el entendimiento, no soy el amor, sino que poseo a los tres" (*De Trin.* XV, 22). Pero justamente este yo que se distingue de sus actos, permanece a través de todos sus actos como algo igual e idéntico a sí mismo.

El origen del alma fue siempre para Agustín un gran problema. Se plantea la cuestión del origen del alma confesando que no acierta a resolverla. Rechaza la preexistencia platónica, pero vacila entre el creacionismo y el generacionismo.

Para él es evidente que el alma no puede emanar de Dios en el sentido del panteísmo neoplatónico, porque sería una parte de dios. Así que hay que decir que el alma es creada. Pero el creacionismo presenta serias dificultades a la teología de Agustín, pues el creacionismo no explica con claridad el pecado original. Y un generacionismo corre el peligro de rozar con el materialismo. Al final, Agustín confiesa no haber alcanzado plena luz en este punto. Las aporías existen ya en Platón, reaparecen en Aristóteles y se agudizan al acentuarse la sustancialidad del alma en el pensamiento cristiano.

Para Agustín no ofrece duda la creación especial por Dios del alma de Adán y de la de Cristo. Pero el dogma del pecado original le hace vacilar para admitir esto mismo respecto de las almas de todos los demás hombres. Para explicar la transmisión del pecado original le resulta más fácil la teoría traducionista, que sostiene que el alma se transmite de padres a hijos junto con el cuerpo, es decir, que el alma del hijo proviene de las almas de los padres, no es creada directamente por Dios en cada individuo. El término viene del latín "traducere", que significa 'hacer pasar de un lugar

a otro', 'transmitir'. Pero, con tal que se salve el dogma de la transmisión del pecado original, Agustín declara a san Jerónimo que no tiene inconveniente en aceptar la tesis de la creación especial de cada alma por Dios en cada caso.

Orden, paz y belleza

Un tema latente en todo el pensamiento de Agustín es el del orden que reina en todo el universo. Su fundamento profundo es la unidad de Dios, de donde se deriva toda la multiplicidad y variedad de los seres. El orden consiste en que cada cosa ocupe el lugar que le corresponde en el conjunto de los seres. Hasta en la sucesión de los acontecimientos históricos existe un orden, que equivale a un bellísimo poema dirigido por la providencia divina: *Deus ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen etiam quibusdam quasi antithesis honestavit* (Dios ha embellecido el orden de los siglos como un bellísimo poema, incluso con ciertas oposiciones, a modo de antítesis).

Del orden entre todas las cosas resulta la paz, cuya definición viene a corresponder al concepto de justicia cósmica de los filósofos griegos. En este mismo concepto del orden basa Agustín su concepto de belleza, haciéndola consistir ante todo en el número, la armonía y la proporción.

E. de Bruyne hace notar "que la estética del seudo Dionisio deriva del placer visual, mientras que la de Agustín, del placer auditivo del ritmo musical o métrico". Para Platón, la música no es solo arte, sino una manifestación matemática y espiritual del orden universal. Platón hereda de los pitagóricos la idea de que los intervalos musicales corresponden a proporciones numéricas (por ejemplo, la octava = 2:1, la quinta = 3:2). Estas proporciones no solo explican la música, sino también la estructura del cosmos, que él llama harmonía. En el *Timeo*, Platón describe cómo el alma del mundo fue creada con proporciones musicales, lo que implica que la música puede influir en el alma humana.

Para Agustín la belleza consiste en la *aequalitas numerosa*. Todo es número. El número comienza con el Uno, el cual es bello por la igualdad y similitud, y todo se coordine por el orden. La proporción armónica se da en la Trinidad, que es la cumbre del ser y de la perfección. En el Padre se da la *Unidad*; en el Hijo, la *Igualdad* y en el Espíritu Santo, la *Armonía* entre la Unidad y la Igualdad. Asimismo, la belleza de todas las demás cosas resulta del número y de la proporción. Por eso, toda criatura aspira a la unidad, esforzándose por ser igual a sí misma y por mantener su propio orden y el lugar que le corresponde en el orden universal.

La ciudad de Dios

La Ciudad de Dios (*De Civitate Dei*) es una de las obras más monumentales de Agustín y una piedra angular del pensamiento cristiano occidental. Escrita entre los años 413 y 426, esta obra responde a la crisis espiritual y política que vivía el Imperio romano tras el saqueo de Roma. El libro surge como una respuesta a quienes culpaban al cristianismo de la decadencia de Roma tras su saqueo por los visigodos en 410.

Agustín asumió la tarea de defender la fe cristiana ante los reproches paganos, quienes sostenían que la adhesión al cristianismo había debilitado a Roma frente a

sus invasores. En "La Ciudad de Dios," el obispo de Hipona argumentó que la catástrofe no era consecuencia de la fe cristiana, sino del desgaste moral y espiritual de la ciudad terrena, y que el auténtico destino de los creyentes se hallaba en la Ciudad de Dios, de carácter espiritual y eterno

El sentido de esta magna obra de Agustín no es político, sino esencialmente religioso. No enfrenta al Estado civil con la Iglesia. Sus dos "ciudades" son la representación de dos reinos, el de Dios y el del demonio, el de la luz y el de las tinieblas, el del bien y el del mal, el del amor y el del odio, el del cielo y el de la tierra: "Fecerunt itaque civitates duas amores duo: *terrenam* scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, *caelestem* vero, amor Dei usque ad contemptum sui".

San Agustín utilizó tanto fuentes filosóficas como teológicas para construir "La Ciudad de Dios", fusionando las tradiciones grecorromana y cristiana en su pensamiento.

Fuentes filosóficas y teológicas en Agustín de Hipona

Agustín fue profundamente influenciado por las ideas platónicas sobre la dualidad alma-cuerpo, la trascendencia del bien y la existencia de realidades eternas, aunque adaptó estas ideas al cristianismo buscando situar las ideas o esencias eternas en la mente de Dios. El neoplatonismo de Plotino ayudó a Agustín a formular su teoría de la iluminación, según la cual la verdad se conoce por una intervención especial divina más que por reminiscencia racional. Adoptó conceptos estoicos como la providencia y la distinción entre bienes verdaderos y aparentes. Agustín rechaza el epicureísmo, el escepticismo y buena parte del aristotelismo, favoreciendo una filosofía orientada a la trascendencia.

Fuentes teológicas son la Biblia, los pensadores cristianos anterior, como Ambrosio y Orígenes, quienes empezaron a adaptar la filosofía griega a la doctrina cristiana.

Tradición cristiana: La fe, la gracia y la revelación son pilares esenciales en la teología agustiniana. La fe no se opone a la razón, sino que la supera y la ilumina. Agustín emplea diversos argumentos para la existencia de Dios, como el cosmológico, el consensual y el epistemológico, subordinando siempre la reflexión racional a la revelación y al misterio cristiano.

En "La Ciudad de Dios", Agustín integra estas fuentes para defender la fe frente a las acusaciones paganas, promover la búsqueda interior de la verdad y argumentar la superioridad espiritual de la ciudad celestial.

Influencia de Agustín de Hipona

El prestigio indiscutible que ya en vida de Agustín lograron sus escritos fue en aumento después de su muerte. Las tristes circunstancias de los siglos siguientes a las invasiones de los bárbaros no eran las más propicias para un desarrollo intenso de la cultura. Sin embargo, la herencia agustiniana fue recogida por un nutrido grupo de escritores, que prolongan sus enseñanzas, aunque carecen del genio de su maestro.

La línea de su influjo hay que prolongarla en Gregorio Magno (590-604), Casiodoro (485-580), Isidoro de Sevilla (560-636), Beda el Venerable (672-735), Alcuino de York (735-804), Rabano Mauro (776-856), y después, a través de Anselmo de Canterbury (1033-1109), se continúa través de toda la Edad Media, ejerciendo una

hegemonía casi completa hasta el siglo XIII, en que habrá de compartirla con otros nuevos influjos, pero siempre conservando su categoría de máxima autoridad doctrinal.

Valoraciones del pensamiento de Agustín de Hipona

«La filosofía agustiniana se expresa del modo más radical en los *Soliloquios*: *Deum et animal scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.* Quiso saber de Dios y del alma. ¿Nada más? Nada más en absoluto. No hay más que dos temas en la filosofía de Agustín: Dios y el alma. Agustín, el hombre de la intimidad y la confesión, llegará la filosofía del espíritu; la relación del espíritu, que vive en el mundo, con Dios. Esto le llevará a la idea de la *civitas Dei*, y con ella a la filosofía de la historia. Estas son las tres grandes aportaciones de San Agustín a la filosofía, y la triple raíz de su problema.» (Julián Marías: *Historia de la filosofía*. Madrid: 1965, p. 113 s.)

El conocimiento no se da sin amor. *Si sapientia Deus est, verus philosophus es amator Dei. Non intratur in veritatem nisi per caritatem.* A diferencia de algunos apologetas que rechazan todo contacto con la filosofía y todo intento de explicación racional de la fe en la doctrina revelada, de Agustín procede la idea de la *fides quaerens intellectum*, la fe que busca la comprensión. Más tarde, Anselmo de Canterbury (1033–1109) formulará el principio: *credo ut intelligam,* creo para poder entender. Expresa que la fe ilumina la razón, y que para comprender ciertos misterios de la fe católica es necesario primero adherirse a ellos mediante la fe. La frase resume la primacía de la fe sobre la razón, en contraposición a una búsqueda racional que busca entender para después creer.

Un principio que contrasta con el *credo quia absurdum* (creo porque es absurdo), frase atribuida incorrectamente a Tertuliano y que se cree que fue formulada más tarde, probablemente por pensadores ilustrados como Voltaire, que la usaron para criticar el fideísmo cristiano. Lo que realmente dijo Tertuliano en su obra *De carne Christi* fue: "El Hijo de Dios fue crucificado: no me avergüenzo, porque es vergonzoso. El Hijo de Dios murió: es completamente creíble, porque es absurdo. Fue sepultado y resucitó: es cierto, porque es imposible."

Agustín recoge el pensamiento platónico, pero con importantes alteraciones. En Platón, el punto de partida son las *cosas*; Agustín se apoya en el *alma* como realidad íntima: el *hombre interior*. Agustín es el hombre de la interioridad, el espíritu tiene *dentro* en el que puede recluirse, privolegio que no comparte con ninguna otra realidad. El carácter de lo espiritual es la facultad de *entrar en sí mismo*: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine hábitat veritas* (no salgas afuera, vuelve a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad), escribe en *De vera religione*.

Agustín muestra algo que será característico, no solo del cristianismo, sino de la época moderna; la intimidad. Esto le lleva al *yo* como criterio supremo de certeza, en una fórmula próxima al *cogito* cartesiano: *Omnis qui se dubitatem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est.*

Agustín afirma la evidencia íntima del yo, ajeno a toda posible duda, a diferencia del testimonio dubitativo de los sentidos corporales: "No hay que temer en estas verdades, los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Y si te engañas? Pues si me engaño, soy. Pues el que no existe, en verdad, ni engañarse puede; y por esto existo si me engaño, Y puesto que existo si me engaño, ¿cómo puedo engañarme

acerca de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Y, por tanto, como yo, el engañado, existiría, aunque me engañara, sin duda no me engaño al conocer que existo" (*De civitate Dei*, XI, 26).

Dios ha creado el mundo de la nada, es decir, no de su propio ser, y libremente. Como el hombre es creatura de Dios, es la imagen de Dios y encuentra a Dios, como en un espejo, en la intimidad de su alma. Cuando el hombre entra en sí mismo, descubre la Divinidad. Pero solo mediante una iluminación *sobrenatural* puede el hombre conocer a Dios de un modo directo. La búsqueda de Dios es *confesión*. Se llega a Dios desde la realidad creada, sobre todo desde la intimidad del hombre, que es imagen de Dios.

Agustín también recoge la teoría platónica de las *ideas*, pero en su concepción están alojadas en la mente divina: son los modelos ejemplares, según los cuales Dios ha creado las cosas en virtud de una decisión de su voluntad.

Las *ideas* platónicas están alojadas en la mente divina y son modelos ejemplares, según los cuales Dios ha creado las cosas en virtud de una decisión de su voluntad.

Agustín es el último hombre antiguo y el primer hombre moderno. Las fuentes intelectuales de que vive Agustín son en su mayoría de origen helénico. La antigüedad nutre su pensamiento. Agustín ve el mundo con ojos paganos, y entiende en su plenitud la maravilla del mundo antiguo. Pero desde el cristianismo le parece que todo esto, sin Dios, es una pura nada y un mal. El mundo y la cultura clásica tiene un enorme valor, pero entendida y vivida desde Dios. Solo así es estimable a los ojos de un cristiano.

«Agustín es un hombre fronterizo: vive en la raya de dos mundos distintos. Es tal vez la mente antigua que comprende mejor la significación total del Imperio y de la historia romana. Toda la Escolástica, a pesar de sus altas cimas, va a depender en lo esencial de Agustín de Hipona. El último hombre antiguo es el comienzo de la gran etapa medieval de Europa.

Las *Confesiones* son el primer intento de acercarse el hombre a sí mismo. Hasta el idealismo, hasta el siglo XVII, no se llegará a nada semejante. Y en este momento, cuando con Descartes el hombre moderno se vuelve a sí mismo y se queda solo con su yo, Agustín adquirirá de nuevo una influencia profunda.

Agustín ha determinado una de las dos grandes direcciones del cristianismo, la de la interioridad, y ha hecho que llegue hasta sus extremos. La otra dirección ha quedado en manos de los teólogos griegos, y por ello en la Iglesia de Oriente. Esto ha decidido en buena medida la historia de Europa, que desde su nacimiento muestra la huella del pensamiento del pensador de Hipona.» [Julián Marías, o. c., p. 118-119]

●

«San Pablo intentó interpretar la "verdad" clásica desde la verdad cristiana. Con la "plenitud de los tiempos" se escinde la historia en "tiempos de ignorancia" y "tiempos de sabiduría" (esta segunda expresión no se halla en el texto paulino, pero sí la primera).

Desde entonces, el mundo clásico no fue desechado, sino aceptado, pero aceptado como una verdad, que es, en el fondo, una ignorancia. A partir de este momento, la historia intelectual del cristianismo no es sino la historia de cómo la "sabiduría", la

sophia clásica, es, vista desde la nueva *sophia* de la fe, una ignorancia, en el fondo *necesaria*.

Una ignorancia, pero no una falsedad. La ignorancia no es, pues, aquí un defecto negativo, una falta de verdad, una descalificación, sino al revés, *el principio positivo que hace posible la verdad de los griegos en cuanto tal verdad*. Esto es lo esencial.

Durante cuatro siglos, el pensamiento cristiano no hace sino tantear por lados diversos esta oscura relación, que sólo adquiere plenitud intelectual en San Agustín. Permítaseme, pues, referirme a San Agustín, como exponente de esta asimilación del clasicismo filosófico, aun a riesgo de localizar, a sabiendas, en el siglo IV, pensamientos muy anteriores a él. [...]

El pensamiento griego culmina en la Idea y en la Sustancia: las cosas son configuraciones permanentes que la naturaleza ofrece. En una u otra forma, de Platón a los estoicos viene diciéndose lo mismo.

El judío y el cristiano, en cambio, viven de un mundo de hombres. Por esto tienen un modo especial de sentir al hombre. No es el hombre un trozo de la naturaleza, sino algo consistente por sí mismo. Pero esta peculiar vivencia de su humanidad no ha logrado elevarse a concepto hasta que San Agustín, continuando a San Pablo, interpreta el mundo griego como un ignorar al hombre.

Porque el hombre griego se ignora a sí mismo como hombre, se ha visto existente entre las cosas, la más excelsa, tal vez, de ellas, pero, al fin y al cabo, una cosa entre las demás.

Gracias a esta ignorancia de sí mismo, ha podido descubrir el griego las aristas de las cosas y su idea. La no visión de sí mismo le ha permitido ver las cosas. [...] El griego parte de la naturaleza, y este punto de partida sólo es posible porque no ha tropezado el hombre consigo mismo. [...]

Cuando San Agustín dice al escéptico: *scio me dubitare*, sé que dudo, dice, en realidad: *scio me vivere*, sé que vivo, y este *scio me vivere* es un *scio me quaerere veritatem*, sé que busco la verdad.

Esta búsqueda de la verdad es el punto desde el cual va a partir San Agustín: vivir, ser hombre, significa buscar la verdad. Hay, pues, una verdad anterior a la verdad de que el griego habla. Para el griego, verdad es presencia patente de las cosas, de la naturaleza. Para el cristiano, esa verdad es una conquista, una violencia, y "sólo los violentos la arrebatan".

Esta violencia es la presencia del hombre a sí mismo, que, en lugar de *dejar* de ser hombre y *dejarse*, por tanto, llevar de la naturaleza, permanece en sí mismo, entra en sí mismo, es dueño de sí. En este sentido la verdad es liberación.

Esta *posesión*, esta verdad sobre sí mismo, es lo que hace posible la posesión de las cosas, su presencia. [...] En la expresión: "el hombre se encuentra ante las cosas", el griego subraya las *cosas*, San Agustín el *se*.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 32 ss.]

●

«Aristóteles distinguía los fines que son ἔργα *(erga) de los que constituyen la actividad misma por la cual se producen los* ἔργα: la ἐνέργεια (energeia). Pero esta

ἐνέργεια sería insuficiente para San Agustín, la ἐνέργεια lo es para un ἔργα, ella misma es para sí una especie de ἔργον.

La existencia queda circunscrita a las cosas. El griego no ha entrado nunca en sí mismo. Su mismidad es relativa. Desde el punto de vista de la filosofía griega, no se podía ir más allá de Aristóteles.

San Agustín no podía satisfacerse con eso. El entenderse desde las posibilidades supone superar todo ἔργον. Y solo se llega a esto al descubrir el espíritu que anima toda obra. El espíritu es lo que da sentido a las cosas; sentido es aquí un *cómo* de aquello que tiene espíritu. Encontrar sentido al ἔργον es encontrar el *anima*: lo que inspira al *ἔργ*ον mismo.

La palabra πνεῦμα (pneũma, 'espíritu') se encuentra en todos los ritos del helenismo. Se ha traducido por *spiritus*. Es una de las palabras más equívocas. Se ha volcado sobre el Nuevo Testamente la especulación griega. Pero πνεῦμα (pneũma, 'espíritu') no puede ser al principio razón que entra en sí misma. Hay que verla en conexión con la luz.

El cuerpo resucitado es cuerpo glorioso, de naturaleza pneumática y por tanto luminosa. ¿Por qué razón es el espíritu πνεῦμα (pneũma)? ¿Cómo es posible entender que un cierto trozo de la materia se llame πνεῦμα (pneũma, 'espíritu')?

Las cosas se han de ver desde aquello que les da sentido. ¿Qué es lo que da sentido pneumático a la naturaleza inteligible? Tenemos que ir a San Pablo. Πνεῦμα (pneũma) es en él un cuerpo que es glorioso, y lo es por tener un destello de la Divinidad. Referido a la divinidad es como un cuerpo tiene carácter de espíritu. Y caracterizar al cuerpo como "carne" es caracterizarlo frente al *espíritu*.

Encontrarse uno a sí mismo, en sus internas posibilidades, es ver el espíritu de todas sus obras o ἔργα. Pero lo importante es que el espíritu es el que da sentido a las obras. No importa qué sentido da, sino que sea el "cómo" fundamental de aquello que lo posee.

El espíritu no es el sentido que tiene el ἔργον una vez realizado, sino lo que inspira el ἔργον mismo. La vida como ἔργον adquiere su espíritu en tanto que referida a la Divinidad.

El encontrarse el hombre dentro de la Divinidad es un modo radical de existir en Ella, y esto es la *fides*. La colocación primordial ante la Divinidad es *fides*. Ella es lo que hace que el ἔργον sea bueno o, si es malo, se torne bueno.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios*. *Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 55 ss.]

●

«Partiendo de la idea de un Dios transcendente y único, frente a todo dualismo gnóstico, la idea de la luz sirve a Plotino para ir revelándonos, como etapas de una emisión divina, la estructura del mundo inteligible de Platón, y del mundo sensible de Aristóteles.

La unión suprema con la divinidad, el éxtasis, es algo propio a toda mente en cuanto tal, sin necesidad de enviado ninguno. Pero si se toma la creación como una emanación desde la nada, entonces el logos tiene una función distinta: es una mera

"participación" de la luz divina, y el resultado de su función será el sistema de los conocimientos humanos acerca del cosmos y de Dios como raíz de él.

Es la obra de Orígenes, creador enérgico y audaz de la primera teología sistemática, de la primera visión completa de la creación como teoría del cosmos. Lo denuncia así el título mismo de su libro fundamental: Περὶ ἀρχῶν, "Acerca de los principios".

Fue el primero en liberarse temáticamente de la idea de corporeidad al pensar en el ser, y el primero en concebir formalmente el espíritu en cuanto tal. Fue también el primero en aprehender conceptualmente la libertad como elemento irreductible del cosmos. La teología al verse en la necesidad de concebir intelectualmente el carácter libre del acto creador, del pecado y del mérito humanos, y de la divinidad de Cristo como enviado de Dios, obligó a una grave reflexión ulterior: es la teoría metafísica de la persona.

No basta con absorber la ontología griega; la revelación sería ininteligible si no se distinguiera la naturaleza de la persona: ni en Dios ni en Cristo existe semejante identidad. La depuración de estos conceptos, es la gigantomaquia teológica y metafísica de todo el siglo IV. Naturaleza y esencia, φύσις y οὐσία no se identifican con persona (ὑπόστασις).

No basta con decir "lo que" una cosa es; hay que decir también en qué consiste el "quién", de quién es aquello que la cosa es. Es la especulación en torno al dogma trinitario y cristológico que culmina en los Padres Capadocios, segundo ensayo ingente de ontología cristiana.

En Antioquia se resiste a esta idea; Nestorianos y Arrianos aferrados a la identidad entre naturaleza y persona, huidos a Persia, serán los guardianes de la tradición aristotélica en Oriente.

Siglos más tarde, el Irán hará brotar por su conducto, en el seno del Islam, la primera filosofía y teología. Finalmente, un conjunto de escritos atribuidos a Dionisio Areopagita, van a dar su esencial contribución a este imponente edificio: es la creación de la "teología positiva y negativa", fuente de toda la mística especulativa.

Junto a esta posibilidad de considerar en el hombre su aspecto cósmico, existe la de mirar más bien a su interioridad y descubrir en el logos más que la expresión de la estructura del cosmos, el reflejo inmediato y personal, en cierto modo, de lo eterno y de lo divino.

En tal caso el hombre se repliega sobre sí mismo y suelta las amarras del cosmos, para sentirse directa e inmediatamente vinculado a Dios por la estructura interna de su espíritu. Es la posibilidad que elige San Agustín que determina el orto de la teología occidental.

Las etapas mismas de su vida, son en cierto modo el regreso dialéctico desde la Naturaleza hasta el Espíritu personal en imagen y semejanza de Dios. Sumergido en el puro Cosmos del maniqueísmo, San Agustín abandona el mundo del mito natural, para emprender las vías del logos neo-platónico.

Ante la finitud humana y la transcendencia del espíritu divino, creador, trinitario y redentor, San Agustín abandona también los cauces del neoplatonismo, y por una gigantesca reversión sobre sí mismo, inicia la primera interpretación de la estructura metafísica del espíritu humano en cuanto tal, como base de una teoría de la creación.

Consagra dentro de ella el vocablo y el concepto que va a llevar al Occidente europeo por nuevas rutas: el ser de la criatura es una *participación* (μέθεξις) del ser de Dios. De raigambre platónica, transmitida por el neoplatonismo y por Orígenes, esta idea va a servir de punto de partida para la elaboración de un pensamiento original. La "participación" que desde Platón había dejado de ser problema, para convertirse en etiqueta, adquiere nuevamente en San Agustín su radical problematismo.

La solución del problema es justamente la creación; es ella la razón de la participación. En San Agustín vemos formalmente retrotraído así el problema del ser a una dimensión que está allende el ser.

Sería injusto ver más en San Agustín. En este preciso momento, representa exactamente la inflexión del mundo antiguo: el momento en que el espíritu obliga a poner entre paréntesis el mundo y a hacerse de él problema frente a Dios. Con San Agustín, por un lado, Orígenes y los Capadocios por otro, recibe sus últimos trazos la visión teológica del Cosmos.

La idea de la creación, como una posición de la criatura fuera de Dios, se ha hecho ya familiar a las mentes. Pero por lo mismo, este mundo salido de Dios, y que no es Dios, justamente por no serlo, es algo en sí mismo. ¿Qué es el mundo en sí mismo, "frente" a Dios?

No se trata ya del salir, sino de lo salido. Así como la teoría de la Creación como un poner "fuera" de Dios conduce a la teoría del cosmos, así ahora la creación como un estar "frente" a Dios, constituirá el punto de partida de una teoría del ser creado: es la ontología Islámica y medieval.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 60-62]

●

«San Agustín vive entre el siglo IV y el V. Si ahora nos trasladamos seis siglos avante, no encontramos la vida cristiana un poco modificada en su estructura. El lema agustiniano era éste: *Credo ut intelligam* –para conocer es preciso antes creer–; por tanto, no hay, en rigor, conocimiento como algo aparte y por sí. Conocer es, en su raíz, recibir revelaciones e iluminaciones –por consiguiente, creer. Dios es lo único que verdaderamente hay.

El hombre considerado por sí, no tiene realidad. ¿Pero no es esto excesivo? Cuando una iluminación nace en el hombre, por muy pasivo que se imagine el papel de éste, algo hace para recibirla. Dios es generoso: el hombre, menesteroso y mendigo. Dios da de su riqueza algo al hombre, le pone en la mano de éste como una onza de oro.

Pero el mendigo tiene, por fuerza, y por lo menos, que cerrar la mano sobre la onza donada –de otro modo, la buena voluntad que Dios muestra de hacer una donación fracasaría. Así en el orden del conocimiento. Dios nos insufla una verdad mediante la fe, pone en nosotros la fe. Pero esta fe que viene de Dios a nosotros tiene que ser asimilada, es decir, entendida.

El contenido de la fe es la palabra de Dios que llega al hombre, pero el hombre tiene que comprender esa palabra. Es indiferente que esa palabra diga o no un misterio.

Aun el misterio inexplicable tiene que ser entendido por ser misterio. Yo no me explico el cuadrado redondo, pero no me lo explico precisamente porque entiendo lo que esas palabras significan.

Por muy firme que quiera ser la tesis agustiniana de que toda verdad nos viene de Dios, habrá en ese proceso de recepción un punto en que ya no es Dios quien insufla la verdad, sino el hombre quien la hace suya, quien la piensa operando con sus dotes naturales.

San Agustín, en su fervor extremista, se preocupaba sólo del origen, al fin y al cabo, divino de la verdad, y desatendía ese estadio del conocimiento en que el hombre no se limita a creer por cuenta de Dios, sino que discurre, entiende, razona inevitablemente por cuenta propia.

Desatender eso, preocuparse sólo de Dios radicalmente era la estructura de la vida cristiana en la primera escena. Pero generaciones y generaciones habían nacido ya instaladas en ella. Ya no era para ellas cuestión lo que tan dramáticamente lo fue para San Agustín.

De aquí que su atención quedase en cierta franquía para preocuparse del segundo estadio del proceso, de la intervención discursiva del hombre en la recepción de la palabra divina. No: el hombre no es simplemente nada, aunque sea muy poco. Hasta para que haya fe tiene que intervenir, quiera o no –puesto que necesita entender la fe– la palabra de Dios.» [Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 128 ss.]

DIONISIO AREOPAGITA O PSEUDO-DIONISIO (HACIA EL AÑO 500)

Dionisio Areopagita (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης) aparece en el Libro de los *Hechos de los apóstoles* (17:34) como uno de los pocos que se convirtieron tras la famosa predicación de San Pablo en el Areópago de Atenas. Según la tradición cristiana, Dionisio se convirtió en el primer obispo de Atenas y fue posteriormente venerado como mártir.

En el siglo V, un autor anónimo escribió una serie de textos teológicos y místicos bajo el nombre de Dionisio Areopagita. Este autor es conocido como Pseudo-Dionisio Areopagita. Su identidad real sigue siendo un misterio.

Se le llama "Pseudo" porque firmó sus obras como Dionisio el Areopagita, un personaje mencionado en los *Hechos de los Apóstoles* como discípulo de San Pablo en Atenas. Se presenta como si fuera el discípulo convertido por Pablo de Tarso en el Areópago y como heredero de una doctrina sereta reservada a unos pocos iniciados. Sin embargo, los estudios históricos y filológicos han demostrado que el autor vivió varios siglos después.

Su autor es probablemente un monje sirio, quizá un obispo. La organización monástica que describe corresponde al siglo V. Su ortodoxia es correcta. Aunque compuestos en medio de las controversias monofisitas, se mantiene neutral, evitando expresiones que pudieran tomar partido por una de las dos partes. El monofisismo es una doctrina cristológica que sostiene que Jesucristo tiene una sola naturaleza, la divina, en lugar de dos –una divina y una humana– como afirma la doctrina ortodoxa del cristianismo.

El monofisismo surgió en el siglo V como reacción al nestorianismo, que separaba demasiado las dos naturalezas de Cristo. Según el monofisismo, la naturaleza humana de Cristo fue absorbida por la divina, como "una gota de miel en el mar". Esta visión fue condenada en el Concilio de Calcedonia (451), que estableció el

duofisismo: Jesucristo posee dos naturalezas distintas, una divina y otra humana, unidas en una sola persona, plenamente divina y plenamente humana.

El corpus dionisiano incluye cuatro tratados y diez cartas: *La Jerarquía Celeste* (De Coelesti Hierarchia); *La Jerarquía Eclesiástica* (De Ecclesiastica Hierarchia): *Los Nombres Divinos* (De Divinis Nominibus); *Teología Mística* (Mystica Theologia): *Epístolas* (10 cartas breves). Estas obras fueron escritas en griego y combinan el pensamiento cristiano con el neoplatonismo, especialmente el de Proclo, un filósofo pagano del siglo V. Su estilo es prolijo, rebuscado y alambicado, con profusión de neologismos, frases interminables, alegorismo y antítesis ("las tinieblas luminosas", "el arcano esplendor de la divina oscuridad". El *Corpus dionysianum* es un esfuerzo para lograr una exposición sistemática del cristianismo.

El fondo filosófico del Pseudo-Dionisio es el neoplatonismo ateniense, corregido en sentido cristiano. Subraya la trascendencia divina, concilia la unidad de la esencia divina con el dogma trinitario y la encarnación, evita el monismo y el emanatismo, enseño claramente el pluralismo y la creación del mundo por Dios. Los *teólogos* son los hombres que han conocido la revelación de Dios, como los profetas: Pablo y Juan. La mística no tiene el sentido de vida sobrenatural, sino de doctrina misteriosa y escondida.

Dios es para el Pseudo-Dionisio absolutamente trascendente. Está por encima no solo de los seres, sino también del mismo ser, que es la primera de las participaciones de Dios. Por eso la esencia divina es inaccesible a los sentidos y a las especulaciones racionales. No es posible encerrarla en conceptos ni expresarla con palabras. Dios es inefable (ἀνώνυμος – anónymos). Pero ha querido revelarse por medio de la Sagrada Escritura.

Dios es, como en el neoplatonismo, el super-ser, la super-bondad, el super-perfecto, el super-uno. Pueden darse enunciados positivos sobre Dios. La teología positiva es la primera vía hacía Dios, pero por estar Dios más allá del ser, por ser el super-ser, hay que corregir siempre la teología positiva por una superior: la teología negativa (*apophatiké theología* – ἀποφατική θεολογία – 'teología apofática' o 'teología negativa' – del griego *apóphasis*, ἀπόφασις: 'negación' o 'separación'). La teología negativa es un término que se usa principalmente en teología y filosofía para describir una forma de conocimiento que se basa en lo que no se puede decir sobre Dios o lo absoluto: Dios es absolutamente trascendente e incomprensible. No se puede decir lo que Dios es, solo lo que no es. La teología negativa borra todo lo que sabe a creado, para dejar solo lo que está sobre ello. Esta vía del "no saber" influenció profundamente la mística cristiana.

Retorno del mundo a Dios: Fiel al modelo neoplatónico, el Pseudo-Dionisio señala al mundo un camino de vuelta a Dios. En la idea de participación está ya esto contenido. Todo anhela y se mueve hacia la forma y hacia la forma de las formas, para expresar este pensamiento platónico con conceptos aristotélicos. Todo movimiento es un anhelar y tender hacia lo bello y lo bueno. El mundo y el proceso cósmico entero está animado por un movimiento hacia Dios.

El Pseudo-Dionisio fue una figura central para la mística medieval. Influyó en San Máximo el Confesor, Juan Escoto Erígena, San Buenaventura, Tomás de Aquino y Meister Eckhart. Su pensamiento sigue siendo fundamental en la teología ortodoxa, especialmente en la espiritualidad hesicasta (del griego hesychía – ἡσυχία: 'silencio',

‘quietud’ o ‘paz interior’). En el contexto cristiano ortodoxo, el hesicasmo es una tradición espiritual que busca la unión con Dios a través de la contemplación, la oración constante y el retiro interior.

El Pseudo-Dionisio también interesó a pensadores como Hegel, Heidegger y Derrida, por su enfoque sobre el lenguaje, el ser y lo inefable. Representa un puente entre el pensamiento griego pagano y la teología cristiana, entre la razón filosófica y la experiencia mística. Su teología influyó en la arquitectura gótica o en la poesía mística de San Juan de la Cruz.

A los escritos de este misterioso personaje hay que atribuir una parte preponderante en la elaboración sistemática del pensamiento medieval. Es leído, traducido, comentado, incorporado a las *sumas*. Los teólogos lo tienen siempre presente en espíritu para resolver las grandes cuestiones de los atributos divinos, de la angelología, del problema del mal. Las obras del Pseudo-Dionisio imprimen el sello platónico a la escolástica y mística de la Edad Media. Su pensamiento ejercerá una verdadera fascinación en el pensamiento medieval.

BOECIO – ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS (480-524)

Boecio suele considerarse una figura de transición entre la Antigüedad clásica y la Edad Media, y por ello muchos historiadores lo llaman “el último de los romanos y el primero de los medievales”. Por su influjo en la Edad Media, Boecio sigue inmediatamente a Agustín de Hipona. Su contexto vital pertenece a la Antigüedad tardía, pero su pensamiento, influido tanto por Aristóteles y Platón como por el cristianismo, fue fundamental para la filosofía medieval.

Boecio tradujo y comentó a Aristóteles y Porfirio, haciendo accesible la lógica griega al mundo latino. Esto permitió la formación del *Trivium* y el *Quadrivium*, las bases de la educación medieval. En su obra *La consolación de la filosofía*, uno de los textos más leídos y comentados de la Edad Media, inspirando a autores como Santo Tomás de Aquino y Dante, buscó armonizar la filosofía clásica con la fe cristiana. También tradujo obras de Aristóteles y Platón al latín.

Por su época, Boecio no pertenece plenamente a la Edad Media, ya que vivió en el comienzo de esa etapa histórica. Sin embargo, su pensamiento sí es considerado medieval, porque marcó el inicio de la filosofía cristiana y escolástica que caracteriza a este periodo. En resumen, Boecio ocupa un lugar único como figura de enlace entre el mundo clásico y el medieval.

Nació en Roma hacia el año 480, cuando el Imperio romano de Occidente ya había caído (476). Oriundo por su padre de la familia senatorias de los inicios, y por su madre de los Torquatos. Fue enviado muy joven a estudiar a Atenas, donde permaneció dieciocho años y donde adquirió una formación completa en literatura y filosofía griega. Vuelto a Roma fue investido de la dignidad senatorial. Poco después fue cónsul y *magister palatii* en Rávena, corte de Teodorico, rey de los ostrogodos (522). Rávena fue el centro de un brillante pero efímero resurgimiento de la cultura romana, que se extingue con la invasión de los lombardos en 568.

Las buenas relaciones entre el papa Juan I y el emperador Justino de Bizancio irritaron al rey Teodorico, que abandonó su actitud tolerante para con los católicos, iniciando una persecución en que fue víctima Boecio. El rey, dando crédito a ciertas

intrigas políticas, tras largo periodo de cautiverio en Pavía, lo hizo decapitar en 524. En su prisión Boecio compuso *Consolación de la Filosofía*, que viene a aser en muchos aspectos una reproducción del *Timeo* de Platón. Dante lo presenta en el *Paraíso* en forma de un globo luminoso entre San Ambrosio y San Beda Venerable.

La formación filosófica en las escuelas de Atenas, en pleno auge del eclecticismo neoplatónico, le hizo concebir un proyecto semejante al que ya había tenido Cicerón: trasladar al latín todo el conjunto de la ciencia griega, adaptándola a la mentalidad latina, proponiéndose conciliar a Platón y Aristóteles, demostrando que ambos filósofos concuerdan en lo esencial. Pero solo poseemos de él una traducción de las *Categorías* y del *Peri hermeneias*. Igualmente tradujo y comentó la *Isagoge* de Porfirio y comentó los *Tópicos* de Cicerón. Demostrado que compuso algunas obras teológicas, queda abierta la vieja cuestión de si Boecio fue pagano o cristiano.

Su larga estancia en Atenas le permitió utilizar los textos auténticos de los filósofos griegos, conservados en Oriente y poco menos que completamente olvidados y desconocidos en Occidente. Hasta muchos siglos más tarde, ningún latino tendrá a disposición una riqueza tan grande de material original. De este contacto directo con las fuentes se deriva en Boecio su eclecticismo enciclopédico. Estima por igual a Platón y a Aristóteles, creyendo que entre ellos hay una profunda armonía.

El mérito de Boecio está en haber transmitido a la escolástica una porción de conceptos y términos fundamentales de la lógica y metafísica de Aristóteles: *actus* (ἐνέργεια), *potentia* (δύναμις), *species* (εἶδος, ἰδέα), *principium* (ἀρχή), *universale* (καθόλου), *accidens* (συμβεβηκὸς), *contingens* (ἐνδεχόμενον), *subiectum* (ὑποκείμενον). Boecio es casi la única fuente del aristotelismo medieval antes del siglo XIII. Pero también se le debe la transmisión de un considerable número de conceptos y teorías platónicas: su concepto de Dios, de la felicidad, de la participación y su peculiar interpretación del universal.

Boecio también transmitió a la filosofía medieval buena cantidad de material de los estoicos: concepto de naturaleza, de ley natural, de serie causal; la problemática estoica sobre el destino y la providencia y el concepto estoico de realidad.

Su buen sentido la hace mantenerse en una línea de elegante sobriedad, alejado del complicado barroquismo de los neoplatónicos de su tiempo. Su cristianismo puede apreciarse en su *Consolación de la Filosofía*, aunque desarrolle el tema en forma de una especulación racional. En su dedicatoria del tratado *De Trinitate* a su amigo Juan el Diácono (futuro Papa Juan I), Boecio ha dejado una expresión anticipada del *Crede ut intelligas*: *Fidem si poteris rationemque coniunge*.

Boecio conserva la noción platónica de Filosofía como una clase de saber superior a las actividades puramente prácticas y utilitarias. La Filosofía versa acerca de las realidades más altas que puede proponerse la inteligencia humana. Boecio contribuye a consolidar el esquema platónico-aristotélico de la ciencia, que pasara sin variantes notables a la Edad Media. La Filosofía es un género que se divide en dos grandes especies de ciencias: teóricas o especulativas y prácticas o activas. Las primeras comprenden la *Teología*, que es la ciencia más alta. En segundo plano coloca las ciencias que versan sobre realidades inferiores a las primeras: las *Matemáticas*, que se dividen en cuatro ramas, el *quatrivium*: *Aritmética, Geometría, Música* y *Astronomía*. Son realidades conocidos por la razón. El último plano corresponde a las que estudian los seres *naturales*, cuyo conocimiento se adquiere por los sentidos.

En cuanto a Dios, Boecio asienta firmemente ante todo que Dios es un ser personal. Aquí se distancia de Platón, Aristóteles y Plotino y sigue la tradición de Agustín. Dios es para Boecio el mismo *ser* (*ipsum esse*), "es forma absoluta sin materia y por ello es uno y es lo que es; lo demás no es lo que es", es decir, debe ser deducido, fundado y solo así recibe el ser. Dios, en cambio, lo es ya desde siempre, por sí, y así es el fundamento del ser. Esta distinción ejercerá en la Edad Media un incalculable influjo. Dios es un ser necesario, cuya esencia existe necesariamente. En Dios su ser es su existir, y su existir es su ser. Todos los demás seres son contingentes. Son actualmente, pero no han sido, y pueden dejar de existir.

Dios es, dice Boecio siguiendo a Agustín, aquel sumo bien que contiene en sí todos los demás bienes. Y como no se puede pensar en nada que sea mejor que Él, resulta que Dios es idéntico con el bien. Esto es el platonismo que encontramos en Agustín y más tarde en el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury. Como en Platón, todo puede ser deducido de lo bueno en sí por ser fuente y plenitud del ser.

Lo universal no es ninguna realidad, sino una cosa de la menta que se funda en la realidad. Lo propiamente real y anterior en cuanto a la naturaleza, *natura prius*, es la cosa singular. De ahí abstrae la mente lo universal sacando los rasgos iguales en la persuasión de encontrar en ese conjunto de notas comunes lo esencial. A esto esencial Boecio llama forma, imagen mental (*species intelligibilis*), natura incorpórea y cree que en estos contenidos espirituales de la mente se encierran ideas que han tomado forma concreta en los objetos corpóreos singulares. Boecio declara, en *De cons. Phil.* v, 4, que las formas universales no se abstraen de las cosas singulares, sino que nuestro espíritu recuerda formas aprióricas y que el conocimiento sensible no tiene otra función que despertar aquel recuerdo. Así tenemos a los universales otra vez como algo *natura prius*.

Real es para Boecio también lo individual. La forma en Boecio es al mismo tiempo esencia y existencia, aunque necesita de un sujeto, la materia, para realizar en concreto su ser, para ser este ser: *id quod est*. Boecio es un aristotélico, pero cuando suscribe la metafísica de la forma aristotélica, lo hace solo porque en el fondo platoniza y ve en el universal un *natura prius*, igual que lo hizo Aristóteles explicado la substancia primera partiendo de la segunda y como lo hará el que quiera hacer metafísica dentro del marco aristotélico y ver en la forma algo más que un mero producto de la abstracción.

La prisión fue para Boecio ocasión de hondas reflexiones sobre la existencia del mal. Para Boecio, el poder de los malos es solo aparente. Es solo la impotencia de comprender las complejidades del orden mundano la que nos hace dudar de él; pensamiento estoico y, en último término, platónico. En el trasfondo se adivina la persuasión estoica y neoplatónica de que se da una armonía en todo y de que el mal propiamente es una deficiencia de ser, un no ser *privatio*. En Boecio resuenan siempre las más notables y altas tradiciones filosóficas. En él enlazan las trascendentales discusiones en torno a la teodicea desde Platón hasta Leibniz.

La consolación de la filosofía

Es esta una obra de Boecio escrita en prisión, entre 523 y 524, que explora la naturaleza de la felicidad, el destino y la sabiduría a través de un diálogo entre el autor y una figura alegórica de la Filosofía. Es considerada una de las obras más influyentes del pensamiento medieval. Redactada en latín en forma de *prosimetrum*

(alternancia de prosa y verso). Representa una reflexión personal y filosófica ante la adversidad y la muerte. La obra está dividida en cinco libros, en los que Boecio dialoga con una figura femenina que representa la Filosofía:

Libro I: Boecio expresa su dolor y desesperación. La Filosofía aparece para consolarlo, criticando su apego a los bienes mundanos.

Libro II: Se analiza la Fortuna, su naturaleza cambiante y la falsedad de los bienes materiales.

Libro III: Se define la verdadera felicidad como algo interno, basada en la virtud y la sabiduría, no en la riqueza o el poder.

Libro IV: Se discute el problema del mal y la justicia divina, defendiendo que el mal no tiene poder real.

Libro V: Se aborda la relación entre libre albedrío y providencia, intentando reconciliar la libertad humana con el orden cósmico.

La felicidad verdadera no depende de la fortuna, sino de la sabiduría y la virtud. En cuanto al destino y la providencia: todo ocurre según un orden racional, aunque no siempre comprensible. El ser humano tiene capacidad de elegir el bien, incluso en circunstancias adversas. El poder y la riqueza son efímeros y no garantizan la paz interior.

Fue una obra clave en la Edad Media, leída por pensadores como Tomás de Aquino, Dante y Chaucer. Sirvió como puente entre la filosofía clásica (Platón, Aristóteles) y el pensamiento cristiano.

LA EDAD MEDIA

La Edad Media es el período histórico de la civilización occidental comprendido entre los siglos V y XV, puente entre la Edad Antigua y la Edad Moderna.

El inicio de la Edad Media se suele situar en el año 476 (caída del Imperio romano de Occidente) y su fin en 1492 con el descubrimiento de América, o en 1453 con la caída de Constantinopla, fecha que tiene la singularidad de coincidir con la invención de la imprenta –publicación de la Biblia de Gutenberg– y con el fin de la guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra. La Edad Media abarcó un periodo de 1016 años.

Algunos autores no consideran el paso de la Edad Antigua a la Edad Media como una ruptura. Entre los siglos III y VIII habría que hablar de Antigüedad Tardía: una gran etapa de transición en lo económico (el modo de producción esclavista da paso al modo de producción feudal); en lo social (el concepto de ciudadanía romana da paso a los estamentos medievales); en lo político (las estructuras centralizadas del Imperio romano dan paso a una dispersión del poder); y en lo ideológico y cultural (la cultura clásica da paso a las teocéntricas culturas cristiana o islámica, cada una en su espacio).

La Edad Media se puede dividir en tres fases:

- La Alta Edad Media o Edad Media Temprana (siglos V-X): es en la Europa cristiana una época de retroceso de cultura greco-romana y consolidación del cristianismo y del Islam, sin una clara diferenciación con la Antigüedad Tardía.

- La Plena Edad Media (siglos XI-XIII): es una época de recuperación y florecimiento cultural.
- La Baja Edad Media (siglos XIV-XV): es una época caracterizada por la crisis, el declive del feudalismo y la transición a la Edad Moderna.

Los filósofos medievales más importantes incluyen a San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino como las figuras más destacadas de la filosofía cristiana. Otros pensadores influyentes son San Anselmo de Canterbury, Juan Escoto Erígena, Avicena (filósofo islámico), y en la escolástica tardía, Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

El choque de civilizaciones entre cristianismo e islamismo, manifestado en la ruptura de la unidad del Mediterráneo (ver Henri Pirenne: *Mahoma y Carlomagno*), la Reconquista española y las Cruzadas; tuvo también su parte de fértil intercambio cultural (escuela de Traductores de Toledo, Escuela Médica Salernitana) que amplió los horizontes intelectuales de Europa, hasta entonces limitada a los restos de la cultura clásica salvados por el monacato altomedieval y adaptados al cristianismo.

A pesar de la concatenación de hechos catastróficos, ningún evento concreto fue determinante por sí mismo y única causa del fin de la Edad Antigua y el inicio de la Edad Media: ni los sucesivos saqueos de Roma (por los godos de Alarico I en el 410, por los vándalos en el 455, por las propias tropas imperiales de Ricimero en 472, por los ostrogodos en 546), ni la pavorosa irrupción de los hunos de Atila (450-452, con la batalla de los Campos Cataláunicos y la extraña entrevista con el papa León I el Magno), ni el derrocamiento de Rómulo Augústulo (último emperador romano de Occidente, por Odoacro el jefe de los hérulos en 47.

La grave dislocación económica, las invasiones y el asentamiento de los pueblos germanos en el Imperio romano cambió la faz de Europa. Durante los siguientes 300 años, la Europa Occidental mantuvo su unidad cultural, basada en la elaborada cultura del Imperio romano y el asentamiento del cristianismo. La cultura del mundo grecorromano nunca llegó a olvidarse por completo.

El latín continuó siendo la lengua culta en toda la Europa occidental, incluso más allá de la Edad Media. El derecho romano y múltiples instituciones continuaron vivas, adaptándose de uno u otro modo.

Lo que sí operó durante ese amplio periodo de transición (culminado en el año 800 con la coronación de Carlomagno) fue una suerte de fusión con las aportaciones de otras civilizaciones y formaciones sociales, en especial la germánica y la religión cristiana. En los siglos siguientes, aún en la Alta Edad Media, serán otras aportaciones las que se añadan, sobre todo el islam.

Los bárbaros, pueblos germánicos procedentes de la Europa del Norte y del Este, se encontraban en un estadio de desarrollo económico, social y cultural obviamente inferior al del Imperio romano, por ellos admirado. Mientras que ellos eran percibidos con una mezcla de desprecio, temor y esperanza.

Se ha calificado la Edad Media de oscurantista. El oscurantismo es la tendencia a obstaculizar el conocimiento y mantener sin instrucción a los sectores populares, que el humanismo y la Ilustración atribuyeron a la Iglesia católica de la Edad Media y la Edad Moderna.

LA TEMPRANA EDAD MEDIA O ANTIGÜEDAD TARDÍA (SIGLO V-X)

La filosofía medieval es aquel pensamiento filosófico de Occidente que llena el espacio entre el final de la antigüedad, el fin del Imperio romano de Occidente (476) y el apuntar de la edad moderna, tomada desde la fecha de la caída de Constantinopla (1453) o desde el comienzo de la reforma protestante (1517).

La filosofía escolástica propiamente dicha no comienza a dibujarse hasta el siglo IX. Lo que precede puede considerarse como periodo de lenta preparación de la filosofía escolástica a través del pensamiento de los Padres de la Iglesia.

Se puede designar como filosofía medieval como aquel pensamiento filosófico de Occidente que, desde Agustín de Hipona, pero especialmente desde Anselmo de Canterbury sigue el lema: "Intellige ut credas; crede ut intelligas" (entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender" (Agustín).

Como nunca en ningún otro período de la historia espiritual de Occidente, vive aquí un mundo entero en la seguridad de sus ideas sobre la existencia de Dios, su sabiduría, poder y bondad; sobre el origen del mundo, su orden y gobierno pleno de sentido; sobre la esencia del hombre y su puesto en el cosmos, el sentido de su vida y las posibilidades de su para entender el ser del mundo y para la orientación de la propia existencia; sobre su dignidad, su libertad y su inmortalidad; sobre los fundamentos del derecho, cauce del poder estatal, y sobre el sentido de la historia. Unidad y orden son los signos del tiempo.

Mientras la edad moderna se pregunta por la posibilidad del orden y de la ley y cómo pueden realizarse, aparece aquí el orden como algo de suyo evidente y natural, y queda solo la tarea de conocer sus líneas y estructuras.

A veces se denomina filosofía medieval a la filosofía escolástica. Pero la escolástica propiamente dicha no comienza a dibujarse hasta el siglo IX, de modo que lo que precede puede considerarse como período de lenta preparación de la escolástica a través del pensamiento de los padres de la Iglesia.

LA CULTURA DESPUÉS DE LA INVASIÓN DE LOS BÁRBAROS

Después de la invasión de los bárbaros, el Occidente latino-germánico inicia un lento proceso de recuperación y organización social, política y cultural. Más que destruir, los bárbaros paralizaron la cultura. Se cerraron las escuelas. Los escritos antiguos, o ser perdieron o quedaron sepultados en el olvido. Perduran bastantes instituciones jurídicas y administrativas romanas.

Aun después de las invasiones, el Impero conservó un prestigio ideal, que resurgirá al ser restaurado tres siglos más tarde por Carlomagno, rey de los francos desde 768, rey nominal de los lombardos desde 774 e Imperator Romanum gubernans Imperium desde 800 hasta su muerte en rey de los francos desde 768, rey nominal de los lombardos desde 774 e *Imperator Romanum gubernans Imperium* desde 800 hasta su muerte en 814. El movimiento cultural queda circunscrito al seno de la Iglesia, en cuyas abadías se conservan los escasos restos de la cultura greco-romana. El saber queda reducido exclusivamente a los eclesiásticos.

En los primeros cuatro siglos después de la invasión de los bárbaros (del V al IX), hay una gran laguna en la que propiamente no hay filosofía. Los elementos de la

cultura antigua quedan desperdigados y casi perdidos, aunque no se destruyen, como suele creerse, pues irán luego apareciendo poco a poco. Los intelectuales de estos cuatro siglos no se distinguen por su labor creadora, sino simplemente por su tarea recopiladora del material disperso. Todo este material se irá reuniendo en libros de forma enciclopédica, como repertorios del saber y de la cultura greco-latina.

Una figura capital de este tiempo fue un español:

Isidoro de Sevilla (570-646)

Aparte de obras secundarias sobre teología e historia, compuso 20 libros de sus *Etimologías*, verdadera enciclopedia de su tiempo que abarca todos los conocimientos religiosos, históricos, científicos, médicos, técnicos que pudo compilar. La aportación de esta gran personalidad de la España visigoda al fondo común del saber medieval es de las más considerables de su época. Isidoro de Sevilla es el gran representante de la cultura visigoda en el siglo VII y uno de los canales más importantes de la transmisión del saber clásico a la Edad Media. Reunió una copiosa biblioteca y organizó en Sevilla una escuela para formación del clero. Su saber abarcó toda la ciencia de su tiempo. Sus *Etimologías*, así como sus *Sententiae*, o *De Summo bono*, fueron una fuente indispensable de consulta en toda la Edad Media. En ellas se inspiraron Beda, Alcuino, Rabano Mauro.

Etimologías: Escritas por San Isidoro de Sevilla entre los años 627 y 636, esta obra monumental se titula originalmente *Etymologiae o Originum sive etymologiarum libri viginti*. Consta de 20 libros que abarcan temas como gramática, retórica, medicina, derecho, religión, matemáticas, historia, geografía, arquitectura y más. Su objetivo era sistematizar todo el saber disponible en su época, combinando fuentes grecorromanas con la doctrina cristiana.

Fue la obra enciclopédica más influyente de la Edad Media, utilizada como manual de referencia en monasterios, escuelas y cortes. Su difusión fue tan amplia que se copiaron cientos de manuscritos, y su influencia perduró hasta el Renacimiento. Isidoro fue declarado Doctor de la Iglesia y su obra considerada una "memoria de la humanidad" por su intento de conservar el saber antiguo.

Una preocupación típica de Isidoro de Sevilla, que transmitirá a la Edad Media, es la de penetrar en el sentido de las palabras, que son símbolos de las cosas. El que conoce el nombre de una cosa, en cierto modo conoce también su esencia. No se trata de un procedimiento etimológico en el sentido filológico, sino simplemente de penetrar en el sentido de las palabras, sirviéndose de un método interpretativo más o menos arbitrario, en que juegan papel principal las asonancias: *Ni enim nomen scieris, cognitio rerum perit*.

Las etimologías isidorianas carecen de valor filológico. Pero "verdaderas o falsas, frecuentemente ingeniosas y a veces ridículas, se transmiten de generación en generación hasta el fin de la Edad Media" (E. Gilson).

Isidoro de Sevilla puede considerarse como el último Padre de la Iglesia y primer filosofo propiamente *medieval*. Es al máximo discípulo de la antigüedad y el máximo maestro del medioevo, como ha escrito algún autor. Junto con Boecio, Agustín de Hipona y Gregorio Magno será una de las autoridades más respetadas de la Edad Media.

LOS MONJES Y LA TRANSMISIÓN DE LA CULTURA ROMANA

La Iglesia fue la conservadora del legado romano. Tras la caída del Imperio romano de occidente, la Iglesia fue la única fuerza capaz de mantener la idea de unidad del mundo europeo. A pesar de que los pueblos invasores eran paganos, el elemento religioso no actuó como elemento separador entre los pueblos invasores y los romanos.

Algunos, como los vándalos, los burgundios, los visigodos y los ostrogodos se habían convertido al arrianismo, herejía que consideraba a Jesús como un ser mortal y no divino. Bajo la influencia de la Iglesia, paulatinamente todos los reinos se fueron convirtiendo al catolicismo. Su conversión evitó el enfrentamiento cultural entre romanos y pueblos invasores.

Los visigodos en España se convirtieron del arrianismo al catolicismo bajo el reinado de Recaredo, a fines del siglo VI. Esta conversión posibilitó la unidad religiosa de España. Los francos se convirtieron del paganismo al catolicismo bajo el reinado de Clodoveo, a fines del siglo V. La conversión al catolicismo de los nuevos reinos consolidó la importancia de la Iglesia.

El monacato y la fundación de conventos en la Edad Media fueron elementos clave en la vida religiosa y social de Europa, y sentaron las bases del cristianismo institucional y de la organización social medieval.

El monacato cristiano nació como una reacción espiritual al mundo laico y materialista, inspirándose en figuras como San Pablo el Ermitaño y San Antonio Abad. Los monasterios surgieron cuando, alrededor de la celda de un anacoreta, otros buscadores espirituales se agrupaban atraídos por su fama y ejemplo de santidad, desarrollando así comunidades monásticas.

San Benito de Nursia, en el siglo VI, redactó la "Regla benedictina", adoptada por numerosas órdenes y que definió la estructura conventual: oración comunitaria, trabajo manual y vida austera.

Los conventos y monasterios se fundaban principalmente por reyes, nobles y obispos. Su motivación incluía la obtención de beneficios espirituales, la reserva de enterramiento y el reforzamiento de poder político, así como la protección y promoción de princesas viudas, solteras o bastardas. El patrocinio de estos centros permitía a la nobleza y a la iglesia asegurar rentas, influencia y el control de territorios.

La fundación de conventos también buscaba facilitar el destino monástico de hijos segundones de las familias nobiliarias, evitando disputas hereditarias y manteniendo patrimonios indivisos mediante la institución del mayorazgo.

Los monasterios se convirtieron en centros de poder, aprendizaje y estabilidad. Además de orar y trabajar, ejercían influencia fundamental en la evangelización, fundaban hospitales y albergues y servían como bases para la expansión cristiana en regiones paganas. Las reglas monásticas y las donaciones de los benefactores aseguraban su supervivencia y sostenían una estrecha relación entre clero y nobleza hasta la Edad Moderna. El monacato medieval fue, por tanto, motor espiritual, político y cultural de Europa, favoreciendo la fundación de miles de conventos y monasterios.

Los monjes se preocuparon por coleccionar bibliotecas, que consideraban como la mejor joya y adorno que daba prestigio a sus monasterios, que eran a la vez centros de oración y estudio, templos y escuelas, granja y biblioteca, centros agrícolas y silenciosas oficinas donde se recopilaban manuscritos y se cultivaban la pintura, la arquitectura, la música y las artes industriales. Nota curiosa es la difusión de la cultura literaria en los monasterios de mujeres, que alternaban los libros con el huso y la rueca.

La vida monástica comienza a difundirse después del edicto de Milán, decreto promulgado en el año 313 que marcó un punto de inflexión en la historia del cristianismo: garantizó la libertad religiosa en el Imperio romano y puso fin a las persecuciones contra los cristianos. Fue emitido por los emperadores Constantino I (Occidente) y Licinio (Oriente), tras reunirse en la ciudad de Milán. Supuso el fin de las persecuciones iniciadas por emperadores como Nerón, Decio y Diocleciano. Permitió el crecimiento institucional de la Iglesia cristiana, que pronto adquiriría poder político y económico. Fue el primer paso hacia la cristianización del Imperio romano, que culminaría con el Edicto de Tesalónica en 380, cuando el cristianismo se convirtió en religión oficial.

El monacato cristiano tiene precedentes en la asociación pitagórica y en los esenios y terapeutas que describe Filón de Alejandría, pero tiene su fuente no en la filosofía sino en el Evangelio. Cristo es el ideal y modelo que los monjes tratan de imitar. A la organización de la vida cenobítica se llegó a través del anacoretismo (del griego ἀναχωρητής – anachōrētēs: 'el que se retira'), una forma de vida religiosa caracterizada por el retiro voluntario del mundo para vivir en soledad, oración y penitencia. Surgió en el cristianismo primitivo y se desarrolló especialmente en los siglos III y IV.

A finales del siglo III y principios del IV se aprecia una fuerte tendencia a separarse de la comunidad y buscar refugio en lugares apartados, lejos del estruendo y los peligros de las grandes ciudades. Quizá los motivos inmediatos fueran alejarse del peligro de las persecuciones a los cristianos. En el siglo IV, la región egipcia de Tebas se puebla de multitud de solitarios eremitas (ἐρημίτης – erēmítēs: de ἐρῆμος – erēmos): 'solitario', 'deshabitado', 'desierto').

A la dispersión anacorética sustituyó la vida en monasterios con sujeción a un reglamento minucioso. A San Basilio (329-379) se debe la organización del cenobitismo oriental, aunque sus *Reglas* no tienen el carácter de lo que será más tarde el monacato en Occidente. El ideal monástico se difundió por Occidente con rapidez. San Jerónimo puede ser considerado como el primer monje de Occidente.

El gran padre del monaquismo occidental fue San Benito. Hacia 495 se retiró a una cueva del monto Subiaco, a 50 millas al oeste de Roma. Pronto se vio rodeado de discípulos con los que organizó una docena de monasterios. Se retiró a Monte Casino, cerca de Nápoles, donde escribió su *Regula monachorum*, obra maestra de la prudencia romana, inspirada por el espíritu cristiano. Con aquella fundación, San Benito ponía las bases de uno de los elementos más importantes de la nueve civilización europea. Su objetivo fue crear un tipo de monasterio en el cual, prescindiendo del rigorismo y el individualismo de los monjes antiguos, se guardara preferentemente la vida en común bajo la obediencia de un prelado. San Benito

impuso a sus monjes un trabajo manual moderado, alternando con la oración y la lectura: *Ora et labora*.

La Orden benedictina se convirtió en la gran depositaria del saber y en un magnífico foco de irradiación cultural a lo largo de toda la Edad Media, hasta el advenimiento de las órdenes mendicantes. La función del monasterio fue a la vez religiosa, literaria y colonizadora. Cada monasterio tenía su biblioteca y su "scriptorium" o cámara de copistas, donde los mones se dedicaban al duro trabajo de reproduje textos latinos antiguos. Los monasterios se constituyeron en puertos donde se salvaron del naufragio los restos de las letras romanas.

San Gregorio Magno (540-604)

San Gregorio Magno fue Papa de la Iglesia Católica entre 590 y 604, y es considerado uno de los cuatro grandes Padres latinos de la Iglesia. Pertenecía a la noble familia romana de los Anicii, profundamente cristiana. Fue prefecto de Roma antes de retirarse a la vida monástica. Vendió sus bienes y los distribuyó en obras de caridad. Transformó su palacio familiar en el monasterio de San Andrés en el monte Celio, siguiendo la Regla de San Benito.

Elegido Papa en 590, sucediendo a Pelagio II, reforzó la autoridad del papado y sentó las bases del poder temporal de la Iglesia en Roma. Reformó la liturgia romana y promovió el canto sacro que luego se conocería como canto gregoriano: música litúrgica cristiana que se caracteriza por su estilo monofónico, su ritmo libre y su profunda espiritualidad. Es considerado uno de los pilares del patrimonio musical occidental. Se canta a capella, sin acompañamiento instrumental, y en latín. Se basa en tradiciones musicales anteriores, como el canto romano antiguo, el galicano y el mozárabe.

Beda el Venerable (673-735)

Beda el Venerable, hoy San Beda), fue un monje, historiador y erudito anglosajón cuya obra marcó profundamente la cultura medieval europea. Es considerado el padre de la historia inglesa y uno de los intelectuales más influyentes de la Alta Edad Media. Vivió un siglo después de Isidoro de Sevilla. A los siete años fue entregado al monasterio de Wearmouth-Jarrow, donde pasó toda su vida dedicado al estudio, la enseñanza y la escritura.

Su obra más importante, con la que se inicia la historia inglesa, es *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (Historia de la Iglesia y del pueblo inglés). Fue un polímata ('que sabe mucho'): escribió sobre gramática, astronomía, cronología, teología y música. Popularizó el uso del sistema de datación "Anno Domini" (A.D.), que aún usamos hoy. Compuso comentarios bíblicos, himnos y tratados científicos, como *De temporum ratione*, sobre el cálculo del tiempo y el calendario. Fue sin disputa el mayor sabio de su tiempo. Tiene en Inglaterra una función semejante a la de Casiodoro en Italia, San Gregorio de Tours en Galia y San Isidoro de Sevilla en España, al cual extracta abundantemente. No escribió una enciclopedia completa, pero tiene monografías sobre casi todas las artes liberales.

A pesar de la invasión de los bárbaros, el curso cultural no se interrumpe por completo. De la cultura del Bajo Imperio, trasplantada a España (San Martín de

Braga, San Isidoro) y a los monasterios celtas y anglosajones, brotará el renacimiento carolingio. La base fundamental de la especulación en este periodo es la Sagrada Escritura y los Santos Padres. La filosofía está ausente casi por completo. Sin embargo, estos notables esfuerzos de conservación de la herencia romana serán la preparación para tiempos más fecundos.

ELEMENTOS QUE ENTRAN EN LA FORMACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA

En toda la época de transición hasta el renacimiento carolingio (siglo VIII y principios del IX) el saber antiguo de los escritores paganos y el de los Padres de la Iglesia se conserva sin rigor intelectual, desordenadamente y sin distinción de disciplinas, menos todavía en un cuerpo de doctrinas sistemático y congruente. Es solo una etapa de acumulación, que prepara la ingente labor especulativa de los siglos posteriores.

La palabra *escolástica* viene de *schola*, un saber cultivado en las *escuelas*, bajo la dirección de un profesor (*scholasticus*). Pero esta simple etimología no nos dice mucho acerca de su sentido real. El término "escolástica" está tomado del latín tardío "scholastĭcus" ('erudito', 'escolar'), y este del griego σχολαστικός (scholastikós – de σχολή – scholḗ – 'ocio', 'tiempo libre' dedicado al estudio o el aprendizaje). Implica el concepto de que el estudio pertenecía exclusivamente a los que, libres de ocupaciones o preocupaciones materiales, podían dedicar sus ratos de vagar al cultivo de las ciencias. Quintiliano aplica el nombre de escolástico al *rhetor*, o profesor de elocuencia.

En la época de Carlomagno, el cargo de *scholasticus*, o maestro, fue una dignificad, con insignias y privilegios. Era el encargado de la enseñanza en las escuelas monásticas o episcopales. Más tarde el mismo término se empleó para designar la materia y el modo de la enseñanza. Se aplicó para caracterizar una teología y una filosofía que se denominaron *escolásticas*, por contraposición a otras enseñanzas con procedimientos distintos. La teología escolástica sería aquella que para interpretar la Sagrada Escritura utiliza un método técnico, científico, aplicando a los textos sagrados las aportaciones de las ciencias humanas, como la gramática, la dialéctica y la filosofía, no sujetándose a un simple comentario literal o simbólico, sino encuadrando la doctrina en esquemas racionales más amplios. Sería una doctrina enseñada en escuelas, con cursos regulares, por maestros dedicados a ese menester.

Pero la "Escolástica" no constituye un todo homogéneo ni indiferenciado. Dentro de ella se dan tendencias tan distintas como las que representan San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Pero como doctrina enseñada *en las escuelas*, con un método en que entran combinadas la fe y la razón, caracteriza muy bien la teología, tal como se desarrolla a partir del siglo IX, y como contrapuesta a otros procedimientos de exposición de la doctrina revelada practicados hasta entonces.

El término *escolástica* no define a la filosofía tan exactamente como a la teología. La filosofía propiamente tal no existe en Occidente hasta después de la recuperación de las obras de Aristóteles a través de los árabes a finales del siglo XII. Hasta finales del siglo XIII no se aprecia la tendencia a transformar las facultades de artes en facultades propiamente filosóficas. Lo que hasta entonces existe de filosofía se reduce a la dialéctica y a algunos restos de artes liberales. La filosofía no se estudia por sí misma, sino por su función subsidiaria y como auxiliar de la teología: *Philosophia est*

ancilla theologiae (la filosofía es la sirvienta de la teología). Refleja la idea de que la filosofía, aunque valiosa, debe estar al servicio de la teología, que se considera la ciencia suprema por tratar directamente de Dios y de la revelación divina. En este marco, la filosofía ayuda a explicar, defender y sistematizar las verdades reveladas por la fe.

En la escolástica medieval suelen distinguirse cuatro etapas:

1. Etapa de *formación*: escolástica temprana o incipiente (siglos IX-XI). Esta sería una etapa *gramatical*, en que la Sagrada Escritura se explicaría simplemente con ayuda de la gramática: *lectio*.
2. Etapa de *desarrollo* (siglo XII). Esta sería una etapa *dialéctica*, en la que la dialéctica aristotélica se aplica a la explicación de la Sagrada Escritura: *quaestio, disputatio*.
3. Etapa de *apogeo* (siglo XIII). La tercera etapa habría sido *filosófica*, utilizando para la explicación del dogma cristiano la obra completa de Aristóteles: *Física, De anima, Metafísica*, etc.
4. Etapa de *decadencia* (siglo XIV-XV).

Estas cuatro etapas corresponden más bien al desarrollo de la teología, pues en las dos primeras está casi ausente la filosofía. Del simple comentario (*lectio*) se para a la *quaestio* y a la *disputatio*, dando cada vez mayor cabida a la dialéctica. Al final se llega a la recia arquitectura mental de las *Sumas*, en las que la razón y la autoridad están equilibradas en armónica combinación.

En las primeras etapas, hasta muy entrado el siglo XIII, la influencia de Aristóteles se reduce a la dialéctica (*Logica vetus et nova*), prevaleciendo con muchos elementos de procedencia platónica, recogidos a través de la tradición de la patrística. Ni siquiera en el siglo XIII, siglo de apogeo de la escolástica, el influjo de Aristóteles logra una hegemonía absoluta, ni siquiera en la rama tomista. Al lado del aristotelismo, nunca puro, perduran numerosos elementos platónicos que contrapesan su influencia.

Pero mucho antes de la formación de la escolástica, el pensamiento cristiano ya había asimilado numerosos elementos de la filosofía griega. No solo fueron elementos gramaticales y dialécticos lo que los primeros escolásticos encontraron ya incorporado a la interpretación de la Sagrada Escritura, y que heredan de la patrística. Tanto los padres griegos como los latinos habían utilizado ya numerosos nociones físicas, biológicas y psicológicas de la filosofía griega: sustancia, accidente, relaciones, naturaleza del alma, etc.

«En Oriente, a pesar de haber conservado las obras de Aristóteles, su influjo fue apenas apreciable, excepto en lógica. Careciendo de escuela propia, fueron comentadas por los neoplatónicos de Alejandría, Atenas y Constantinopla. No obstante, fueron muy estimadas en Antioquía. De aquí pasarán a las escuelas siríacas de Edesa, Nísibis y Resaína, de donde procederá el movimiento de traducciones al siríaco y al árabe, a través del cual, dando un largo rodeo, retornarán a Occidente.

Platón tardó en ser recuperado mucho más que Aristóteles. Por una paradoja, las escuelas neoplatónicas, que comentaron abundantemente a Aristóteles, apenas nos han dejado comentarios a Platón. Sus obras fueron casi totalmente desconocidas en

Occidente hasta el Renacimiento. No obstante, el influjo difuso del platonismo es sumamente profundo, y su línea puede seguirse claramente a lo largo de toda la Edad Media.

Como ha escrito E. Gilson: "Plus on étude le mayen âge, plus on y remarque le polymorphisme de l'influence platonique. Platon lui-même n'est nulle parte, mais le platonisme est partout" (Cuanto más se estudia la Edad Media, más se percibe el carácter polimorfo de la influencia platónica. Platón mismo no está en ninguna parte, pero el platonismo está en todas partes).

El platonismo tiene varios canales importantísimos de transmisión a lo largo de la Edad Media: Calcidio, San Agustín, Boecio y el Pseudo-Dionisio. La Alta Edad Media solamente poseía de Platón el *Fedón* y un fragmento del *Timeo*. Este influye, tardía, pero intensamente, en la "física" y en la ontología de la escuela de Chartres. San Agustín ejerce una influencia profunda, especialmente en San Anselmo. Boecio goza del mayor aprecio en el siglo XII en la escuela de Chartres. Fuentes de primera importancia son también el Pseudo-Dionisio y Máximo Confesor, que penetran en el siglo IX a través de Juan Escoto Eriúgena.

Una nota característica de la especulación medieval es que consiste en una ciencia de libros. Ante todo, la Sagrada Escritura y después los autores profanos, conforme se van recuperando. El cristianismo es una religión basada esencialmente en la revelación divina, contenida en la Sagrada Escritura y en la tradición. La Sagrada Escritura es un texto escrito en que se contienen los artículos objeto de la fe. De aquí que durante muchos siglos la labor básica de la especulación consistiera fundamentalmente en la lectura y penetración del sentido de ese texto.

Más que el estudio de la naturaleza y la realidad de las cosas exteriores, lo que sobre todo interesaba a los cristianos medievales era llegar al *intellectus fidei*: lograr el mayor grado de compenetración en el conocimiento de la revelación divina, contenida en el texto sagrado. Por eso, en la Edad Media occidental, más que de un desarrollo de la filosofía, podemos hablar de la formación de una teología cristiana. Y en esta, durante muchos siglos, la labor consistió más bien en un comentario, más o menos literal, reforzado con los recursos de la alegoría.

Pero era natural que, conforme se iba recuperando la cultura de la antigüedad, fueran aplicándose e incorporándose medios técnicos (gramática, retórica, dialéctica) como auxiliares para la interpretación del texto sagrado. Esta labor la vemos realizada ya en la época patrística, pero es sobre todo típica de la Edad Media, a partir del renacimiento carolingio, no sin tener que vencer en caso las correspondientes resistencias.

Primero se tratará de la incorporación de las artes liberales, especialmente la gramática y la dialéctica (siglos IX-XI). Más tarde, con la recuperación de la filosofía completa de Aristóteles, el problema adquirirá un grado mayor de agudeza, al intentar la ordenación sistemática del contenido de la fe, de donde brotará la teología racional, en el sentido en que la realizará Santo Tomás de Aquino.

Esto nos hace ver el porqué de la preponderancia de la gramática y de la retórica a partir del renacimiento carolingio, y después de la dialéctica en el siglo XI. En cambio, apenas se desarrollan la física ni las matemáticas, ya que no interesaban de manera directa y especial para la interpretación del texto de la Sagrada Escritura.

Los medievales trabajan principalmente sobre libros. Ante todo, el libro de la Sagrada Escritura, y después sobre los de los Santos Padres y los de los filósofos, conforme se fueron recuperando. En realidad, la labor científica, durante muchos siglos, apenas rebasó los límites de la exégesis y del comentario.» [Guillermo Fraile: *Historia de la filosofía*. Madrid: BAC, 1966, vol. II, p. 275-277]

Puede finarse el despliegue del espíritu de la escolástica según dos factores esenciales que se suman y completan: las *auctoritas* y la *ratio*, la tradición y el saber racional que la penetra. La autoridad es el primer resorte del método escolástico. Estas autoridades eran sentencias o dichos de la Sagrada Escritura, de los Padres de la Iglesia o de los concilios. Parecidamente en el campo de la filosofía: ante todo las palabras de Aristóteles, el "filósofo", o de Averroes, el "commentator" de Aristóteles por antonomasia. Pero estas autoridades reconocidas no siempre concordaban entre sí. San Agustín decía lo contrario de Aristóteles. De ahí el segundo resorte o factor del método escolástico, el pensamiento racional que con análisis conceptuales desentraña el sentido de las doctrinas recibidas y precisa con exactitud su valor. Dado el caso, se pueden conciliar entre sí. Si bien es cierto que la escolástica ha tergiversado muchas veces el sentido de las autoridades aducidas, queda siempre el hecho de que nos ha conservado las opiniones de los antiguos.

SIGLOS VIII-IX – EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

La filosofía medieval comienza propiamente en el siglo IX. El pensamiento anterior era simplemente una labor de acumulación y conservación de la cultura clásica y de la especulación patrística, sin originalidad ni grandes posibilidades propias. A lo que hay que añadir la falta de una organización suficiente del estudio filosófico, que solo va a aparecer en las *escuelas* de comienzos del siglo IX, en torno a la corte del emperador Carlomagno, que inicia lo que se llama renacimiento carolingio.

Las bases históricas de la escolástica hay que ponerlas en la obra del emperador Carlomagno. Con él comienza no solo un nuevo período político, sino también una nueva vida cultural: el renacimiento carolingio entre los siglos VIII y IX.

En las escuelas que surgieron en su imperio actúan una serie de figuras que abren nuevos derroteros. El monje inglés *Alcuino* viene en 781 a la escuela palatina de Aquisgrán. En la escuela monacal de Fulda enseña *Rabano Mauro*, que muere en 856. *Pascasio Radberto* (860) y *Ratramno* hacen célebre la abadía de Corbie. No son grandes realizaciones en el terreno de la filosofía, pero sí apunta ya una nueva primavera que dará más tarde sus frutos.

Desde el siglo IX aparecen, como consecuencia del renacimiento carolingio, las *escuelas*. El saber cultivado en ellas se va a llamar la *Escolástica*. Este saber, a diferencia de las siete artes liberales: *Trivium* y *Quadrivium*, es principalmente teológico y filosófico.

Desde la caída del Imperio de Roma no existía de hecho en el Occidente de Europa ninguna autoridad imperial, por más que oficialmente el emperador de Bizancio seguía considerándose como el dueño de ambos imperios. Justiniano, emperador del Imperio bizantino que gobernó entre los años 527 y 565, recuperó partes de África del Norte de los vándalos (533–534) e Italia de los ostrogodos (535–554), intentando

restaurar el antiguo Imperio romano, pero sus conquistas fueron efímeras. Su reinado marcó el tránsito entre la Antigüedad clásica y la Edad Media.

Tras la caída del Imperio romano de Occidente en el siglo V, el Papa comenzó a asumir funciones políticas en Roma y sus alrededores, especialmente ante la ausencia de una autoridad imperial fuerte. Pipino el Breve, rey de los francos (gobernó entre 751 y 768), derrotó a los lombardos y entregó al Papa Esteban II los territorios conquistados, incluyendo Rávena y otras ciudades del Exarcado.

Pipino el Breve, primer monarca de la dinastía carolingia, estableció una alianza histórica con el Papado que dio origen a los Estados Pontificios como entidad política independiente. Durante los siglos siguientes, los Papas actuaron como monarcas: administraban justicia, recaudaban impuestos y mantenían ejércitos.

Carlomagno (742-748), hijo del rey Pipino el Breve, heredó el reino franco tras la muerte de su padre en 768. Durante su reinado, Carlomagno expandió dramáticamente las fronteras del reino franco. El 25 de diciembre del año 800, el papa León III lo coronó emperador en Roma. Esta coronación marcó el resurgimiento del título imperial en Europa Occidental, que había permanecido vacante desde la caída del Imperio Romano de Occidente en 476.

El acto se realizó aprovechando la crisis en el Imperio Bizantino, donde gobernaba la emperatriz Irene de Atenas. Aunque este acto no creó oficialmente el Sacro Imperio, sentó las bases ideológicas y políticas para su formación. El Sacro Imperio Romano Germánico se originó con la coronación de Carlomagno como emperador en el año 800, pero fue formalmente establecido en 962 por Otón I.

Carlomagno continuó la política de su padre Pipino el Breve de alianza y defensa del Papado. En el caso de Carlomagno, a las razones políticas para ello se agregaba su auténtico convencimiento sobre las bondades de un Imperio cristiano en el cual el emperador y el papa colaboraban mutuamente.

Carlomagno consiguió unir la mayor parte de Europa Occidental y Central y fue el primer emperador reconocido en gobernar Europa Occidental tras la caída del Imperio romano de Occidente, aproximadamente tres siglos antes. El Estado franco expandido que fundó Carlomagno fue el Imperio carolingio, considerado la primera fase de la historia del Sacro Imperio Romano Germánico.

Por medio de sus conquistas en el extranjero y sus reformas internas, Carlomagno sentó las bases de lo que sería Europa Occidental en la Edad Media. Hoy día, Carlomagno es considerado no solo como el fundador de las monarquías francesa y alemana, que le nombran como Carlos I, sino también como «el padre de Europa».

En una época caracterizada por el alto grado de violencia y de anarquía que presidía la vida social, el Imperio carolingio fue un gran esfuerzo de organización político-administrativa. La dinastía Carolingia siguió al frente del Imperio hasta comienzos del siglo X, y en el Trono de Francia, hasta el 987.

Carlomagno promovió la educación y la cultura como herramientas de unificación. Su corte en Aquisgrán se convirtió en un centro intelectual, con figuras como Alcuino de York, quien lideró reformas educativas y religiosas.

El Renacimiento Carolingio fue un resurgimiento cultural en Europa occidental durante los siglos VIII y IX, impulsado por Carlomagno y su corte. Este movimiento,

considerado el primero de los tres renacimientos medievales, se desarrolló principalmente bajo el reinado de Carlomagno (742-814) y su hijo Luis el Piadoso. Su propósito era restaurar la cultura clásica y fortalecer la educación, la religión y la administración en el Imperio Carolingio.

Europa atravesaba una etapa de decadencia cultural tras la caída del Imperio Romano de Occidente. Carlomagno buscó consolidar su imperio mediante la promoción del conocimiento y la unidad religiosa. Se inspiró en el modelo del Imperio Romano cristiano del siglo IV.

Por fortuna, no había perecido por completo la afición a las letras heredadas de la antigüedad. El desarrollo cultural de la España visigoda y de los monasterios de Irlanda e Inglaterra va a germinar en el continente en un brote pujante, en el llamado renacimiento carolingio.

Se fundaron escuelas monásticas y catedralicias. Se promovió el uso del latín medieval como lengua común y se desarrolló la minúscula carolingia, una forma de escritura más legible y uniforme. Se estandarizaron los ritos religiosos y se revisaron los textos sagrados. Se construyeron iglesias y palacios con influencias romanas. La arquitectura carolingia sentó las bases del estilo románico posterior. Se recopilaron y copiaron manuscritos clásicos, preservando obras que de otro modo se habrían perdido. Impulsor del renacimiento, promovió la cultura como herramienta de cohesión imperial.

Aunque limitado a la élite cortesana y eclesiástica, el Renacimiento Carolingio tuvo un impacto duradero en la educación europea. Sentó las bases para futuros renacimientos culturales, como el Otónida y el del siglo XII.

Gran parte del éxito de Carlomagno como militar y administrador puede atribuirse a su admiración por el aprendizaje. A causa del renacimiento de la enseñanza, la literatura, el arte y la arquitectura que los caracteriza, ciertos historiadores se refieren a su reinado y a su época bajo el nombre de renacimiento carolingio. Carlomagno entró en contacto con la cultura y la educación presente en otros países, especialmente en la España visigoda, la Inglaterra anglosajona y la Italia lombarda, merced a sus conquistas.

Durante su reinado se multiplicaron las escuelas monásticas y scriptorias existentes en Francia. Los escolares carolingios copiaron y preservaron muchas de las obras clásicas latinas que habían sobrevivido. De hecho, los primeros manuscritos disponibles en los textos antiguos tienen su origen en esta época: casi todos los textos que sobrevivieron hasta su reinado sobreviven hoy en día.

Muchos hombres que trabajaban para el emperador indican la existencia del carácter paneuropeo que tenía la influencia carolingia: Alcuino, un anglosajón de York; Teodulfo, un visigodo de Septimania; Pablo el diácono, lombardo; Pedro de Pisa y Paulino de Aquilea, italianos; y Angilberto, Angilramm, Eginardo y Waldo de Reichenau, francos.

Carlomagno mostró un serio interés en las becas y en la promoción de las artes liberales en la corte. Ordenó que todos sus descendientes fueran bien educados. Él mismo estudió gramática con Pablo el diácono; retórica, dicción y astronomía con Alcuino, y aritmética con Eginardo. Este último menciona el único fracaso académico de Carlomagno: el no saber escribir. Trató de aprender en su vejez practicando

durante su tiempo libre en su cama la formación de las letras en libros y tablas de cera que escondía bajo la almohada, «sus esfuerzos llegaron demasiado tarde y dieron poco fruto».

Durante el reinado de Carlomagno, la letra romana mayúscula y su modalidad cursiva, que había dado lugar a diversas letras minúsculas, se combinaron con determinados tipos de letra empleados en los monasterios ingleses e irlandeses. La minúscula carolingia fue creada a partir de esta combinación durante el reinado del emperador homónimo. Es probable que participara en su concepción Alcuino de York, hombre que trabajaba en la escuela de palacio y en el scriptorium de Aquisgrán.

El renacimiento carolingio fue esencialmente gramatical y literario. Pero en este campo tiene méritos indiscutibles. A él se debió el haber detenido la corrupción del latín, con retorno a los autores clásicos. Se recuperaron códices antiguos, se reprodujeron sus copias y se extractaron en florilegios. Pero su fruto más eficaz y de mayor trascendencia fue la organización de las escuelas.

Escuela palatina

Ya antes de las capitulares de Carlomagno existían escuelas en los monasterios benedictinos, aunque después se multiplicaron y adquirieron mayor esplendor. La enseñanza comprendía el ciclo de artes liberales, canto y liturgia para las funciones eclesiásticas, lectura de la Biblia y Santos Padres y algún estudio de autores profanos. Pero su finalidad era ante todo eclesiástica y espiritual.

Durante el siglo VIII y principios del IX, Carlomagno impulsó un renacimiento cultural en Europa Occidental, conocido como el Renacimiento Carolingio. En este contexto, creó la Escuela Palatina (*Schola Palatina*) en su corte de Aquisgrán, con el objetivo de revitalizar el saber clásico y cristiano para fortalecer su imperio. La Escuela Palatina clave en el Renacimiento Carolingio.

La Escuela Palatina no solo fue un centro de formación para la élite del imperio, sino también un símbolo del esfuerzo por unir fe, cultura y poder en la Europa medieval. La Escuela Palatina inspiró la creación de escuelas monásticas y catedralicias en todo el imperio.

Los primeros maestros que logró atraer Carlomagno fueron irlandeses. El más destacado de los educadores y el más influyente fue Alcuino de York, un erudito anglosajón que Carlomagno reclutó en 781 durante un viaje a Italia.

Alcuino (730-804)

El alma del movimiento cultural carolingio y su figura más notable es el anglosajón Alcuino, consejero de Carlomagno y arquitecto de la reforma educativa del Imperio franco. Nació en York, Reino de Northumbria (actual Inglaterra) y se formó en la escuela catedralicia de York, bajo la tutela del arzobispo Egberto y el maestro Aelbert.

En la Escuela Palatina en la corte de Carlomagno, enseñó gramática, retórica, dialéctica y teología. Promovió la creación de escuelas monásticas y catedralicias, estructurando el currículo en torno al *trivium* y *quadrivium*, conforme al plan de Boecio y Casiodoro, tal como enseñaba la escuela de York. Admiraba profundamente la cultura clásica. Cita a Cicerón, Lucano, Ovidio, Plinio, etc. Pero su poeta predilecto era Virgilio, al que trata de imitar.

Alcuino tiene un concepto jerárquico del saber. Las artes liberales son las siete columnas que sostienen el edificio de la sabiduría. Las artes liberales comprenden toda la filosofía y tienen dos grados: *Trivio* (gramática, retórica y dialéctica) y *Cuadrivio* (aritmética, geometría, música y astronomía). Pero estas disciplinas se ordenan a la teología: el estudio de la Sagrada Escritura, interpretada a la luz de los Santos Padres.

Produjo tratados teológicos, poemas, cartas y textos pedagógicos. También influyó en la liturgia y la filosofía medieval. Como pensador carece de originalidad, pero se distinguió por su laboriosidad y sus magníficas dotes de organizador. Es calificado como el verdadero autor del renacimiento filosófico en Francia y Alemania.

Alcuino realizó en la corte de Carlomagno una labor estable y eficaz. A él se debe haberse hecho realidad los proyectos del emperador Carlomagno, del que fue el gran colaborador, si ya no el inspirador. Ejerció funciones equivalentes a ministro de educación.

Rabano Mauro (784-856)

El impulso cultural carolingio continúa en los reinados de sus hijos Ludovico Pío y Carlos el Calvo. Dos discípulos de Alcuino transmiten sus enseñanzas a Alemania: Wadilcoz en la abadía de Reichenau y Rabano Mauro en la abadía de Fulda. Rabano Mauro fue uno de los intelectuales más influyentes del Renacimiento Carolingio, destacado por su labor como monje, teólogo, poeta y educador en la Europa del siglo IX.

Rabano Mauro, monje benedictino en Fulda, estudió en Tours bajo la tutela de Alcuino de York, quien le dio el sobrenombre "Mauro" en honor al discípulo de San Benito. Rabano Mauro fue apodado *Praeceptor Germaniae* ("Maestro de Alemania") por su papel en la educación y difusión del saber cristiano.

Obras:

De Universo, seu de rerum naturis et verborum proprietatitus et de mystica rerum significatione (Sobre el Universo, o sobre la naturaleza de las cosas, las propiedades de las palabras y el significado místico de las cosas): Enciclopedia en 22 libros que abarca desde temas teológicos hasta conocimientos naturales y humanos, inspirada en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. *De Institutione clericorum*: Manual para la formación del clero, fundamental para la organización eclesiástica carolingia. *Comentarios bíblicos*: Aunque no siempre originales, sus interpretaciones ayudaron a consolidar la exégesis medieval. Obras pedagógicas y gramaticales: Como *De Arte grammatica* y *Liber de computo*, que trataban temas de lenguaje y cálculo litúrgico.

El propósito de Rabano es formar a los clérigos y disponerlos para la inteligencia de la Sagrada Escritura, a la cual deben ordenarse todas las artes y ciencias. Su actitud ante las artes liberales y la filosofía está inspirada en San Agustín. Las admite, pero con reservas. Las artes y las ciencias de los antiguos no son bienes puros, sino mezclados con falsedades.

No obstante, puede aprovecharse lo bueno que hay en ellos a condición de depurarlo. Las artes liberales no han sido creadas, sino inventadas por los hombres. Admite las artes liberales por su utilidad para la ciencia sagrada y ordenadas a la inteligencia de la Sagrada Escritura. Menos favorable se muestra a la filosofía, exceptuando la de

los “platónicos”, “propter florem eloquentiae”. Por encima de la ciencia pagana está la sabiduría y la palabra de Dios.

Aunque carente de originalidad, Rabano es, como Alcuino, benemérito por su labor pedagógica. Formó un gran número de discípulos, que regentaron las escuelas más renombradas de su tiempo.

Éxodo de maestros irlandeses

A principios del siglo IX, Europa occidental vivió una oleada de incursiones vikingas que transformaron profundamente su paisaje político, religioso y cultural. A principios del siglo IX, los vikingos invadieron Irlanda, y los daneses Inglaterra, arrasando monasterios y obligando a los mones a dispersarse.

Los vikingos, principalmente noruegos, comenzaron a atacar la costa irlandesa hacia el año 795, con incursiones en monasterios como Iona y Lindisfarne. Fundaron asentamientos como Dublín (841), que se convirtió en un importante centro comercial y base militar. Los monasterios, ricos en oro y manuscritos, eran blancos frecuentes. Los monjes huyeron o se reubicaron en zonas más seguras, llevando consigo manuscritos y saberes.

Muchos pasaron el estrecho y buscaron refugio en Francia durante el reinado de Carlos el Calvo, rey de Francia Occidental (843–877) y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (875–877), nieto de Carlomagno y figura clave en la fragmentación del Imperio Carolingio. Se establecieron principalmente en Reims y Laón, donde abrieron escuelas. Se dedicaron a enseñar gramática, artes liberales y griego, dando origen a un florecimiento en los estudios.

Los daneses iniciaron ataques más sistemáticos a partir del 830, culminando en la formación del Danelaw, una región bajo control danés. Monasterios como Jarrow, Wearmouth y Canterbury fueron saqueados. La dispersión de monjes y eruditos contribuyó a la transmisión del conocimiento a otras regiones, como el continente europeo.

La destrucción de monasterios afectó gravemente la producción de manuscritos y la vida monástica. Sin embargo, también provocó una reorganización del cristianismo en las islas británicas, con nuevas formas de resistencia espiritual y política. Muchos monjes refugiados llevaron consigo textos sagrados, lo que ayudó a preservar parte del legado intelectual de la Alta Edad Media.

JUAN ESCOTO ERIÚGENA (810-877)

De las escuelas en torno a la corte del emperador Carlomagno, formadas con maestros de todos los países de Europa (franceses, ingleses e italianos) va a surgir, en el reinado de Carlos el Calvo, nieto de Carlomagno, el primer brote importante de la filosofía en la Edad Media, en torno a la figura del pensador inglés Juan Escoto Eríugena.

Juan Escoto Eriúgena (también conocido como Johannes Scotus Eriugena, que significa “Juan el escocés nacido en Irlanda”) fue uno de los pensadores más originales y audaces del siglo IX, considerado el principal filósofo cristiano de la Alta Edad Media y precursor del escolasticismo. Fue filósofo, teólogo, traductor y maestro de la corte carolingia. Dominaba el griego y el latín, algo excepcional en su época.

Pudo recibir las primeras nociones de griego en algún monasterio irlandés y completar su formación en París, donde por entonces había monjes de aquella lengua.

Poco o nada se sabe de su origen excepto que era irlandés, de lo que informa su nombre. Scotus era el nombre genérico usado en la Edad Media para referirse a los gaélicos en general (fueran irlandeses o escoceses) y Erígena o Eriúgena viene de Eriu que es como se autodenominaban en el Medioevo los nacionalistas irlandeses. No hay certeza sobre si fue monje de algún monasterio irlandés, o quizá clérigo. Prudencio de Troyes dice que no tuvo ninguna dignidad eclesiástica.

Se trasladó a Laón (Francia), donde existía una gran colonia irlandesa y ejerció de profesor, hacia el año 850. Carlos el Calvo lo elegirá para dirigir la Escuela palatina, y donde dejó influencia en Erico de Auxerre y su escuela monástica de Auxerre.

Participó en la controversia predestinacionista sostenida entre Godescalco de Orbais por una parte y los obispos Rabano Mauro, Hincmaro de Reims y Párdulo de Laón por otro. Estos últimos le solicitaron reunir material que apoyase su postura. De ahí surge "De praedestinatione liber" de 851, donde toma de San Agustín que el no-ser absoluto no existe y, por lo tanto, ni Dios ni el ser humano pueden pensarlo o conocerlo. Esta postura no convenció a ninguna de las dos partes y lo impugnaron, siendo condenado en los concilios de Valence (855) y Langres (859).

Hacia 858 entra en contacto con la patrística griega. La impresión que le produjo el *Corpus areopagiticum* fue tan profunda que marca una divisoria en su pensamiento. Las obras del Pseudo-Dionisio habían sido enviadas a Ludovico Pío por el emperador Miguel el Tartamudo. Hilduino había hecho una traducción muy imperfecta y casi ininteligible. Por encargo de Carlos el Calvo, Escoto hizo una versión nueva, que no agradó al papa Nicolás I. Tradujo los *Ambigua*, de Máximo Confesor, y el tratado *De hominis opificio* (Sobre la creación del hombre), una obra escrita por Gregorio de Nisa (Gregorius Nyssenus), un influyente teólogo y filósofo cristiano del siglo IV, uno de los tres Padres Capadocios, junto con Basilio el Grande (su hermano) y Gregorio Nacianceno. Así se constituye en el gran canal por donde penetra en Occidente una nueva corriente del neoplatonismo.

La influencia neoplatónica se revena en su gran obra *Peri physeos merismou* (Περὶ φύσεως μερισμοῦ, *id est, De divisione naturae* – Sobre la división de la naturaleza" o "Acerca del reparto de la naturaleza), compuesta entre 862-865, en cinco libros en forma de diálogo.

Explora la relación entre Dios, la creación y el ser. Divide la realidad en cuatro categorías:

- Lo que crea y no es creado (Dios).
- Lo que es creado y crea (las ideas divinas).
- Lo que es creado y no crea (el mundo sensible).
- Lo que no es creado ni crea (Dios como fin último).

Se dice que fundó la Universidad de París, que viajó a Oriente y que fue misionero y mártir en los pueblos eslavos. La versión más aceptada es la de Guillermo de Malmesbury, que en sus obras habla de su vuelta a Irlanda, de cómo es acogido por

el rey Alfredo el Grande en Wessex y de su posterior retiro a la Abadía de Malmesbury, donde es asesinado por sus alumnos con sus instrumentos de escribir.

Sus tesis, interpretadas como panteísmo a partir de su utilización de las gradaciones neoplatónicas, fueron condenadas en el Concilio de París de 1210. El papa Honorio III exigió, en 1225, que todas las copias de sus obras fueran llevadas a Roma para ser quemadas.

Escoto Eriúgena es un pensador de talla extraordinaria, caso verdaderamente asombroso en el siglo IX. Es un lógico implacable. Aunque encuadrado en el esquema neoplatónico, no es un mero compilador ni repetidor, sino que discurre por propia cuenta. Su amplitud sistemática era excesiva para la mentalidad de sus contemporáneos, que no llegaron a comprender su pensamiento, por lo que su influencia inmediata fue poco apreciable.

Escoto introdujo el misticismo oriental en Occidente. "La personalidad de Juan Escoto Eriúgena domina su época, y su obra presenta un carácter tan nuevo en la historia del pensamiento occidental, que merece retener la atención" (E. Gilson).

Escoto combina el pensamiento cristiano con el neoplatonismo de Plotino y Proclo, y las ideas de los Padres griegos como Gregorio de Nisa y Máximo el Confesor. Su pensamiento fue considerado herético en siglos posteriores, pero influyó en figuras como Tomás de Aquino, Meister Eckhart y los escolásticos. Dios está en todas las cosas, pero también las trasciende. Dios no puede ser comprendido por conceptos humanos; solo por negación de lo que no es. Defendió la libertad humana frente a interpretaciones rígidas de la predestinación.

La razón y la fe

Escoto Eriúgena fue pionero en afirmar que la razón y la fe no se contradicen, sino que se complementan. Algunos pasajes, en que parece someter la fe a la razón, no se deben entender referidos a la autoridad divina, sino a la humana. Más bien hay que ver en Eriúgena una reaparición momentánea del problema de las relaciones entre la razón y la fe, tal como lo habían experimentado ya los Padres griegos.

Eriúgena recibe el primer impacto de la patrística griega sobre Occidente, y precisamente a través de los representantes más característicos del neoplatonismo: Dionisio, Máximo Confesor y Gregorio de Nyssa. Con ello elabora una visión filosófica propia, un sistema fuertemente trabado y una convicción profunda del valor de la demostración racional. Pero al mismo tiempo es un creyente sincero, que admite plenamente la verdad revelada y la autoridad de los Padres de la Iglesia.

Más que plantear el problema de la conciliación entre la revelación y la filosofía, se fija en sus relaciones mutuas: Dios creó al hombre dotado de razón, con capacidad para conocerle. Pero el pecado original la debilitó y oscureció, haciéndole muy difícil elevarse al conocimiento de Dios. Dios, compadecido del hombre, quiso remediar la insuficiencia de su razón mediante la revelación: primero al pueblo judío y después plenamente por medio de Cristo. Por tanto, la revelación, que es la palabra de Dios, prevalece sobre la razón y la filosofía. Mas no por esto queda anulada la razón, sino que debe emplearse para penetrar en lo posible en las verdades admitidas por la fe. De esta manera, la fe y la razón se complementan mutuamente. No puede haber contradicción entre la fe y la razón, pues ambas proceden de una fuente común, que es Dios.

El neoplatonismo y el panteísmo

La filosofía de Eriúgena es un neoplatonismo. El ser está jerarquizado y el punto de gradación de cada ser señala una altura en su valor. Por encima de todo está Dios como increado y creador de todo (*natura creans nec creata*). Dios en su primera realidad. Es incognoscible, y solo cabe acerca de Él la teología negativa iniciada por el Pseudo-Dionisio: Dios es tan trascendente e inefable que no puede ser descrito con afirmaciones positivas. En lugar de decir "Dios es bueno", se diría "Dios no es malo", evitando atribuirle cualidades humanas.

Al contemplarse Dios a sí mismo salen de Él desde toda la eternidad, en pura intemporalidad, las ideas. En ellas se despliega Dios a sí mismo y crea con ello los principios del devenir: estas ideas son las verdaderas causas del ser de las cosas (*causae primordiales* o *prototypae*).

Este es el segundo estadio: el ser creado y creador (*natura creata creans*), esto es, Dios en cuanto contiene las causas primeras de los entes. Al conocer en sí estas causas, Dios se crea y se manifiesta en sus *teofanías*. El concepto de creación va unido al de tiempo, esto parece suscitar cierta dificultad. Quiere decir solo que las ideas, en cuanto pensadas por la mente divina, son en un cierto sentido, eternas como el mismo Dios. En la producción del mundo espacio-temporal (tercer estadio), son las ideas mismas las que le confieren el ser.

En este tercer estadio ya no hay virtud creadora: *natura creata nec creans*, la naturaleza creada y no creadora: los seres creados en el tiempo, corporales y espirituales, que son simples manifestaciones o teofanías de Dios. Dios es todo en todas las cosas y el mundo es una epifanía de Dios. Escoto es un realista extremado: afirma la anterioridad del género respecto de la especie, y de esta respecto del individuo.

La naturaleza ni creada ni creadora (*natura nec creata nec creans*): Dios como término del universo entero. El fin de todo movimiento es su principio; Dios vuelve a sí mismo, y las cosas se deifican, se resuelven en el todo divino: θέωσις (théōsis). Todo sale de Dios para volver a Él. Vaga prefiguración de Hegel ("Der Anfang ist das Resultat" – el comienzo es el resultado: el punto de partida y el resultado final son inseparables, pues ambos pertenecen al mismo proceso circular del pensamiento racional).

Se ha hablado de un panteísmo en el Eriúgena. De hecho, el papa Honorio III condenó la obra del Eiriúgena. Es cierto que abundan en sus escritos expresiones comprometedoras. Pero su intención no es idealista, sino realista. Lo mismo que también en intención no es panteísta, como tampoco lo fueron Plotino, Dionisio, Máximo Confesor. Su concepto de Dios como Ser uno, supremo y trascendente, distinto y contrapuesto a la pluralidad de los seres del mundo, es suficientemente claro.

«Eriúgena tropieza en el mismo escollo en que incurrieron primero Parménides y después los neoplatónicos, y que llevará a Spinoza (este consciente y deliberadamente) a formular su monismo de la sustancia. Se trata de la confusión entre el orden lógico y el ontológico, de la *filosofía primera* con la *teología*. Es la diferencia esencial que existe entre la lógica aristotélica, la cual, como hace nota el mismo Eriúgena, es una ciencia general, cuyo objeto es simplemente ordenar los

conceptos conforme a las relaciones que existen entre ellos, y las dialécticas de abolengo parmenidiano y platónico, las cuales confunden lo ideal con lo real, y se convierten en falsas ontologías, aspirando a una descripción del mundo real (Platón, Plotino, Dionisio, Spinoza, Hegel).

Confundir el proceso de elevación al concepto de comunísimo de Ser (*filosofía primera*), por medio de la abstracción llevada hasta el último extremo, con el de elevación al concepto de Dios (*teología*), y sobre todo pensar que ambas conducen a un mismo término, es introducir una confusión desastrosa en la filosofía.

Por el proceso abstractivo de todas las diferencias que distinguen a los seres, llegamos al concepto generalísimo del Ser (*filosofía primera*). Manteniéndonos en el orden lógico, la unidad del Ser se multiplica por adición de diferencias (géneros, especies, individuos), y la pluralidad se unifica por supresión de diferencias. Es un camino lógico, en el cual salimos y retornamos a un concepto, que es el de Ser.

Pero la falacia consiste en pensar que por él puede llegarse, no solo a un concepto lógico del Ser, sino también al Ser ontológico supremo, que es Dios. Es un concepto falso de Dios, el cual queda reducido a una idea lógica abstractísima, despojada de toda su riqueza ontológica.

El Eriúgena conocía la *Lógica* de Aristóteles a través de las traducciones de Boecio, y se da cuenta del peligro que implica la dialéctica platónica aplicada a la división de la "Naturaleza". Por eso advierte que no se trata de una división de géneros en especies, ni de un todo en sus partes, porque Dios no es el género de la criatura, ni la criatura la especie de género de Dios.

Tampoco es Dios el todo de la criatura, ni la criatura una parte de Dios. Eriúgena protesta contra toda interpretación panteísta: "Si es así, ¿quién tomará en seguida la palabra para gritar: ¡Dios es todo y todo es Dios! Lo cual será juzgado monstruoso por aquellos mismos que se consideran sabios, porque la diversidad de las cosas visibles e invisibles es múltiple, pero Dios es uno" (*De div. nat*. II 1. 523D).» [Fraile, o. c., p. 317-318]

Escatología

Todo el Universo es a manera de una sinfonía musical, en que reina la armonía más sublime, dentro de una profunda unidad. Las disonancias parciales son aparentes y desaparecen integradas en la armonía del conjunto. Todo cuando ha nacido parecerá. La pluralidad retornará a la unidad. Los individuos humanos volverán a su estado primitivo en la unidad purísima de la idea ejemplar de Humanidad, de donde habían salido. En esa unidad consiste el paraíso. Los cuerpos se convertirán espíritus, y los espíritus retornarán a la unidad de la Naturaleza inteligible. Desaparecerán los elementos y los cuerpos materiales. El mal será borrado de la naturaleza humana y del mundo. No habrá fuego eterno para los condenados. El infierno consistirá en estar privados para siempre de la vista de la verdad.

Movimientos intelectuales europeos procedentes de Inglaterra

«Escoto Eriúgena es el primer ejemplo de la influencia inglesa en la cultura europea. Por lo general, muchas ideas y movimientos intelectuales europeos proceden de Inglaterra, pero no se desarrollan en su país de origen, sino en el Continente, y luego desde él vuelven a pasar a la Gran Bretaña, que sufre nuevamente su influencia.

Así ocurre con la Escolástica, y más tarde con las ciencias naturales, que tienen un comienzo en Rogerio Bacon y luego se desarrollan en Francia e Italia para volver a florecer en Inglaterra en el siglo XVII. Luego acontece algo semejante con la Ilustración, de inspiración británica también, pero desarrollada en Francia y en los países germánicos, siguiendo las huellas del empirismo sensualista y del deísmo de los filósofos ingleses.

Y, por último, un fenómeno análogo presenta la propagación del romanticismo, que nace en las Islas a finales del siglo XVIII, determina su florecimiento en Alemania y en el resto del Continente y tiene luego otro importante brote en Inglaterra.» [J. Marías: *Historia de la filosofía*. Madrid, 1965, p. 138-139]

EL FEUDALISMO EN LOS SIGLOS IX-X

En esta época de transición, el saber antiguo de los escritores paganos y el de los Padres de la Iglesia se conserva sin rigor intelectual, desordenadamente y sin distinción de disciplinas, menos todavía en un cuerpo de doctrinas sistemático y congruente. Es solo una etapa de acumulación, que prepara la ingente labor especulativa de los siglos posteriores. Pero gracias a la organización de las escuelas, el impulso del renacimiento carolingio logro pervivir a través de la decadencia de los dos siglos de depresión feudal (IX-X).

Tras la caída del Imperio Carolingio, la fragmentación política, la inseguridad y la necesidad de protección impulsaron relaciones de vasallaje, lo que llevó a la formación del sistema feudal, que se basaba en la posesión de tierras y en una estructura jerárquica de dependencia entre señores y vasallos. En la cúspide estaba el rey, seguido por los nobles, caballeros y, en la base, los campesinos o siervos.

La tierra era la principal fuente de riqueza. Los señores feudales controlaban grandes extensiones y los campesinos trabajaban en ellas a cambio de protección. El vasallo recibía tierras (*feudo*) y debía prestar servicios militares y lealtad. El rey tenía autoridad limitada; los señores feudales gobernaban sus territorios con autonomía. Los castillos y fortalezas eran centros de poder militar y político, símbolo del dominio feudal.

En la cúspide de la pirámide social estaba el rey, que era el soberano nominal y otorgaba tierras a los nobles. Los señores feudales eran los dueños de las tierras. Loa caballeros eran guerreros al servicio de los nobles. El clero tenía influencia espiritual y política. Los campesinos o siervos trababan la tierra y vivían bajo dominio señorial.

A partir del siglo XIV, el feudalismo comenzó a decaer por varios factores: Peste negra y crisis demográfica; revueltas campesinas y tensiones sociales; renacimiento del comercio y crecimiento de las ciudades; fortalecimiento de las monarquías y aparición de Estados centralizados. El feudalismo dejó una huella profunda en la historia europea, y muchos de sus elementos –como los títulos nobiliarios o el derecho consuetudinario– perduraron más allá de la Edad Media.

SIGLO X – EL SIGLO DE HIERRO

El siglo X es un siglo terrible para la Europa occidental: por todas partes luchas e invasiones: los normandos atacan y saquean los conventos; el florecimiento carolingio y de todo el siglo IX desaparece; las escuelas quedan en situación precaria; el pensamiento medieval se recluye en los claustros, adquiriendo desde entonces un carácter monacal. La Orden benedictina se convierte en la principal depositaria del saber teológico y filosófico. Escasean las grandes figuras intelectuales.

El "Siglo de Hierro" (882–1046) designa una época especialmente sombría para el papado y la cristiandad medieval. Durante estos años, la Santa Sede estuvo profundamente influida por luchas políticas, nepotismo y corrupción moral. Diversos pontífices fueron asesinados, depuestos o murieron en circunstancias violentas. En este contexto se sitúa el famoso "Concilio Cadavérico", en el cual el papa Esteban VI juzgó el cadáver de su predecesor, el papa Formoso, un episodio que simboliza la degradación institucional del momento.

El término "siglo de hierro" no se refiere a un siglo específico en el calendario, sino a una época marcada por el debilitamiento del poder imperial carolingio y el aumento de las invasiones y conflictos internos.

El historiador Cesare Baronio (siglo XVI) acuñó el término saeculum ferreum ("siglo de hierro") para describir el papado entre aproximadamente 904 y 964, una etapa que también se conoce como la pornocracia o siglo oscuro del papado, por el dominio de mujeres nobles como Marozia sobre la elección de papas.

Generalmente se asocia al siglo X, especialmente en el contexto del papado y de la Italia central. También puede extenderse desde finales del siglo IX hasta mediados del XI, dependiendo del enfoque. Durante el siglo X, Roma se hallaba bajo el control de familias aristocráticas locales, como los Teofilactos y los Crescentinos, quienes manipularon las elecciones papales para favorecer sus intereses. El papado se convirtió en un instrumento de poder político y, en ocasiones, los papas fueron impuestos por la fuerza o comprados mediante sobornos.

Este período coincidió con una Europa fragmentada tras la disolución del Imperio Carolingio, marcada por invasiones normandas, magiares y sarracenas, lo que contribuyó al debilitamiento de la autoridad religiosa y civil.

Aunque de aparente oscuridad, el Siglo de Hierro preparó el terreno para una renovación profunda en el siglo XI. Las reformas de Cluny (fundadas en 910) y las reformas gregorianas posteriores restauraron la independencia del papado frente a los poderes seculares, promoviendo una regeneración espiritual y moral en la Iglesia.

Características del "siglo de hierro": Varios papas fueron manipulados por familias nobles romanas como los Teofilactos, y algunos incluso murieron en circunstancias violentas. Fragmentación del Imperio Carolingio, luchas entre señores feudales, y ausencia de autoridad central fuerte. Invasiones externas: Normandos, magiares (húngaros) y sarracenos atacaron diversas regiones europeas. Declive cultural: Disminución de la producción intelectual y artística en comparación con el Renacimiento Carolingio. Numerosas abadías fueron destruidas.

Tras la muerte de Carlomagno en 814, Ludovico heredó el imperio y fue coronado por el papa Esteban IV en Reims. Carlos el Calvo, nieto de Carlomagno, fue

emperador del Sacro Imperio Romano Germánico: coronado en 875 por el papa Juan VIII. Después de los reinados de Ludovico Pío y Carlos el Calvo apenas quedaba nada de la obra política cultural impulsada por Carlomagno. El Imperio se disgrega y Europa se hunde en la anarquía feudal. La Iglesia atraviesa por las dificultades más difíciles de su historia.

Benedicto VI fue papa entre 973 y 974, en un período turbulento marcado por luchas de poder entre el papado, el Imperio y las facciones romanas. Benedicto VI fue elegido papa con el apoyo del emperador Otón I, lo que lo convirtió en una figura vinculada al poder imperial germánico. Sin embargo, tras la muerte de Otón I en 973, su hijo Otón II aún era joven y no pudo proteger eficazmente al papa. En Roma, las facciones aristocráticas contrarias al poder imperial aprovecharon la situación. El noble Crescencio, líder de una revuelta, logró deponer a Benedicto VI y lo encarceló en el Castel Sant'Angelo.

En su lugar, fue elegido Bonifacio VII, considerado antipapa por muchos. Benedicto VI fue asesinado en prisión en 974, probablemente por estrangulamiento, bajo órdenes de Bonifacio VII o sus aliados. Su muerte fue parte de una serie de violentos episodios que reflejan la inestabilidad del papado en el siglo X, conocido como la era oscura del papado. Bonifacio VII fue uno de los papas más controvertidos de la historia de la Iglesia. Su figura está envuelta en intrigas, violencia y luchas de poder en la Roma del siglo X.

El primer pontificado de Bonifacio VII duró apenas unos meses. Fue expulsado por fuerzas leales al emperador y huyó a Constantinopla, llevándose consigo el tesoro papal. Regresó a Roma tras la muerte de Otón II y la caída del papa Juan XIV, a quien hizo encarcelar en el Castel Sant'Angelo, donde murió en circunstancias sospechosas. Bonifacio VII se proclamó nuevamente papa, pero su segundo mandato fue breve y turbulento. Murió en 985, probablemente asesinado. Su cadáver fue arrastrado por las calles de Roma y expuesto ante la población, reflejo del odio que había generado.

Bonifacio VII es recordado como uno de los papas más infames de la historia eclesiástica. Su figura simboliza la profunda crisis moral y política del papado en el siglo X, cuando las luchas entre las familias nobles romanas y el poder imperial germánico convirtieron el papado en un campo de batalla político. La Iglesia nunca lo reconoció oficialmente como papa legítimo; por eso, suele figurar en las listas como antipapa.

El renacimiento de las letras que cortado casi por completo. Apenas subsisten algunos focos aislados de cultura entre los anglosajones y la Germania de los Otones. Solo pueden hallarse algunos destellos culturales como adormecidos en las escuelas de los monasterios, donde se cultivan restos del *trívium*, pues el *quadrivium* queda relegado al olvido hasta finales de siglo.

Aparte de la arquitectura, que inicia la maravilla del estilo románico, y del arte de la miniatura, lo único que destaca un poco es la música y la historia. La filosofía está ausente por completo, y la teología se reduce a una lectura inteligente de la Biblia y de algunos Padres de la Iglesia, conocimiento de los símbolos, de los cánones y ceremonias rituales.

El interés cultural de este período se centra en las escasas figuras de algunos monjes que mantienen en sus monasterios una precaria vida intelectual. Centros de cierta actividad cultural son las abadías:

La abadía de San Gall (St. Gallen en alemán) es uno de los monasterios más importantes de Europa medieval, tanto por su influencia religiosa como cultural. Ubicada en la ciudad suiza de St. Gallen, fue fundada en el siglo VII y se convirtió en un centro de espiritualidad, arte y conocimiento durante la Edad Media.

La abadía de Fulda, foco de erudición, con una escuela monástica que rivalizaba con la de Tours y Reichenau.

La abadía de Corvey, situada en Höxter, en el estado de Renania del Norte-Westfalia, Alemania. Fue uno de los pocos lugares donde se conservaron textos de autores como Tácito, Cicerón y Virgilio durante la Edad Media.

La abadía de Cluny, fundada en 910 en la región de Borgoña, Francia, Cluny marcó el inicio de una reforma profunda en la vida monástica occidental. Cluny lideró una reforma monástica que se expandió por toda Europa, fundando o afiliando cientos de monasterios bajo su autoridad. Promovió la centralización, con el abad de Cluny como figura suprema sobre las casas dependientes. Fomentó la independencia del clero frente a los señores feudales, reforzando el papel del papado.

En España floreció la abadía de Santa María de Ripoll, consagrada en 880. En ella convergen los restos de la cultura de Isidoro de Sevilla con algunos reflejos del renacimiento carolingio y los primeros influjos de astronomía y matemáticas procedentes de la España dominada por los musulmanes.

Caso notable en este siglo X son las mujeres que destacaron por su cultura, influencia intelectual y poder político, a pesar de las limitaciones sociales de la época. Algunas fueron escritoras, regentes, fundadoras de monasterios o mecenas de las artes y la educación. Muchas mujeres cultas del siglo X vivieron en monasterios, donde podían acceder a la educación, copiar manuscritos y escribir. Fundaron conventos que se convirtieron en centros de cultura, como el de Gandersheim en Alemania o el de San Pedro de las Puellas en Barcelona.

La figura más eminente del siglo es Gerberto de Aurillac (945–1003), una de las figuras más fascinantes del siglo X: monje, erudito, matemático, astrónomo, filósofo y finalmente Papa Silvestre II, el primer papa francés de la historia. Fue educado en el monasterio de Saint-Géraud d'Aurillac, y luego enviado a Cataluña, donde estudió en Vic y Ripoll, centros de saber vinculados al mundo islámico. Aprendió matemáticas, astronomía y lógica gracias al contacto con textos árabes, lo que lo convirtió en uno de los sabios más avanzados de su tiempo.

Como papa, Gerberto de Aurillac promovió la reforma eclesiástica, la educación y el fortalecimiento del vínculo entre el papado y el Imperio. Fue un puente entre el saber clásico, el mundo islámico y la Europa cristiana. Su figura encarna el renacimiento intelectual carolingio tardío y anticipa el florecimiento cultural del siglo XI.

A finales del siglo XI, las escuelas de los monasterios, aisladas en medios rurales, comienzan a decaer, siguiendo la suerte del feudalismo. En cambio, las catedralicias, episcopales y "escuelas del capítulo" se desarrollan y florecen en el siglo XII como consecuencia de la prosperidad de las *comunas* de la burguesía de las ciudades.

SIGLO XI

El siglo XI preparó el camino para la gran síntesis entre fe y razón que se desarrollaría en el siglo XII con figuras como Pedro Abelardo y más tarde Tomás de Aquino. Fue un periodo de reafirmación teológica, pero también de apertura al análisis lógico, que marcaría el rumbo de la filosofía medieval. Fue una época de renacimiento intelectual, con el resurgimiento del estudio de Aristóteles y las artes liberales, especialmente la lógica. Esta tensión preparó el terreno para el auge de las escuelas catedralicias y, más tarde, las universidades medievales, donde la dialéctica se convertiría en herramienta central del pensamiento escolástico. El siglo XI fue un período de transición, renovación y expansión en Europa occidental. Aunque aún inmerso en estructuras feudales y religiosas, este siglo marcó el inicio de profundas transformaciones que prepararían el terreno para el auge intelectual, político y espiritual de los siglos XII y XIII.

El sistema feudal alcanzó su madurez: la sociedad se organizaba en torno a relaciones de vasallaje, señorío y servidumbre. La nobleza guerrera dominaba la política local, mientras los monasterios y obispados controlaban vastas extensiones de tierra. La vida rural predominaba, aunque comenzaban a surgir núcleos urbanos más activos.

Papa Gregorio VII (1013-1085) fue uno de los pontífices más influyentes de la Edad Media. Su papado marcó un punto de inflexión en la relación entre la Iglesia y el poder secular. Se inicia la Reforma Gregoriana, que buscaba liberar a la Iglesia del control laico y fortalecer la autoridad papal. Se condena la investidura laica (nombramiento de obispos por parte de reyes), lo que desencadena el conflicto entre el papado y el Imperio. La Iglesia se reorganiza, promueve la moral clerical y refuerza su papel como árbitro espiritual y político.

Gregorio VII protagonizó un conflicto histórico con el emperador Enrique IV: En 1076, excomulgó al emperador por nombrar obispos sin autorización papal En 1077, Enrique IV viajó a Canossa para pedir perdón, un acto simbólico de sumisión El conflicto continuó, y en 1084 Enrique invadió Roma, obligando al Papa a exiliarse en Salerno, donde murió al año siguiente.

Gregorio VII es considerado un reformador radical que transformó el papado en una institución central del poder cristiano y sentó las bases para el papado medieval como autoridad suprema en asuntos espirituales. Su figura sigue siendo objeto de estudio por su papel en la separación entre Iglesia y Estado.

Desarrollo de la escolástica

La filosofía en el siglo XI estuvo profundamente marcada por el pensamiento cristiano, el renacer del estudio lógico y el inicio de tensiones entre fe y razón. Fue una etapa de transición entre la Patrística y la Escolástica. Aunque vivió siglos antes, el pensamiento neoplatónico de Agustín de Hipona seguía siendo central, especialmente su idea de que la fe precede a la razón.

Se empieza a sistematizar el pensamiento cristiano usando herramientas lógicas heredadas de Aristóteles. Este método se consolidará en los siglos XII y XIII. Algunos pensadores comenzaron a explorar la relación entre palabra, pensamiento y realidad,

como parte de una reflexión teológica más profunda. La Iglesia Católica seguía siendo la autoridad intelectual dominante. La filosofía se desarrollaba principalmente en monasterios y escuelas catedralicias.

A mediados del siglo XI el panorama cultural mejora notablemente. Todavía el florecimiento de los estudios quedaba reducido al *trívium* con el predominio de la gramática, aunque empieza a cultivarse la dialéctica, representada por la *Logica vetus* (*Isagoge, Categorías, Tópicos* de Cicerón y una *Dialéctica* atribuida a San Agustín). El *quadrivium*, reducido a música y aritmética, solamente se empleaba en cuanto servía para el cómputo de las fiestas y el canto litúrgico.

En el siglo XI, las controversias sobre la Eucaristía y sobre la Trinidad y las discusiones sobre el poder papal y real, junto con la lucha de las investiduras (¿quién debía nombrar a los obispos, el poder religioso o el poder secular?), obligan a emplear procedimientos de discusión más refinados.

Los abusos del método dialéctico, en que se ponen en conflicto la "ratio" y la "auctoritas", y las exageraciones de su aplicación al dogma, que dio origen a verdaderas herejías, provocaron una reacción violenta.

Dialécticos y antidialécticos

El arte dialéctico se les subió a algunos a la cabeza y vino a convertirse en un deporte. Cundió el afán de recorrer mundos con unos cuantos silogismos en la boca, desafiando y arguyendo, sin temas de fondo, o resolviendo problemas con palabrería y con términos artificiosamente combinados. Cuando algunos se atrevieron a aplicar a temas sagrados el arte un poco mecánico y retórico de la dialéctica, surgió una reacción cerrada contra la filosofía.

En el siglo XI, la disputa entre dialécticos y antidialécticos marcó un momento crucial en la historia de la filosofía medieval, especialmente en torno al uso de la razón para comprender la fe. La controversia giraba en torno a si la dialéctica (lógica y razonamiento) debía aplicarse al estudio de la teología y los misterios de la fe cristiana. Los dialécticos defendían el uso de la razón como herramienta legítima para esclarecer y demostrar verdades religiosas, mientras que los antidialécticos lo consideraban peligroso, incluso herético, por someter la fe a juicio racional.

Adalid de los antidialécticos fue *Pedro Damiano* (1007-1072), monje benedictino, teólogo y reformador, reconocido como Doctor de la Iglesia. Si los dialécticos lo subordinaban todo a la filosofía, Damiano lo subordina todo a la teología. En su obra *De divina omnipotentia*, argumentó que Dios puede alterar incluso las leyes del tiempo, lo que generó debates sobre lógica y teología. Aunque valoraba el estudio, Damiano creía que la razón debía estar subordinada a la fe, anticipando debates escolásticos posteriores, que motivaron el tan repetido lema: *Philosophia ancilla theologiae*, la filosofía podría tener a lo más utilidad como sierva de la teología.

Según Damiano, para Dios no valen las leyes de los lógicos; Dios podría hacer que lo acontecido no hubiera acontecido; y para salvar su alma, el hombre no ha menester de la filosofía, que es en el fondo una invención del diablo. La única verdadera sabiduría es la que proporciona la fe. La demás es "terrestre, animalesca y satánica". El alma humilde que renuncia a la ciencia mundana, merece el don de una sabiduría más excelsa y una mayor penetración de la Sagrada Escritura.

Damiano defendía la supremacía de la revelación y la autoridad divina sobre el razonamiento humano. Otros monjes y teólogos conservadores temían que la dialéctica condujera a la soberbia intelectual y a la corrupción de la doctrina. La disputa entre dialécticos y antidialécticos no fue solo técnica, sino profundamente teológica y política. Representó el inicio de una nueva era en la que la fe y la razón comenzaron a dialogar más abiertamente, aunque no sin resistencia.

ANSELMO DE CANTERBURY (1033–1109) – PADRE DE LA ESCOLÁSTICA

Anselmo de Canterbury (1033–1109) fue uno de los filósofos y teólogos más influyentes del siglo XI y es considerado el padre de la escolástica, corriente que buscaba armonizar la fe cristiana con la razón filosófica, especialmente a través del uso de la lógica. Con Anselmo de Canterbury comienza la primitiva escolástica. Lo que hay antes de él puede denominarse preescolástica. Es el primer gran filósofo medieval después del comienzo de Escoto Eriúgena. En rigor, es el fundador de la escolástica, que en él adquiere ya su perfil definido.

Anselmo de Aosta (piamontés, de Aosta, Italia) fue monje benedictino. Ingresó en el monasterio benedictino de Bec (Normandía) en 1060, y fue nombrado prior en 1063 y luego abad. En 1093 fue designado arzobispo de Canterbury, ciudad catedralicia del sudeste de Inglaterra que, durante la Edad Media, fue un lugar de peregrinaje. Allí permaneció hasta su muerte. Fue canonizado en 1494 por el Papa Alejandro VI. Lleva el título de Doctor de la Iglesia.

Anselmo de Canterbury defendió la independencia de la Iglesia frente a la corona inglesa, lo que le llevó al exilio en dos ocasiones. Promovió la reforma del clero y la vida monástica, y luchó contra la simonía (la práctica de comprar o vender bienes espirituales o cargos eclesiásticos) y la interferencia política en asuntos eclesiásticos. La mayor parte de sus obras es fruto de sus treinta años de enseñanza en el monasterio benedictino de Bec. Anselmo de Canterbury escribió varias obras fundamentales que marcaron el desarrollo de la teología y la filosofía medieval. Sus obras están escritas en latín y muchas fueron redactadas como diálogos o meditaciones:

Monologion. Exemplum meditandi de ratione fidei (sobre la sabiduría de Dios; reflexión racional sobre la existencia y naturaleza de Dios sin recurrir a la fe).

Proslogion (presenta el famoso argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios y lleva como primer título la frase que resume el sentido de su filosofía entera: *Fides quaerens intellectum*).

Cur Deus Homo (explica por qué Dios se hizo hombre; trata sobre la redención y la encarnación).

De Veritate (trata sobre la naturaleza de la verdad en Dios, en el pensamiento y en las cosas).

De Libertate Arbitrii (discute el libre albedrío y su relación con la verdad y el pecado.

De Casu Diaboli (analiza la caída de los ángeles y el origen del mal).

De Concordia (busca armonizar la presciencia divina con el libre albedrío humano).

Anselmo de Canterbury está inmerso en la tradición patrística, de ascendencia agustiniana y platónica, más aún, neoplatónica. En él no aparecen todavía las fuentes que van a influir fuertemente en la escolástica posterior: los árabes y, a través de ellos, Aristóteles. Tiene presente siempre su conformidad con los Padres de la Iglesia y con Agustín especialmente.

Anselmo es un pensador formado por entero en el pensamiento de Agustín de Hipona. Del espíritu agustiniano ha emanado la consigna que ahora pondrá en curso Anselmo para toda la escolástica: *fides quaerens intellectum*. Lo que en Agustín fue más bien una idea, Anselmo lo proclama ahora como un programa a realizar y que será el fundamento de la filosofía medieval: iluminar los enunciados de la fe de un modo racional, desde puntos de vista lógicos, organizados en un sistema, en el que se deducen unos principios de otros.

Pero este método racional no está destinado a resolver los misterios de la fe, solo a dar moldes lógicos a la verdad revelada. Anselmo parte de la fe. Sus demostraciones no se dirigen a sustentar la fe, sino que están soportadas por ella: *Credo ut intelligam*. Por tanto, dado que sus premisas son tesis religiosas, nos podemos preguntar si Anselmo es un verdadero filósofo: *Neque enim quaero intelligere ut credamm sed ut intelligam* (*No quiero entender para creer, sino creer para poder entender*). Este lema será el punto de arranque de toda la escolástica. Anselmo cree para entender, no a la inversa. Es la fe misma la que tiende a saber. La fe busca la intelección, y esta necesidad emerge del carácter interno de la fe: *Si no creyera, no entendería*. Sin fe no podría llegar a la verdad de Dios. Reminiscencia de Agustín: *Non intratur in veritatem nisi per caritatem*. "El cristiano debe avanzar por medio de la fe hacia la inteligencia, no llegar por la inteligencia a la. Cuando puede llegar a la inteligencia, se complace; pero cuando no puede comprender, venera" (*Epístola* XLI). La fe viva, que obra, se funda en un amor o *dilectio*.

El argumento ontológico de Anselmo de Canterbury

El argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury es uno de los más famosos intentos filosóficos de demostrar la existencia de Dios a partir del concepto mismo de Dios, sin recurrir a la experiencia o a la observación del mundo. Es un argumento ontológico porque se basa en la naturaleza del ser de Dios, no en hechos empíricos.

En el *Proslogion* (1078), Anselmo formula así su argumento:

> Dios se define como: "Aquello mayor que lo cual nada puede pensarse." A partir de esta definición, desarrolla el siguiente razonamiento: Incluso el necio que niega la existencia de Dios puede entender el concepto de "un ser supremo". Este ser existe al menos en el entendimiento (es decir, podemos concebirlo). Pero si ese ser existiera solo en el entendimiento, entonces podría concebirse uno mayor: uno que exista también en la realidad. Por lo tanto, para que sea verdaderamente "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", debe existir también en la realidad. Así, Dios existe necesariamente, porque su no existencia sería contradictoria con su definición.

Se trata de un argumento a priori: no depende de la experiencia, sino del razonamiento puro. Usa una forma de *reductio ad absurdum*: muestra que negar la existencia de Dios lleva a una contradicción. Este argumento fue muy influyente y también muy debatido por filósofos posteriores como Tomás de Aquino, Descartes,

Leibniz y Kant, quien lo ha denominado ontológico, aunque Kant tiene ante sus ojos la forma dada al argumento por Descartes y Leibniz.

Pero el pensamiento central está ya en el razonamiento de Anselmo: la razón encuentra en sí misma la idea de un ser, el ser sumo que se puede pensar (*id quod maius cogitari non potest*). Si este ser existiera solamente en la mente, no sería el mayor ser cogitable, pues se podría pensar todavía un ser superior a él: un ser que no solo existiera en la mente, sino también en la realidad. Consiguientemente, la idea del ser sumo exige que este ser no solo exista en la mente, sino también en la realidad.

Según esta idea: Incluso quien niega a Dios (el "necio" del salmo) tiene en su mente el concepto de un ser absolutamente perfecto. Pero un ser que existe solo en la mente es menos perfecto que uno que existe en la mente y en la realidad. Por tanto, si Dios es el ser más perfecto posible, debe existir necesariamente también en la realidad; de lo contrario, no sería "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse".

El razonamiento de Anselmo se apoya en el realismo platónico, según el cual las ideas universales tienen existencia real. En este sentido, la idea de Dios no es solamente una noción mental, sino que implica la existencia en el orden real, pues su esencia supone la existencia necesaria.

El primer adversario de Anselmo fue Gaunilo de Marmoutiers, quien respondió con su célebre argumento de "la isla perfecta": si se acepta el razonamiento de Anselmo, podría probarse de igual modo la existencia de cualquier cosa perfecta solo a partir de su concepto. Más tarde, filósofos como Tomás de Aquino y Kant también lo criticaron; Tomás de Aquino sosteniendo que la existencia de Dios no puede demostrarse a priori porque no conocemos su esencia, y el Kant afirmando que "existir" no es una perfección ni una propiedad que pueda añadirse a un concepto.

A pesar de las críticas, el argumento ontológico ha tenido un largo recorrido intelectual. Inspiró versiones racionalistas en Descartes y Leibniz, y reapareció en la filosofía analítica moderna con autores como Norman Malcolm y Alvin Plantinga, quienes reformularon el argumento en clave modal, afirmando que, si la existencia necesaria de Dios es posible, entonces Dios existe necesariamente.

San Anselmo respondió a sus críticos contemporáneos, especialmente a Gaunilo de Marmoutiers, mediante una defensa conocida como "Apología contra el insensato" (*Liber Apologeticus contra insipientem*), escrita poco después del *Proslogion*. En ella, reafirma que su razonamiento solo puede aplicarse legítimamente a Dios, y no a objetos o realidades contingentes como la "isla perfecta" que Gaunilo había propuesto como contraejemplo.

Gaunilo había objetado que, si el argumento de Anselmo fuese válido, también podría demostrarse la existencia de cualquier cosa perfecta con solo concebirla –por ejemplo, una "isla perfecta": si yo pienso en una isla perfecta, se seguirá igualmente que esa isla existe–. Anselmo respondió que este tipo de razonamiento no se aplica a seres contingentes, porque tales objetos pueden ser pensados como no existentes. En cambio, Dios, el ser mayor que puede pensarse, no puede concebirse como no existente, ya que su inexistencia sería una contradicción lógica con su definición.

En palabras de Anselmo, solo el ser absolutamente necesario (es decir, Dios) incluye la existencia en su propia esencia. Todo lo demás –islas, montañas, bienes

imaginarios– son entidades posibles, no necesarias. Por eso, el argumento ontológico no puede extrapolarse fuera del ámbito de la teología racional.

Las principales objeciones que los filósofos modernos plantearon al argumento ontológico de San Anselmo se centran en cuestionar su validez lógica, su carácter a priori y la confusión entre pensamiento y realidad. Entre los críticos más destacados se encuentran Tomás de Aquino, David Hume, Immanuel Kant, Bertrand Russell y Gottlob Frege.

Tomás de Aquino anticipa objeciones modernas al señalar que no todos comparten la misma idea de Dios. Para él, el argumento de Anselmo solo prueba que Dios existe en la mente, no en la realidad. Este salto del plano intelectual al ontológico –de la idea al ser– resulta ilegítimo, porque no se puede demostrar la existencia real de algo solo por el concepto mental que se tenga de ello.

Para Kant, el principal error del argumento de Anselmo está en considerar la existencia como una propiedad o predicado. Según su crítica, "existir" no añade nada a la esencia de un ser: un Dios concebido como existente o no existente sigue siendo el mismo concepto. El ejemplo clásico de Kant es el de cien táleros: pensar cien táleros imaginarios y tenerlos realmente no cambia el concepto de "cien táleros": si yo me represento 100 escudos, no por eso tengo esas monedas en mi poder; la diferencia está en la experiencia. Por tanto, el argumento ontológico confunde el plano conceptual con el real. Si un pintor se representa un cuadro, no por eso el cuadro existe.

Bertrand Russell y Gottlob Frege aportaron una crítica desde la lógica moderna. Frege mostró que la existencia no es un predicado de individuos, sino una propiedad de segundo orden: afirma que hay al menos un objeto que cumple un determinado concepto. Russell extendió esta idea con su teoría de las descripciones, argumentando que no se puede atribuir existencia como cualidad a un ser supremo, pues las proposiciones existenciales hablan sobre conceptos, no sobre cosas. En conjunto, la crítica moderna considera que el argumento de Anselmo confunde niveles de análisis (conceptual y ontológico) y utiliza la noción de existencia de modo equivocado. Se trataría de una falacia, un salto indebido del orden lógico al ontológico, porque el concepto de un ser perfectísimo no tiene verificación ni justificación posible en la experiencia. Esta objeción está montada sobre la teoría moderna del conocimiento: los conceptos no son más que conceptos, ideas, que reciben su justificación únicamente de la experiencia sensible.

Esta no es, empero, la situación de Anselmo de Canterbury. Anselmo distingue entre lo que es solo idea (*in intellectu esse*) y lo que es real (*in re esse*). La idea del ser perfectísimo que tiene Anselmo en la cabeza es la de un ser que no tiene principio, ni fin, ni partes, que es el todo, el todo del ser y del pensar. En el ser perfectísimo de Anselmo coinciden esencia y existencia, pensar y ser (podría haber dicho Anselmo como Hegel: "todo lo real es racional"). El ser perfectísimo al que se refiere Anselmo es el concepto de Dios de Boecio: *summum omnium bonorum cunctaque bona intra se continens*. Es la idea de Agustín de Dios como *bonum omnis boni*, y es la idea platónica del bien.

No todos los autores rechazaron la prueba de Anselmo. La admitirán: Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, Buenaventura, Alberto Magno y Gil de Roma, autores

todos ellos en los que la tendencia platónico-agustiniana está más o menos acusada. Este revela una vez más el carácter histórico-genético de esta prueba y de su autor.

La esencia y la existencia

Anselmo no cree pasar indebidamente de la idea a la realidad, porque en Dios se identifican la esencia y la existencia. Al concebir la esencia de Dios tal como lo expresa su definición, concebimos al mismo tiempo su existencia, pues está implícita necesariamente en ella. Parte del supuesto de que las ideas existentes en el pensamiento tienen una realidad, con la cual existen en la mente. En Dios el ser es inseparable de su existencia, lo mismo que la luz del resplandor. Dios existe por sí mismo, mientras que los demás seres no existen por sí mismos, sino que reciben la existencia de otro. Por lo tanto, en Dios se identifican el ser y el existir, mientras que en todos los demás seres la existencia sobreviene a su esencia. Son, pero antes no fueron. Y pueden no ser y dejar de ser. Para que existan es necesario que Dios les confiera existencia.

Antes del mundo no existía ninguna materia de la cual pudiera sacarlo Dios. Solamente existía Dios, causa infinita, capaz de sacarlo de la nada. El ser del mundo sucede a su *no-ser* en virtud de un acto de la voluntad y del poder infinito de Dios. Pero antes de que las cosas vinieran en el tiempo a la existencia actual, tenían ya alguna realidad en el pensamiento de Dios. Sus esencias existían desde toda la eternidad en la inteligencia divina, en forma de ideas ejemplares, increadas, a cuya imagen fueron creadas todas las cosas, dándoles la existencia actual. Es este un pensamiento de neto abolengo agustiniano. Un caso de aplicación de este ejemplarismo es el concepto anselmiano del hombre. Dios ha dejado impresa su huella en todas las obras de la creación, pero de una manera especialísima en el hombre, cuya alma es una imagen de la Santísima Trinidad: dentro de una misma esencia, tiene *memoria* (Padre), *inteligencia* (Hijo) y *voluntad* o amor (Espíritu Santo).

Concepto de verdad en Anselmo de Canterbury

Verdad significa para Anselmo la "rectitud" de las esencias, que consiste en que se conformen con su modelo existente en la mente divina. Está en el espíritu y es solo perceptible por el espíritu: *veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*, y precisamente cuando el espíritu descubre relaciones necesarias. Si nuestra mente descubre en la idea de Dios una conexión necesaria entre esencia y existencia, tiene que ser la verdad primera, pues solo es posible que luzca para nosotros una verdad en el plano de la imagen cuando y porque tan existe en el modelo.

Por tanto, no sería exacto decir que Anselmo da un salto indebido del mundo del concepto al mundo de la realidad. Para Anselmo pensar y ser no están tan disociados como lo están en la filosofía moderna. Anselmo está completamente imbuido del espíritu de Agustín; para el pensamiento platonizante de Agustín, la auténtica realidad está en lo primitivamente verdadero en lo primitivamente bueno, en el modelo ejemplos y en la idea. De esta realidad vive todo ser y todo conocer, en forma que el camino de ascenso hacia Dios queda expedito desde muy diversos puntos de partida.

Los universales

Anselmo reacciones contra el nominalismo que había llevado a Roscelino de Compiègne (1050-1125) a incurrir en el triteísmo. Pero su reacción le lleva a un realismo exagerado, que atribuye a los universales verdadera realidad extramental. Los universales no son solamente *voces* ni conceptos, sino *cosas* (*res*). Existen los individuos reales (personas), y existen además las especies universales comunes a todos (*natura, humanitas*), las cuales tienen también verdadera realidad. Los individuos se agrupan en especies (los hombres en la *humanidad*), las especies en géneros (*animal*) y, por último, los géneros en el *ser*, que es común a todas las cosas.

La existencia de los géneros y las especies no menoscaba la realidad de los individuos. La *naturaleza humana (humanitas)* es una e idéntica a todos los hombres y de la cual todo participan. Y dentro de ella existen los individuos, las personas, cada una con su propia individualidad. Esta teoría facilita a Anselmo la explicación del dogma del pecado original. Todos los hombres participan de la naturaleza humana, la cual estaba entera en Adán en el momento de cometer el pecado. Por esto, todos los hombres pecaron en Adán, y el pecado individual de este fue un pecado colectivo de toda la humanidad contenida en él. Los hombres existen *personaliter* como individuos humanos. Pero todos estaban contenidos *causaliter* en Adán, y así pudieron pecar en él. Con la misma doctrina, Anselmo explica el dogma de la Trinidad. Existe una naturaleza humana y muchas personas humanas. Asimismo, existe una naturaleza divina y tres personas divinas.

Consecuencia implícita de este realismo exagerado sería que, si los géneros y especies tienen realidad, si no como sustancias, al menos como ideas ejemplares en la mente divina, la verdadera realidad consistiría en ellos, quedando reducido el mundo sensible, como en Platón, a una participación lejana e imperfectísima de las realidades inteligibles. Anselmo no excluye esta interpretación.

Ortega y Gasset sobre San Anselmo

«Esta es la situación de San Anselmo: Estamos en el siglo XI. Frente al lema de San Agustín: *Credo ut intelligam*, el de San Anselmo suena así: *Fides quaerens intellectum*. Allí la inteligencia, perdida y sintiéndose nula, necesita de la fe. Aquí, es la fe quien para completarse necesita de la inteligencia.

No se trata, conste, de que el hombre una vez que Dios se le ha revelado en la fe pretenda reconstruir todo el contenido de la fe mediante puro razonamiento humano, logrado lo cual podría, claro está, prescindir de la fe. No: se trata de que el intelecto tiene que trabajar sobre la fe, dentro de la fe para proporcionarle su peculiar iluminación– en cierto modo, tiene que hacer lo que el reactivo que revela una placa.

Precisamente porque San Anselmo cree a pie juntillas que la realidad absoluta es Dios, su trinidad, su omnipotencia, etc., se ve obligado a entender como hombre natural todo eso que le es notificado sobrenaturalmente.

Esto significa un cambio muy importante en la estructura de la vida cristiana merced al cual el hombre que antes quedó aniquilado inicia su propia afirmación, la confianza en sus dotes naturales. Si por un lado necesita la iluminación sobrenatural de la fe, por otro resulta que esta necesita a su vez una iluminación a cuenta del hombre.

Dentro de la fe, comienza a incorporarse la razón humana. La revelación, la palabra de Dios, necesita integrarse con una ciencia humana de la palabra divina. Esta ciencia es la teología escolástica. Generación tras generación –desde San Anselmo– va a ir creciendo dentro de la fe el papel de la razón. El extremismo cristiano empieza a pactar con el hombre y la naturaleza que empezó por excluir.» [Ortega y Gasset, José: *Obras Completas*. Madrid, 1964, vol. V, p. 128 ss.]

ROSCELINO DE COMPIÈGNE (1050–1124) – EL NOMINALISMO

Roscelino de Compiègne fue un filósofo y teólogo francés, considerado el fundador del nominalismo medieval y maestro de Pedro Abelardo. Enseña en Francia, Inglaterra y Roma a finales del siglo XI.

Roscelino nació en Compiègne (norte de Francia) y estudió en Soissons y Reims. Más tarde fue canónigo en Tours, Chartres y Besançon, donde enseñó y tuvo entre sus discípulos a Pedro Abelardo. Nominalismo radical: Roscelino sostenía que los universales (como "humanidad" o "animalidad") no tienen existencia real, sino que son meros sonidos o nombres (*flatus vocis*). Solo los individuos concretos existen realmente. Esta postura se oponía al realismo platónico de figuras como Anselmo de Canterbury, que defendían la existencia de los universales como entidades reales.

Roscelino aplicó su nominalismo a la doctrina de la Trinidad, afirmando que las tres personas divinas eran tres sustancias distintas. Esto fue interpretado como triteísmo (creencia en tres dioses), lo que provocó una fuerte reacción de la Iglesia. Fue convocado al Concilio de Soissons (1092 o 1093), donde se le obligó a retractarse. Temiendo la excomunión, se retractó, pero continuó defendiendo su posición en distintos momentos posteriores. Posteriormente se exilió a Inglaterra, pero también fue expulsado por criticar a los sacerdotes locales.

Su única obra conservada es una carta dirigida a Pedro Abelardo, su discípulo y uno de los grandes pensadores escolásticos. Aunque su influencia directa fue limitada, su pensamiento abrió el camino para el desarrollo del nominalismo en la escolástica posterior, especialmente en Guillermo de Ockham (1287-1347).

Los universales-palabras

Roscelino ha pasado a la historia en la cuestión de los universales como iniciador de la "sententia vocum", o "ars sophistica vocalis". Posiblemente, Roscelino adopta la alternativa entre los dos términos *res* y *voces*, tal como aparecen contrapuestos en el texto de Boecio: *praedicamentorum tractatur non de* rebus, sed de *vocibus* est". La actitud de Roscelino no sería más que una reacción contra el realismo exagerado de Anselmo, en lo cual tenía razón. Roscelino defendía que solo los individuos existen realmente y que los universales –como "humanidad" o "animalidad"– no son realidades, sino meros nombres o sonidos (*flatus vocis*) emitidos por la voz.

No existe la "humanidad", sino los "individuos humanos". Los universales no son *cosas*, sino *palabras* (*voces*) con las cuales designamos un conjunto de cosas semejantes que coinciden en algunas propiedades comunes. Si Roscelino, en vez de decir que los universales son *palabras* (*voces*), hubiera dicho que las palabras son universales, su posición no se habría prestado a las interpretaciones a que dio lugar.

En oposición al realismo platónico, que consideraba los universales como entidades reales, su postura radical afirmaba que estos son simples designaciones lingüísticas sin contenido ontológico. Por ello, se le atribuye el surgimiento del nominalismo extremo medieval.

La controversia trinitaria – Trinitarismo

Roscelino aplicó su nominalismo a la teología trinitaria, sosteniendo que las tres Personas de Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo) son tres substancias distintas, con una sola voluntad y una sola potestad, a la manera de tres almas o tres ángeles. Solo una convención dice que hay un solo Dios.

No existen esencias universales, sino solamente individuos. Por lo tanto, si existen las tres divinas personas, son tres individuos distintos. Si fueran una sola substancia, entonces el Padre y el Espíritu Santo también se habrían encarnado junto al Hijo. Esta interpretación fue calificada como triteísmo por la Iglesia, y el Concilio de Soissons lo declaró herético en 1092.

Roscelino es uno de los primeros que emplea la palabra *sustancia* para designar lo que los latinos llamaban *persona*. También se halla en el *Monologio* y en el *Proslogio* de Anselmo de Canterbury.

Influencia y legado

Pese a su censura, la obra e ideas de Roscelino marcaron el inicio de un cambio importante en la filosofía medieval, anticipando los desarrollos lógicos y lingüísticos del siglo XII y los debates sobre los universales. Su pensamiento influyó, aunque de manera crítica, en autores como Pedro Abelardo, Anselmo de Canterbury y Juan de Salisbury. Aunque se conserva únicamente una carta dirigida a Abelardo sobre la Trinidad, su nombre siguió asociado al nacimiento de la línea nominalista que más tarde seguirían Guillermo de Ockham y otros filósofos escolásticos.

LA "IMAGO MUNDI" DEL SIGLO XII

La "Imago Mundi" del siglo XII es una expresión que hace referencia a cómo se concebía y representaba el mundo en la Edad Media, especialmente desde una perspectiva cristiana, simbólica y teológica. El siglo XII fue una etapa vibrante en la filosofía medieval, marcada por el auge de la escolástica, el redescubrimiento de Aristóteles y el diálogo entre tradiciones cristianas, judías e islámicas.

El siglo XII (años 1101–1200) corresponde a la Plena Edad Media, una época de expansión y dinamismo tras siglos de ruralización y fragmentación feudal. Europa vivió el auge de las ciudades y la burguesía comercial, que desafiaron el viejo orden agrario y feudal.

Este movimiento estuvo acompañado de un notable crecimiento demográfico, avances técnicos y el surgimiento de nuevas instituciones, entre ellas las primeras universidades europeas, como Bolonia y París.

El siglo XII fue un periodo de profunda transformación en la Europa medieval, marcado por el llamado Renacimiento del siglo XII, un movimiento de renovación

intelectual, económica y artística que anunció el tránsito hacia la Baja Edad Media y preparó el terreno para el Renacimiento moderno.

El siglo XII fue una era de renacimiento y consolidación: en lo económico con la revitalización urbana, en lo intelectual con la escolástica, y en lo artístico con el paso al gótico. Fue una centuria que marcó el despertar de Europa hacia la modernidad, tanto en su ciencia como en su cultura y formas de gobierno. El siglo XII también presenció un rápido avance tecnológico.

Se difundieron inventos como el molino de viento, la brújula, las lentes ópticas y mejoras en la construcción naval y los relojes. Estas innovaciones prepararon el camino para la expansión comercial y marítima de los siglos posteriores.

En el plano político, el siglo XII vio la consolidación de las monarquías feudales. Las monarquías feudales, principalmente en Europa Occidental entre los siglos XI y XIII, se caracterizaban por ser monarquías hereditarias que ejercían su poder en el marco del sistema feudal, donde el rey era la cúspide de una pirámide de relaciones de vasallaje. Sin embargo, su poder real era limitado porque la mayor parte del territorio estaba en manos de señores feudales, la Iglesia o ciudades, que controlaban esos feudos.

El rey era señor directo de pocos territorios, recibía solo una parte de los impuestos y solo una parte del ejército le obedecía directamente. Además, debía respetar las costumbres locales y la influencia de la Iglesia, que podía legitimar o deslegitimar su autoridad. Este modelo implicaba que el rey tenía que pactar decisiones importantes con la nobleza y convocar asambleas (como las Cortes) con representantes de la nobleza, clero y ciudades para asuntos de estado.

La monarquía feudal también surgió en un contexto de expansión, como las Cruzadas y la Reconquista en la península ibérica, que fortalecieron la posición de los reyes mediante la guerra y el prestigio militar.

A pesar de las limitaciones, estas monarquías pusieron las bases para el desarrollo de estados más centralizados en la Baja Edad Media, con una administración, finanzas y ejércitos más organizados, especialmente en reinos como Inglaterra y Francia, donde monarcas como Guillermo I en Inglaterra o Felipe Augusto en Francia fueron figuras clave en la consolidación del poder real frente a la nobleza feudal.

En la Península Ibérica coexistieron reyes fuertes con nobles poderosos, lo que generó frecuentes rebeliones y tratados entre ambos. Estas tensiones ayudaron a definir estructuras de poder más centralizadas y una diplomacia más formal en los reinos de Castilla, León y Aragón.

La economía europea se expandió gracias a varios factores esenciales: La revolución agrícola trajo mejoras en las técnicas de cultivo, introducción del arado de vertedera, rotación trienal y uso más eficiente de animales de tiro permitieron aumentar la producción. Crecimiento demográfico: la población europea pasó de unos 40 a más de 70 millones hacia el siglo XIII, impulsada por mejores condiciones de vida y alimentación.

Expansión del comercio: los excedentes agrícolas se intercambiaban en ferias y mercados, lo que fortaleció las rutas comerciales entre el norte y el sur de Europa. Ciudades como Venecia, Génova y Brujas se convirtieron en centros del comercio internacional. Nacimiento de la burguesía: los comerciantes y artesanos urbanos

formaron una nueva clase social, independiente del señor feudal, que basaba su riqueza en el dinero y no en la tierra.

Los cambios económicos se tradujeron en transformaciones sociales profundas. Declive del feudalismo: el poder de los señores feudales comenzó a disminuir frente al fortalecimiento de las monarquías y el auge de las ciudades. Crecimiento urbano: las ciudades medievales se poblaron de campesinos que huían del campo en busca de libertad y mejores oportunidades. Surgieron los concejos urbanos, gobiernos municipales dominados por la burguesía.

Nueva jerarquía social: además de la nobleza y el clero, la burguesía urbana adquirió protagonismo político y económico, dividiéndose en alta (comerciantes y banqueros) y pequeña (artesanos y pequeños mercaderes). Mayor movilidad social: el trabajo y el comercio comenzaron a ofrecer posibilidades de ascenso social antes impensables en la rígida estructura feudal.

En conjunto, el siglo XII fue una época de transición hacia una Europa más urbana, mercantil y dinámica, donde la vieja sociedad rural dio paso a una economía de intercambio y una estructura social en constante cambio.

Los burgueses comenzaron a formar parte de los concejos municipales, instituciones encargadas de gobernar las ciudades. Estos consejos estaban integrados por miembros de familias nobles y por comerciantes y artesanos ricos. La burguesía utilizó su peso económico para acceder a cargos de alcaldes, regidores y magistrados, controlando así las finanzas y la justicia urbana. Con el tiempo, el gobierno local tendió a concentrarse en manos de los burgueses más acaudalados.

Los reyes europeos se apoyaron en la burguesía para consolidar su poder frente a la nobleza feudal. A cambio de apoyo financiero y político, los monarcas les concedieron cartas de privilegio que otorgaban libertades, mercados exclusivos y autonomía jurídica a las ciudades. Este pacto permitió que muchas urbes se volvieran "libres", librándose del control directo de los señores feudales.

Los burgueses promovieron el reconocimiento de estatutos municipales que regulaban impuestos, comercio y defensa, otorgando mayor autogobierno a las comunidades urbanas. Estas nuevas instituciones fueron el germen de la futura administración municipal moderna, al introducir formas de representación y responsabilidad colectiva.

El surgimiento de la burguesía implicó una transformación ideológica. La noción de bien común, la racionalización del gobierno local y la importancia del mérito económico sobre el linaje se convirtieron en principios fundamentales. Este cambio preparó el terreno para una sociedad menos estamental y más orientada hacia la movilidad social y el poder cívico.

La relación entre la burguesía y la monarquía en el siglo XII se caracterizó por una alianza estratégica que benefició a ambos grupos en el contexto de la consolidación del poder real frente a la nobleza feudal. La burguesía, que acumulaba riqueza a través del comercio y la artesanía, proporcionó a los monarcas recursos financieros, esenciales para armar y mantener ejércitos. Este apoyo permitió a los reyes fortalecer su autoridad y enfrentarse con éxito a los señores feudales, tradicionalmente poderosos y autónomos. A cambio, los monarcas garantizaban la seguridad para las actividades comerciales y la protección de las ciudades.

Para fomentar esta alianza, los reyes otorgaron a las ciudades y a los burgueses cartas de privilegios que les concedían libertades personales, autonomía jurídica y monopolios comerciales.

Esto convirtió a muchas urbes en territorios con autogobierno, libres del control directo de los señores feudales. La monarquía también integró a representantes burgueses en las Cortes o Parlamentos, donde estos podían plantear sus peticiones, en particular relacionadas con temas económicos y fiscales, a cambio de apoyo monetario al rey. De esta manera, los burgueses ganaron influencia política directa, mientras que la monarquía reforzó su base de poder.

Esta alianza fue fundamental para la transición de un sistema feudal fragmentado hacia una monarquía centralizada. El rey logró imponer mayor control político y administrativo, apoyado en una burguesía que necesitaba estabilidad y unidad para sus negocios, consolidando así nuevos modelos de poder basados en la cooperación entre monarquía y clases emergentes urbanas. La burguesía y la monarquía mantuvieron una relación de mutuo beneficio en el siglo XII, donde el poder económico de la burguesía apoyaba la autoridad real, y esta a su vez otorgaba libertades y protección que favorecían el desarrollo urbano y comercial.

Las cruzadas

El siglo XII estuvo marcada por las Cruzadas, una serie de campañas militares religiosas impulsadas por la Iglesia cristiana occidental desde finales del siglo XI hasta finales del siglo XIII, cuyo objetivo principal era recuperar la Tierra Santa, especialmente Jerusalén, del dominio musulmán. La primera cruzada fue convocada en 1095 por el Papa Urbano II y se desplegó entre 1096 y 1099, logrando establecer varios reinos cruzados en Oriente Medio, destacando el Reino de Jerusalén, aunque de forma efímera. A lo largo de casi dos siglos, hubo ocho cruzadas principales, además de otras expediciones con sanción religiosa en lugares como España y Europa Oriental.

Las Cruzadas contribuyeron a ampliar el horizonte geográfico y social, poniendo a los pueblos de Occidente en contacto con las culturas de Bizancio y de los pueblos sirio y árabe. Las Cruzadas no solo tuvieron un marcado propósito religioso, sino que también generaron importantes consecuencias políticas, económicas y culturales.

Políticamente, fortalecieron la monarquía en varios reinos europeos y debilitaron al Imperio Bizantino, especialmente tras la Cuarta Cruzada, que terminó con el saqueo de Constantinopla en 1204.

En lo económico, fomentaron el comercio entre Oriente y Occidente, introduciendo productos como especias, seda, perfumes y conocimientos científicos que más tarde impactarían en el Renacimiento. Culturalmente, hubo intercambio de conocimientos y la influencia del arte islámico en Europa.

Las principales cruzadas incluyen la Primera Cruzada (1096-1099), la Segunda Cruzada (1147-1149), la Tercera Cruzada (1189-1192) protagonizada por figuras como Ricardo Corazón de León y Saladino, y la Cuarta Cruzada (1202-1204). A pesar de los éxitos iniciales, los territorios cristianos en Tierra Santa fueron eventualmente perdidos frente al avance musulmán, especialmente hacia finales del siglo XIII.

El contacto con el mundo musulmán

El siglo XII fue una época de fructífero contacto y compleja interacción entre el mundo musulmán y Europa, con intercambios culturales, científicos, comerciales y militares que marcaron la Edad Media europea. Las Cruzadas, aunque fueron conflictos religiosos, también facilitaron el contacto entre culturas. Los cruzados europeos conocieron avances árabes en medicina, arquitectura y organización militar

La presencia normando-árabe en Sicilia tuvo una influencia profunda en la cultura, el arte, y el conocimiento que posteriormente impactaron en Europa occidental. Tras la conquista normanda en el siglo XI, Sicilia se convirtió en un crisol de culturas donde coexistieron influencias árabes, griegas, romanas y bizantinas, creando una civilización muy particular y enriquecedora. Los normandos aprovecharon el legado árabe en Sicilia, integrando técnicas agrícolas, científicas y artísticas que los árabes habían desarrollado en siglos anteriores. La cultura islámica, especialmente en ciencia, medicina, matemáticas y arquitectura, fue transmitida a Europa a través de Sicilia, sirviendo como un puente importante para el conocimiento clásico greco-helénico y las innovaciones árabes.

Sicilia fue un centro de transmisión de saberes árabes y griegos hacia Europa, facilitando la traducción de textos clásicos y científicos que habían sido preservados en aquellos legados culturales. Muchas obras árabes y griegas que se perdieron en Occidente fueron redescubiertas y traducidas en Sicilia, enriqueciendo el conocimiento europeo y marcando un paso crucial en la Edad Media.

Durante la presencia normando-árabe en Sicilia, se promovió un ambiente cultural y científico que facilitó la transmisión de avances y conocimientos árabes y griegos a Europa occidental, impactando especialmente en las universidades medievales. En Sicilia, se preservaron y tradujeron importantes textos de medicina, matemáticas, astronomía y filosofía provenientes del mundo islámico, que luego fueron impartidos y estudiados en centros universitarios europeos, especialmente en universidades como las de Bolonia, Oxford o París.

El contacto con el mundo árabe fue uno de los motores del renacimiento intelectual europeo en el siglo XII, que precedió al Renacimiento clásico. La Edad Media no fue una época de aislamiento, sino de interacción profunda entre civilizaciones, especialmente en el Mediterráneo.

La Escuela de Traductores de Toledo fue un centro intelectual clave en los siglos XII y XIII que permitió la transmisión del saber árabe, griego y hebreo al mundo cristiano europeo mediante traducciones al latín y al castellano de obras de medicina, astronomía, matemáticas y filosofía. No fue una institución formal, sino un movimiento cultural y académico que surgió en Toledo tras su conquista por los cristianos en 1085 y reunió a cristianos, judíos y musulmanes que colaboraban en la traducción de textos científicos, filosóficos y religiosos.

Recuperación de Aristóteles: Los textos del filósofo griego, conservados y comentados por pensadores islámicos como Avicena y Averroes, fueron redescubiertos por los europeos a través de traducciones árabes. Tras la caída del Imperio Romano, gran parte de la obra de Aristóteles se perdió en Europa occidental. Solo se conservaban textos como la Lógica (*Organon*).

En el mundo islámico, las obras de Aristóteles fueron traducidas del griego al siriaco y luego al árabe. Filósofos como Avicena y Averroes las comentaron y sistematizaron. En el mundo islámico, las obras de Aristóteles fueron traducidas del griego al siriaco y luego al árabe. Filósofos como Avicena y Averroes las comentaron y sistematizaron.

La recuperación de Aristóteles fue parte del renacimiento intelectual que preparó el terreno para el Renacimiento clásico.

El pensamiento y ciencia en el siglo XII

El pensamiento del siglo XII estuvo dominado por la escolástica, una corriente que buscó armonizar la razón con la fe. Destacan figuras como Pedro Abelardo, pionero del método dialéctico; Pedro Lombardo, autor de las Sentencias; y Bernardo de Claraval, promotor del misticismo cisterciense y opositor de varias herejías. Asimismo, surgieron movimientos de renovación espiritual, como el de Pedro Valdo, considerado un precursor de la Reforma protestante.

Artísticamente, fue un momento de transición del románico al gótico. Los monasterios cistercienses representaron el paso entre ambos estilos, y a finales del siglo XII comenzaron grandes catedrales góticas como la de Chartres. Estas nuevas formas arquitectónicas reflejaban la riqueza urbana y la competencia entre ciudades por erigir templos de esplendor creciente.

En el campo de la ciencia, el siglo XII tiene un interés especial. Se prolongan las escuelas del siglo anterior (Bec, Tours, Laón, Reims) y surgen otras nuevas, como Chartres y París (Notre Dame, San Víctor, Santa Genoveva), que alcanzarán un alto grado de esplendor y preparan el advenimiento de las universidades a fin de siglo. Con el florecimiento de las ciudades, las escuelas catedralicias prevalecen sobre las monacales, enclavadas generalmente en abadías rurales alejadas de los centros urbanos.

Durante la primera mitad del siglo, la ciencia sigue la línea que venía marcada desde el renacimiento carolingio. Su carácter es esencialmente eclesiástico, y se reduce poco más que a la explicación e interpretación de la Sagrada Escritura, utilizando como auxiliares las artes liberales, especialmente la gramática y la dialéctica. Es un desarrollo normal, a base de los elementos tradicionales: "auctoritas" (Sagrada Escritura, Santos Padres), si bien con una tendencia creciente a incorporar el método de la *ratio*, especialmente la dialéctica. Este desarrollo se llegará a consolidar, con un cierto orden sistemático, en las *Sumas* y *Sentencias*, que proliferan abundantemente en la segunda mitad del siglo.

Las *Sumas* en la Edad Media eran un género literario y didáctico muy importante, especialmente en el contexto de la teología, la filosofía y el derecho. La palabra *Suma* (del latín *summa*) se usaba para referirse a obras que recopilaban de manera sistemática y ordenada las principales enseñanzas, doctrinas o conocimientos sobre un tema específico, con el objetivo de facilitar su enseñanza y comprensión.

Las *Sumas* estaban divididas en cuestiones o preguntas y cada una se subdividía en artículos que respondían a cuestiones específicas, siguiendo un método dialectico-argumental inspirado en la enseñanza escolástica. Su finalidad era explicar, resumir y sistematizar un campo del saber, ya fuera teología, derecho o filosofía. La más famosa es la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, un compendio de la

enseñanza católica, estructurada en preguntas y respuestas para explicar temas como la existencia de Dios, la moral, los sacramentos y otros aspectos fundamentales de la doctrina cristiana.

En filosofía propiamente dicha, además de la recuperación de materiales greco-árabes, que prepara el gran desarrollo en el siglo XIII, el progreso es también apreciable, aunque implícito, en el de la teología. No hallamos una línea tranquila ni homogénea. La autoridad de la fe y de la Iglesia, admitas por todos, no impiden, sin embargo, una efervescencia de controversias y disputas. Abelardo combatirá contra Roscelino y Guillermo de Champeaux, y, a su vez, será objeto de duros ataques por parte de San Bernardo, Gilberto Porreta y Pedro Lombardo.

Los místicos del Císter y de San Víctor no ocultarán su inquietud ante las aficiones humanistas y cosmológicas de la escuela de Chartres y emprenderán una seria ofensiva de oposición a la filosofía, reclamando una teología más afectiva, desligada de los compromisos con la dialéctica. No obstante, tanto la teología como la filosofía prosiguen su desarrollo, anticipando los magníficos frutos que habrán de recogerse en el siglo XIII.

Después del letargo que sigue al renacimiento carolingio, comienzan a despertarse inquietudes filosóficas y teológicas. Un caso representativo del estado de los espíritus a principios del siglo XII fue Honorio de Autun.

HONORIO DE AUTUN (1080–1150)

Honorio de Autun (Honorius Augustodunensis) fue un teólogo, filósofo y enciclopedista cristiano del siglo XII, conocido por su obra *Imago Mundi*, una de las enciclopedias más influyentes de la Edad Media.

Fue discípulo de San Anselmo y pasó parte de su vida en el monasterio escocés de Ratisbona (Regensburg), en Baviera. Destacó por su capacidad de síntesis y por hacer accesible el conocimiento teológico y filosófico a un público amplio, incluyendo a clérigos menos instruidos. Fue un escritor muy fecundo, aunque de poca originalidad. Es un buen compilador de materiales que toma de las fuentes más diversas. Pero sus escritos tuvieron gran difusión en la Edad Media. Su habilidad como recopilador y vulgarizador de ideas le hizo desempeñar a maravilla el papel de lanzar una multitud de temas que serán discutidos en el siglo XIII.

Honorio de Autun no se muestra muy favorable ante la afición que comenzaba a despertarse hacia la antigüedad clásica. La ciencia para él solo tiene valor en cuanto que sirve para conocer a Dios y salvarse. La ciencia suprema es la Sagrada Escritura y el conocimiento de Dios, a lo cual deben ordenarse todos los demás estudios. Utiliza el método dialéctico y silogístico, pero gusta también de la alegoría y el simbolismo.

Imago Mundi (La imagen del mundo) es su obra más famosa, escrita hacia 1110–1120. Es una enciclopedia que abarca cosmología, geografía, historia sagrada y profana, y teología. Fue ampliamente leída y traducida en Europa. Es una vasta recopilación de conocimientos físicos, geográficos, astronómicos, meteorológicos e históricos de su tiempo, a la manera de las *Etimología* de Isidoro de Sevilla, del *De rerum natura* de San Beda, del *De rerum naturis* de Rabano Mauro, y otros semejantes. Su interés científico es nulo, pero constituye una buena muestra de la imagen panorámica del mundo en la Edad Media. Muchos conceptos medievales

resultan incomprensibles si se prescinde del vasto panorama cósmico sobre el cual se entienden encuadrados.

Consideraba que el mundo fue creado por Dios en el tiempo, aunque existía eternamente en la mente divina. La Tierra era redonda y ocupaba el centro del universo, rodeada por los elementos y los cielos en armonía, como una sinfonía cósmica. El ser humano era un microcosmos compuesto de alma (memoria, inteligencia, voluntad) y cuerpo (carne, sangre, huesos, nervios).

Fue una figura clave en la transición entre la patrística y la escolástica, y su obra ayudó a consolidar el pensamiento cristiano medieval. Su *Imago Mundi* fue utilizada como manual en escuelas y monasterios durante siglos, y tuvo una gran influencia en la visión medieval del universo.

PEDRO ABELARDO (1079–1142)

El programa de san Anselmo de ahondar racionalmente en los contenidos de la fe recibe un impulso esencial y técnico en la obra de Pedro Abelardo (1079-1142), uno de los personajes más relevantes del medioevo, tanto por su extraña personalidad y movida existencia, como por la originalidad de su obra y pensamiento. Para avivar la problemática y profundizar más el estudio de los temas, explota Abelardo el método inaugurado por los canonistas, que consistía en enfrentar dialécticamente las opuestas *auctoritates* en torno a un mismo asunto.

Es la idea fundamental de su obra *Sic et Non* (Sí y No), un ejemplo de análisis crítico de textos religiosos: plantea el uso de la razón para resolver contradicciones teológicas. Este método influyó en el desarrollo del método escolástico para la técnica de las *disputationes*, que constituirán el andamiaje externo de las *Sumas* en el siglo XIII. En Abelardo, y en todo el siglo XII, hay como una anticipación del Renacimiento.

Pedro Abelardo fue una figura destacada de la Edad Media, conocido principalmente como lógico, filósofo, teólogo y educador en el siglo XII. Nacido en 1079 en Bretaña y fallecido en 1142, Abelardo dejó una profunda huella en la filosofía medieval, especialmente con sus comentarios sobre Porfirio, Aristóteles y Boecio. Fue un precursor de la escolástica y abordó temas como la lógica, la teología y la ética con un enfoque racional para explicar la verdad religiosa. Uno de sus libros teológicos, "De unitate et trinitate divina", fue condenado y quemado por orden papal.

Durante su vida, Abelardo tuvo enfrentamientos con otros pensadores, como su maestro Guillermo de Champeaux y el influyente Bernardo de Claraval, quien más tarde promovió su condena en el Concilio de Sens en 1140 por considerarlo hereje en sus doctrinas sobre la Trinidad. Sin embargo, Abelardo fue un educador apasionado que fundó su propia escuela y reunió discípulos atraídos por sus enseñanzas, incluso a pesar de censuras eclesiásticas.

Su historia personal está marcada además por su famosa relación amorosa con Eloísa, quien fue su alumna y posteriormente monja, con quien tuvo un hijo y a quien dejó a cargo de una comunidad monástica que él fundó. Abelardo murió en 1142 tras haber sido reconciliado con la Iglesia y haber retomado la enseñanza en París. Su legado incluye una obra filosófica que desafiaba las corrientes de su época y sentó bases para la escolástica medieval.

Las principales obras filosóficas de Pedro Abelardo incluyen:

Sic et Non (*Sí y No*): Esta obra es fundamental porque en ella Abelardo recopila contradicciones en las enseñanzas de las autoridades eclesiásticas, como la Biblia y los padres de la Iglesia, para promover el uso de la lógica y el razonamiento crítico en la búsqueda de la verdad y buscar conciliación entre las contradicciones.

Fue clave en el desarrollo del método escolástico y marcó un antes y un después en la filosofía medieval.

Presenta 158 cuestiones teológicas con afirmaciones contradictorias de autoridades eclesiásticas, principalmente los Padres de la Iglesia. Abelardo no intenta decidir cuál posición es correcta, sino que utiliza este contraste para fomentar el uso de la razón y la dialéctica en la resolución de contradicciones.

Esto marcó un cambio radical al poner en duda la autoridad como criterio único para la verdad, promoviendo en su lugar la discusión lógica y el análisis riguroso.

El impacto de "Sic et Non" fue enorme en la filosofía y teología medieval, pues impulsó el método escolástico que se basa en la búsqueda dialéctica de respuestas a partir de preguntas y contradicciones.

Transformó la enseñanza en las escuelas de la época, pasando del mero aprendizaje memorístico a un aprendizaje crítico y activo. Este enfoque abrió el camino para un pensamiento teológico y filosófico más racional y sistemático, permitiendo que la razón tuviera un papel protagonista en la interpretación de la fe, aunque también generó controversias y resistencias dentro de la Iglesia.

Sic et Non revolucionó la forma de pensar y enseñar en la Edad Media, estableciendo la lógica y la razón como herramientas fundamentales para abordar la verdad, dejando una huella duradera en la escolástica y en el desarrollo del pensamiento occidental.

Ethica seu scito te ipsum (Conócete a ti mismo): En esta obra ética, Abelardo establece que la moralidad de un acto depende no solo de la acción en sí, sino de la intención con la que se realiza. Esta idea revolucionó la ética medieval al poner foco en la intención y autodeterminación del individuo.

Historia Calamitatum (Historia de mis calamidades): Es su autobiografía donde relata las tragedias personales y los conflictos filosóficos y religiosos que vivió, ofreciendo un contexto íntimo para entender su pensamiento.

Theologia Scholarium (Teología cristiana): Obra teológica que analiza críticamente dogmas religiosos, defendiendo la razón como instrumento válido para entender la fe.

Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano: Una obra donde Abelardo aborda temas filosófico-teológicos en forma dialógica.

En conjunto, estas obras muestran su aporte fundamental a la lógica, la ética, la teología y el método racional, que sentaron bases para la escolástica y marcaron la filosofía medieval.

Abelardo impulsó la razón como medio para comprender y desafiar las doctrinas establecidas, en un tiempo donde esta actitud era innovadora y controvertida.

Abelardo ante el debatido problema de los universales

El problema de los universales era un tema clásico del tiempo. Boecio lo había dejado abierto: había comenzado platónico y acabó aristotélico. Abelardo tropieza con esta cuestión que no estaba aún resuelta. El problema había adquirido actualidad en el terreno teológico: la Trinidad se predica de las tres personas, y la doctrina de la redención habla de un pecado original que afecta al hombre como hombre. ¿Cómo entender el concepto de divinidad y de humanidad en uno y otro caso?

Platón había admitido universales con existencia anterior a las cosas: *universalia ante rem*. Los realistas universales lo que hacían era poner el universas en las cosas existentes: lo individual nada nuevo dice de la especie, sino que está como contenido y agotado en ella. El pecado original sería así fácil de explicar como culpa de cada uno, por estar el individuo contenido en la especie. La esencia universal de la especie constituye toda la substancia del individuo, de modo que este no tiene como propio más que el ser. La especie es solo como un accidente del género, no tiene, pues, ninguna substancialidad propia.

Ya desde el siglo IX había surgido una corriente nueva que no ve en los universales ninguna entidad genérica real (*res*), sino solo cosas puramente pensadas (*nuda intellecta*). Solo existe realmente lo individual. En el siglo XI, un grupo de pensadores anti-realistas afirman que los universales solo son palabras, nombres (*voces, nomina*), en manera alguna, cosas (*res*). Su principal representante era Roscelino de Compiègne (1050-1120), para quien los universales son puros sonidos (*fatus vocis*). La tesis de que todo lo real necesariamente es individual llevó a Roscelino al triteísmo.

Abelardo, discípulo de Roscelino, es más crítico y más subjetivista. Frente a su maestro Guillermo de Champeaux, Abelardo arguye que, si la esencia específica contiene de por sí cuanto pertenece al individuo, no habrá entonces propiamente hombres distintos, sino solo un hombre, "el hombre"; quedarían solas las diez categorías.

Y si la especie lo es todo en todo, ¿por qué no igualmente el género o los supremos géneros, las diez categorías, o el mismo Dios, como lo había dicho el Eriúgena? ¿Cómo explicar que las cosas singulares son semejantes unas a otras si su individualidad es en cada una de ellas una cosa enteramente propia?

Solo se da verdadera ciencia de los singulares. Lo que es real debe ser individual. Los conceptos universales son solo opiniones. Muchas veces tenemos idea de una cosa y, una vez que la podemos ver, advertimos lo inexacta que era la representación nuestra anterior.

Los conceptos universales no fundan una ciencia real; son representaciones confusas (*imagines confusae*). El hombre depende de lo de fuera, depende de los accidentes y solo mediante ellos puede rastrear y decir algo de las cosas; pero lo que se predica así son solo contenidos de significación, subjetivos (*sermones* – del latín *sermo*: 'conversación', 'lenguaje coloquial', 'lengua, estilo').

Estos contenidos de significación son subjetivos. Por eso podría decirse que el universal es *res ficta*. Los conceptos universales están *in intellecu solo et nudo et puro*. No es la naturaleza la que nos habla, sino que nosotros somos los que hablamos sobre la naturaleza según el enfoque subjetivo de cada hablante. Lo que hablamos son opiniones nuestras sobre el ser realmente existente.

Abelardo no dice que somos creadores del ser, como los subjetivistas modernos, solo dice que somos sus intérpretes. Abelardo piensa pues como un realista. Sus expresiones de tono nominalista no significan lo que van a significar en el siglo XIV, siglo del nominalismo. Abelardo habla como lógico, y en este sentido es Abelardo aún un hombre medieval. Abelardo, como "dialéctico", permanece fiel al espíritu cristiano de su tiempo. No racionaliza la fe.

Abelardo continúa el camino de su maestro Roscelino, sustituyendo la simple palabra física (*vox*) por la palabra en sentido lógico-gramatical (*sermo*) como *predicable* de muchos individuos. En lo cual aprovecha un texto de Boecio: *Dico autem universales quod in pluribus natum est* praedicari, *singulare vero quod non* (Llamo universales a aquello que está destinado a predicarse de muchos, y singulares a lo que no).

Abelardo propuso que los universales (conceptos generales como "humanidad" o "animalidad") no existen por sí mismos, sino como construcciones mentales. Esta postura se enfrentaba al realismo escolástico dominante.

La teoría de los *sermones* se aproxima a lo que después había de ser el conceptualismo: una posición intermedia entre el realismo de filósofos como Guillermo de Champeaux y el nominalismo de Roscelino. Abelardo es considerado uno de los primeros conceptualistas: los universales son conceptos mentales que permiten agrupar individuos bajo una misma categoría, pero no tienen existencia independiente.

Abelardo y Eloísa

La historia de Abelardo y Eloísa en la Edad Media es un relato emblemático de amor, tragedia y conflicto con las normas sociales y religiosas de su tiempo. Abelardo fue un erudito y maestro reconocido en París, mientras que Eloísa era una joven intelectualmente avanzada, impulsada por su amor a los estudios y su inteligencia poco común en una mujer en aquella época. Abelardo se convirtió en su tutor y, a pesar de ser mucho mayor, surgió un amor apasionado entre ellos.

Este amor prohibido tuvo consecuencias dramáticas. Eloísa quedó embarazada y, para protegerla, Abelardo la secuestró y huyeron juntos a Bretaña, donde nació su hijo, quien murió poco después.

La ira del tutor de Eloísa, el canónigo Fulberto, llevó a que Abelardo fuera castrado en un acto de venganza. Tras esta violencia, Abelardo y Eloísa se separaron y cada uno tomó caminos religiosos: Abelardo dedicándose a la enseñanza y Eloísa ingresando a un convento, donde más tarde fue abadesa.

A pesar de la distancia física, mantuvieron una extensa correspondencia que reflejaba tanto su amor sincero como profundas reflexiones filosóficas y espirituales. Eloísa defendía la idea del amor verdadero por encima de las convenciones matrimoniales, rechazando el matrimonio como una institución de interés material más que de amor genuino.

Ambos terminaron sus vidas en dedicación religiosa: Abelardo murió en un monasterio y Eloísa, que solicitó que su cuerpo fuera llevado a la tumba de Abelardo, continuó su legado como una mujer inteligente, fuerte y adelantada a su tiempo. Su historia simboliza el conflicto entre pasión y normas sociales en la Edad Media y sigue siendo un referente literario y cultural sobre el amor y el sufrimiento humano.

Conflictos con la Iglesia

Abelardo generó controversia principalmente por sus métodos dialécticos y su enfoque racional sobre temas de fe, que chocaban con la enseñanza monástica tradicional. Fue condenado en el Concilio de Soissons en 1121, donde se le obligó a quemar su obra sin posibilidad de defensa inicial, aunque esta condena fue luego anulada por la presión popular.

Las causas teológicas principales del conflicto entre Abelardo y Bernardo de Claraval se centran en sus enfoques distintos hacia la fe y la razón. Abelardo representaba la teología escolástica, que buscaba entender y explicar racionalmente los misterios de la fe ("fides quaerens intellectum"). Por el contrario, Bernardo representaba la teología monástica, que priorizaba la fe como un don íntimo y seguro, basado en la autoridad de la Escritura, los Padres de la Iglesia y la inspiración del Espíritu Santo, rechazando el uso excesivo de la razón en la comprensión de la fe.

Bernardo criticaba a Abelardo por su método demasiado intelectualista, que consideraba reducía la fe a una simple opinión y ponía en tela de juicio verdades consideras incuestionables, como la doctrina trinitaria y la naturaleza de Dios. Además, Bernardo señalaba el subjetivismo moral de Abelardo, que enfatizaba la intención del sujeto en la valoración de los actos morales, dejando de lado el valor objetivo de las acciones, lo que para Bernardo era peligroso porque relativizaba la moral.

Este enfrentamiento llevó a la quema de sus libros por orden papal. A pesar de todo, Abelardo hizo una declaración de fe para aclarar su ortodoxia y finalmente se reconcilió con Bernardo gracias a la mediación del abad de Cluny. Su obra teológica introdujo también ideas novedosas, como la teoría moral de la expiación, distinta de las doctrinas tradicionales.

Abelardo fue maestro de muchos discípulos y precursor del método escolástico que dominaría las universidades medievales. Su enfoque racional influyó en pensadores posteriores como Tomás de Aquino y en el desarrollo de la lógica formal

LA ESCUELA DE CHARTRES

La Escuela de Chartres fue una influyente escuela catedralicia medieval en Francia, activa principalmente en el siglo XII. Establecida alrededor del año 990 por el obispo Fulberto de Chartres (960-1028), en la ciudad de Chartres, al suroeste de París, alcanzó su máximo desarrollo intelectual en la primera mitad del siglo XII, antes de ser eclipsada por la Universidad de París. Era una escuela catedralicia, es decir, vinculada a la catedral local, donde se formaban clérigos y eruditos.

La Escuela de Chartres destacó por su enfoque humanista, su interés por la filosofía natural y su recuperación del pensamiento clásico, especialmente el platonismo. Es de señalar el eclecticismo con que se da acogida a elementos de procedencia muy diversa, aunque como fondo doctrinal predomina el platonismo. Un platonismo de segunda mano, pues, en aquel tiempo, solamente se conocían el *Fedón* y el fragmento del *Timeo* traducido y comentado por Calcidio, que ejerce profunda influencia. Tratan de explicar el Génesis aplicándole la cosmología del *Timeo* y a la vez de interpretar a Platón mediante la Biblia. El platonismo de los maestros de

Chartres es un platonismo cristianizado, leído a través de autores como Boecio, San Agustín y Calcidio.

De este fondo platónico difuso procede la actitud de los carnotenses ("originario de Chartres" o "relacionado con la Escuela de Chartres") ante el problema de los universales. Todos, en una u otra forma, se inclinan hacia el realismo exagerado, con fuerte tendencia hacia el panteísmo. Consideran que solo las realidades universales merecen el nombre de entes; las cosas sensibles individuales no son más que sombras. Bernardo distinguía tres tipos de realidades: Dios, la materia, sacada de la nada por la creación, y las ideas, formas ejemplares por las que están presenten a la menta divina los posible y los existentes. La unión de las ideas con la materia produce el mundo sensible. La fuente influencia platónica es visible en este realismo extremado.

Poseen y utilizan el *Organon* de Aristóteles completo, dan acogida a la teoría hilemórfica de Aristóteles, pero no en sentido aristotélico, sino platónico, tal como la hallan en el *Timeo* de Platón, comentado por Calcidio. Conocen el estoicismo a través de Séneca. Cultivan un humanismo a la vez científico y literario. Se preocuparon por las ciencias naturales, las matemáticas, la astronomía y hasta la medicina. La Escuela de Chartres significa un acercamiento de simpatía a la filosofía de la antigüedad, aunque todavía no se conocía la mayor parte de las obras de los filósofos antiguos, que por aquel tiempo comenzarán a recuperarse a través de las traducciones.

Los maestros de Chartres veían el universo como una obra racional y ordenada, creada por Dios, que podía ser comprendida mediante la razón y la observación. Se enseñaban las siete artes liberales (gramática, lógica, retórica, aritmética, geometría, música y astronomía), con un fuerte énfasis en las ciencias naturales.

Los maestros de la Escuela de Chartres influyeron en la formación de las universidades medievales principalmente al fomentar un ambiente intelectual basado en la recuperación, estudio y transmisión de conocimientos clásicos y científicos con un enfoque abierto y sistemático. Su metodología, que armonizaba la razón con la fe y promovía el debate y el pensamiento crítico, sentó bases esenciales para las futuras estructuras universitarias.

Las universidades, surgidas en el siglo XII como instituciones autónomas, retomaron el legado de estos maestros al organizarse como asociaciones de estudiantes y profesores que defendían la independencia académica frente a poderes políticos y eclesiásticos, estableciendo así un modelo de autogobierno y libertad intelectual. Figuras vinculadas al pensamiento escolástico, como Pedro Abelardo, continuaron esta tradición de pensamiento crítico y diálogo abierto, reforzando la transformación del aprendizaje hacia un modelo universitario.

Pensadores más destacados de la Escuela de Chartres fueron Bernardo de Chartres, defensor del ejemplarismo platónico; famoso por la frase “somos enanos a hombros de gigantes”. Teodorico de Chartres integró la cosmología platónica con la teología cristiana. Gilberto de la Porrée fue un filósofo lógico y teólogo, influyente en la escolástica posterior. Guillermo de Conches fue promotor del estudio de la naturaleza como obra divina. Juan de Salisbury es autor del *Metalogicon*.

La Escuela de Chartres preparó el terreno para pensadores como Tomás de Aquino y el auge de las universidades medievales.

JUAN DE SALISBURY (1115–1180)

Juan de Salisbury fue un filósofo, teólogo y escritor inglés medieval, destacado por su pensamiento político y su defensa del humanismo cristiano. Fue obispo de Chartres y uno de los principales representantes de la Escuela de Chartres.

Nació cerca de Salisbury, Inglaterra. Estudió en París con Pedro Abelardo y en Chartres con maestros como Teodorico de Chartres y Gilberto de la Porrée. Fue secretario del arzobispo de Canterbury, Teobaldo, y colaborador cercano de Tomás Becket, a quien defendió frente al rey Enrique II. En 1176 fue nombrado obispo de Chartres, cargo que ocupó hasta su muerte en 1180.

Juan de Salisbury valoraba la cultura clásica y la razón como herramientas para comprender la fe y la política. Criticó el poder tiránico y defendió la idea de que el poder debe estar al servicio del bien común y que los tiranos pueden ser legítimamente resistidos.

Obras:

Policraticus (Sobre la política y la filosofía moral – 1159), considerada la primera obra de filosofía política escrita en Occidente después de la Antigüedad. Critica la corrupción de la corte y defiende la ley natural como base del poder legítimo. Es un defensor del humanismo cristiano. Defendió la idea de que el poder del monarca no es absoluto, sino que debe estar limitado y guiado por la ley y la moral, entendiendo al rey como un "primus inter pares" (primero entre iguales) dentro de una estructura social y política orgánica. Su pensamiento sentó bases para la reflexión sobre la legitimidad del poder y la interdependencia entre autoridad política y religiosa.

Metalogicon es una defensa del estudio de las artes liberales y de la lógica frente a sus detractores. Es una reflexión sobre el valor del conocimiento y la educación.

Su pensamiento anticipó ideas que serían desarrolladas por Tomás de Aquino y otros escolásticos. Fue testigo directo de los conflictos entre Iglesia y Estado, y defendió la autonomía moral del clero frente al poder político. Es el símbolo del renacimiento intelectual del siglo XII. Su obra refleja el espíritu de la Escuela de Chartres, que buscaba armonizar fe, razón y cultura clásica.

FILOSOFÍA Y MÍSTICA – CISTER Y CLARAVAL

En el siglo XII se realiza un intenso trabajo de sistematización de la mística que se desarrolla simultáneamente en dos grandes direcciones: la abadía de San Víctor en París, en el Cister y Claraval, bajo la inspiración de San Bernardo.

No hay que pensar que la escolástica no conoció más lenguaje que el de la pura *ratio* y que estuvo cerrada al calor del sentimiento. Por otro lado, la mística tampoco se mantuvo en su impulso religioso totalmente fuera del marco de las teorías escolásticas, si bien algunas veces, como en el caso de Joaquín de Fiore, llegó hasta los bordes de lo posible debido a su exagerado idealismo.

La Escuela de San Víctor fue una influyente escuela monástica y teológica fundada en el siglo XII en la Abadía de San Víctor de París, conocida por su enfoque místico, su método pedagógico integral y su contribución al pensamiento cristiano medieval. San Víctor es una abadía de canónigos regulares de San Agustín, dependientes de

San Víctor de Marsella, situada en torno a una pequeña ermita de los alrededores de París.

Fue establecida por Guillermo de Champeaux alrededor de 1108, tras su retiro de la escuela catedralicia de París. Esta abadía llegó a ser un floreciente centro científico, destacando especialmente en la mística. Sus grandes figuras son Hugo y Ricardo de San Víctor. Después de ellos, comenzó a decaer.

La escuela promovía el desarrollo espiritual, intelectual y moral del estudiante. El conocimiento no era un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar la virtud. Se centraban en la contemplación, la introspección y la unión con Dios a través del estudio y la oración. Hugo de San Víctor propuso un sistema de aprendizaje gradual: primero las artes liberales, luego la filosofía, y finalmente la teología y la contemplación.

Autores más importantes: Hugo de San Víctor, autor de *Didascalicon*, guía para el estudio universal del saber. Ricardo de San Víctor desarrolló una teología mística profunda, autor de *La Trinidad*.

Aunque más mística que racionalista, la escuela preparó el terreno para la escolástica posterior. Su visión holística del aprendizaje inspiró modelos pedagógicos en universidades medievales. Fue parte del movimiento cultural que revitalizó el pensamiento cristiano y clásico en la Europa del siglo XII.

LOS VICTORINOS

Los victorinos en la Edad Media fueron miembros de una escuela teológica, filosófica y mística que se desarrolló en el siglo XII en la Abadía de San Víctor, cerca de París. Esta escuela, fundada inicialmente por Guillermo de Champeaux, floreció especialmente con figuras como Hugo de San Víctor y Ricardo de San Víctor, considerados sus principales representantes.

Los victorinos seguían la regla agustiniana y promovían una filosofía mística centrada en la contemplación directa de Dios, entendiendo que las ciencias profanas debían subordinarse a las ciencias sagradas y que el conocimiento culmina en la experiencia divina. Además, enseñaban disciplinas tanto religiosas como seculares, reconociendo la importancia de la razón, aunque sometida a la fe debido al pecado. La escuela tuvo gran influencia en la teología y filosofía medievales y formó parte de un movimiento espiritual y académico dentro del contexto monástico y clerical del siglo XII.

La influencia de San Agustín en los victorinos fue fundamental y profunda, ya que esta escuela teológica y mística medieval se adscribió a la regla de obediencia monástica de San Agustín. El espíritu de su filosofía mística, como desarrolló principalmente Hugo de San Víctor, se basaba en la idea agustiniana de que las ciencias profanas deben estar subordinadas a las ciencias sagradas, y que el conocimiento supremo se alcanza en la contemplación directa de Dios. Los victorinos adoptaron la visión agustiniana que reconoce el valor de la razón, pero, debido al pecado, esta está oscurecida y por ello es necesaria la fe para alcanzar verdades divinas.

Además, San Agustín fue un modelo para la organización monástica y espiritual de los victorinos, quienes siguieron la regla agustiniana, que enfatiza la vida comunitaria, la obediencia y la búsqueda del conocimiento orientado a la experiencia

mística y a la unión con Dios. La importancia de la fe y la razón en la escuela victorina refleja claramente las ideas de San Agustín sobre la necesidad de que la razón esté iluminada por la fe para llegar al conocimiento justo y verdadero.

Por tanto, los victorinos no solo tomaron de San Agustín su marco monástico y espiritual, sino también su pensamiento filosófico y teológico, consolidando una escuela de pensamiento que integraba la mística con una visión amplia del conocimiento humano orientado hacia Dios.

La noción de contemplación en San Agustín y en los victorinos, si bien comparte la idea central de la búsqueda y experiencia directa de Dios, presenta diferencias de enfoque y desarrollo. Para San Agustín, la contemplación es un proceso interior de recogimiento y vuelta al "corazón", que es el lugar íntimo donde habita Dios. Es una experiencia profundamente personal que surge como gracia divina y que implica un camino de purificación interior, alejamiento de las distracciones mundanas y guía por la iluminación divina a través de la fe. La contemplación augustiniana es esencialmente introspectiva y se centra en la visión beatífica y la unión íntima con Dios desde el interior del alma.

En cambio, los victorinos, representados por Hugo y Ricardo de San Víctor, conciben la contemplación como una culminación más intelectual y espiritual que está ligada estrechamente al estudio amoroso y riguroso de la Sagrada Escritura. Para ellos, la contemplación es una "mirada profunda y pura del alma" (Ricardo de San Víctor) dirigida hacia las maravillas de la sabiduría divina, acompañada de un sentido extático de asombro. Es un estado que se alcanza después de un proceso de madurez humana y disciplina racional que ordena los sentimientos y movimientos interiores. La contemplación victorina, además, enfatiza la realidad histórica y providencial de la historia humana donde el Espíritu Santo actúa, entablando un diálogo entre el hombre y Dios desde la historia y la razón iluminada por la fe.

Mientras San Agustín se centra en la interioridad y la experiencia mística personal como don de Dios, los victorinos amplían la contemplación hacia un conocimiento espiritual que integra la exégesis bíblica, la razón y la experiencia mística, vinculándola también con una visión teológica de la historia y de la sabiduría divina más intelectualizada y comunitaria.

La influencia del neoplatonismo en la contemplación agustiniana y victorina es notable, pero con características diferenciadas. En San Agustín, el neoplatonismo le proporcionó un marco conceptual para comprender la realidad espiritual, especialmente la noción de participación y la jerarquía del ser, así como una visión del alma que asciende hacia Dios. Agustín adaptó la filosofía neoplatónica al cristianismo, transformándola mediante la luz de la revelación cristiana, particularmente al introducir la idea de Dios como Verdad suprema y personal, y al enfatizar la encarnación y la historia salvadora, aspectos ausentes en el neoplatonismo original. Así, su contemplación es una subida del alma hacia la luz divina, un retorno a Dios entendido como la Verdad y el Bien absoluto mediante la fe y la gracia.

Por otro lado, los victorinos, que siguieron esta herencia agustiniana, integraron en su concepción de la contemplación también una fuerte dimensión intelectual y bíblica, enfatizando la comprensión mística de la Sabiduría divina. En este contexto, el neoplatonismo influyó en la estructura jerárquica del ser y en la dirección de la mirada

hacia lo divino, pero se expresa en un marco donde la razón y el estudio amoroso de la Escritura conducen a la visión mística. La contemplación victorina es, por lo tanto, una síntesis entre la experiencia mística y el ejercicio racional iluminado por la fe, con un énfasis mayor en el conocimiento organizado y progresivo hacia Dios, conforme a una visión neoplatónica modificada y cristianizada.

Hugo de San Víctor (1096-1141)

Nació en Sajonia y se educó en la orden agustina de Hamersleben, en Sajonia. En 1118 dejó la escuela agustina por la escuela de San Víctor de París, que había fundado Guillermo de Champeaux en 1108. Allí llegó a ser canónigo, escolástico e incluso prior. Fue uno de los principales maestros de esta escuela, que se convirtió en un centro de pensamiento teológico y filosófico en la Edad Media.

Fue el iniciador del misticismo de la escuela de San Víctor, dominante en la segunda mitad del siglo XII. Su misticismo es erudito, untuoso, ornamentado, florido, un misticismo que nunca incurre en peligrosas temeridades; es el misticismo ortodoxo de un retórico sutil y prudente. Es filósofo humanista, teólogo dogmático y místico, tres cualidades que une armónicamente y que hacen de él uno de los hombres más universales de su tiempo. Propugna la utilización de todas las ciencias del siglo. Mientras los antidialécticos proclaman: "Es sin provecho el estudio de la filosofía", Hugo amonesta: "Apréndelo todo; pronto verás que nada es estorba".

Hugo dividió la vida contemplativa en tres fases: *cogitatio* (pensamiento), *meditatio* (meditación) y *contemplatio* (contemplación), reflejando una profunda espiritualidad agustiniana.

Didascalicon de studio legendi, su obra más conocida y una de las primeras enciclopedias pedagógicas medievales. Es un resumen del saber sagrado y profano del siglo XII. Es un tratado sobre la enseñanza y el conocimiento. Propone una clasificación del saber en ciencias teóricas, prácticas y mecánica. Defiende el estudio como camino hacia Dios, integrando artes liberales y teología.

De sacramentis christianae fidei (Sobre los sacramentos de la fe cristiana), considerada una especie de suma teológica antes de Tomás de Aquino. Explica la estructura del universo, la historia de la salvación y los sacramentos desde una perspectiva simbólica y mística.

De vanitate mundi (Sobre la vanidad del mundo): Meditación sobre el carácter transitorio de las cosas terrenales. Invita al desapego espiritual y la formación del alma a través del exilio interior. En esta obra aparece la famosa cita: "Omnibus mobilis homo, nondum perfectus est; sed is cui mundus omnis patria est, perfectus est", que en la tradición moderna suele traducirse libremente como: "El hombre que encuentra que su patria es dulce no es más que un tierno principiante; aquel para quien cada suelo es como el suyo propio ya es fuerte; pero solo alcanza la perfección el que ve el mundo entero como un país extranjero."

En el problema de los universales y del conocimiento, Hugo utiliza también la teoría de la abstracción, de origen aristotélico, antes de la gran influencia de Aristóteles en el siglo XIII. La historia del mundo le parece ordenada en torno a dos momentos capitales, la creación del mundo y su restauración mediante Cristo encarnado y los

sacramentos. La creación es estudiada por las ciencias profanas, de modo que se unen las dos clases de ciencias.

La filosofía de Hugo está fuertemente teñida de agustinismo: el primer conocimiento es la existencia propia y el del alma, distinta del cuerpo. Es otra filosofía de la intimidad, como corresponde a su orientación mística ortodoxa.

Las diferencias ideológicas entre los dos poderes universales, Iglesia-Estado, finalizarían con el reconocimiento de la primera sobre el segundo, en el siglo XII. Con el tiempo se consolidarían las diferencias entre las dos partes. Hugo de San Víctor, en sus escritos, establecería una distinción entre lo secular y lo temporal: *Existen dos vidas y según estas dos vidas, dos pueblos, y en estos dos pueblos dos poderes y en ambos poderes diversos grados y órdenes de dignidad, uno inferior y otro superior*.

Ricardo de San Víctor (1110-1173)

Ricardo de San Víctor fue un teólogo y místico escocés del siglo XII, discípulo de Hugo de San Víctor, y una figura clave en el desarrollo de la teología trinitaria y la espiritualidad medieval. Se mueve en la misma línea que Hugo de San Víctor: reproduce y continúa con originalidad el pensamiento de su maestro. En Ricardo se dan también la unión estrecha entre la mística y el pensar racional que culminará en la mística especulativa de Meister Eckhart (1260-1328).

Especialmente cara para Ricardo es su teoría de la *scintilla animae* (la chispa del alma), que desempeñará un gran papel en la mística posterior; el término aparece en sus escritos místicos como metáfora del despertar interior del alma hacia Dios. Esta imagen de la "chispa del alma" fue retomada por místicos posteriores como Buenaventura y Meister Eckhart. Ricardo de San Víctor fue citado por Dante en *La Divina Comedia* y su pensamiento influyó en Tomás de Aquino y otros teólogos medievales.

De Trinitate (Sobre la Trinidad) es su obra más influyente, considerada una de las más profundas reflexiones sobre la Trinidad en la teología cristiana. Propone una visión del Dios cristiano como un encuentro de amor entre personas divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; la Trinidad es una comunidad perfecta de amor, donde cada persona divina da, recibe y comparte en absoluta gratuidad. Ricardo combinó la contemplación espiritual con el rigor lógico, anticipando el método escolástico. Esta obra es una de las aportaciones medievales más interesantes a la teología y a la antropología, al mismo tiempo.

SAN BERNARDO DE CLARAVAL (CLAIRVAUX, 1090–1153)

San Bernardo, nacido en Fontaine-lès-Dijon, en la región de Borgoña, proveniente de una familia noble, fue un influyente abad cisterciense, teólogo y místico, conocido por reformar la vida monástica, impulsar la expansión de la Orden del Císter, fundada a fines del siglo anterior, para hacer más rigurosa y ascética la observancia de Cluny, y ejercer una poderosa influencia espiritual y política en la Europa del siglo XII. Criticó el lujo y la pompa de los monasterios cluniacenses, defendiendo una espiritualidad más sobria y contemplativa. En 1115 fundó la abadía de Clairvaux (Claraval), donde fue abad hasta su muerte.

Apoyó al papa Inocencio II frente al antipapa Anacleto II. Fue consejero de reyes y papas. Su autoridad moral lo convirtió en figura clave en decisiones políticas y religiosas. Predicó la cruzada en Francia y Alemania, usando su poderosa oratoria para movilizar a la nobleza y al pueblo común a tomar la cruz con la promesa de indulgencias. Predicó en Vézelay en 1146 frente al rey Luis VII de Francia, logrando un gran entusiasmo popular y el compromiso de numerosos nobles y príncipes.

Bernardo entendía la cruzada como una misión divina para proteger el orden cristiano establecido por Dios y promovió la idea de la guerra santa con un enfoque místico, identificando la defensa del cristianismo con una unión espiritual entre alma y Dios. Predicó también en Alemania, donde motivó al emperador Conrado III a unirse a la cruzada. Su predicación fue decisiva para reunir grandes ejércitos, pero su fluencia política declinó tras el fracaso militar de la cruzada, ya que fue blanco de críticas y se le llegó a llamar embaucador.

San Bernardo tiene una relación estrecha con la mística. Su espiritualidad se enfocó en la devoción a la Virgen María y la humanidad de Jesucristo, motivo por el que se le llamó "doctor melifluo" por su ternura y dulzura en la enseñanza.

Concede sus derechos a la filosofía, pero en él predomina la mística, que tiene en San Bernardo uno de sus primeros representas medievales. Bernardo imprime su sello al siglo XII tanto como Abelardo. Sus invectivas contra la filosofía tienen un destinatario: Abelardo. Bernardo se revuelve contra la "la gárrula charlatanería de los filósofos": "ventosa loquacitas, turpis curiositas, turpis vanitas, turpis quaestus", pero no por despreciar el saber, sino por querer fundarlo sobre mejores bases.

Pero su ideal no es la ciencia humana, sino la divina, cuyo fin consiste en amar a Dios y preparar el alma para la unión con Él en el grado supremo del éxtasis. Bernardo es poco sensible a la belleza de las cosas exteriores. Su reforma significa una reacción contra el esplendor de Cluny, en que el abad de Saint Denis (1144) defendía la riqueza de las iglesias como medio para elevarse a Dios. Bernardo prefiere seguir los caminos de la interioridad. Entrar en sí mismo, para trascenderse y ascender hasta la belleza suprema de las cosas invisibles.

El comienzo de todo conocimiento de la verdad no está en el intelecto, sino en la humildad. En la humildad se reducen a silencio todos los intereses del yo y solo en ella se abre el hombre para recibir el mundo de la verdad. Fe y entrega sumisa son más importantes que la dialéctica. La verdadera filosofía está en el amor a Cristo crucificado. En Él se siente unido del modo más íntimo con la sabiduría de Dios.

Para llegar a la unión con Dios hay que elevarse a través de tres grados: *consideración, contemplación* y *éxtasis*. El éxtasis (*excessus, raptus*) es el grado más alto de la contemplación. En este estado, el alma transformada por el amor, queda como separada del cuerpo y de los sentidos. Su término es la unión con Dios (*deificatio*). Para explicar este estado inefable recurre a varias comparaciones: Como una gota de agua que cae en una gran cantidad de vino y parece diluirse y desaparecer, tomando su gusto y su color; como el hierro candente, que se hace semejante al fuego y parece que pierde su primera forma; como el aire inundado por la luz del sol, que se transforma en claridad luminosa, hasta el punto que no parece iluminado, sino luz.

Pero el éxtasis no es el grado supremo. Todavía no ve el alma a Dios cara a cara, lo cual solamente sucederá en la visión beatífica en el cielo. Entonces será la unión perfecta.

JOAQUÍN DE FIORE (1135-1202)

"El Renacimiento no lo previeron los humanistas, sino ese visionario calabrés que fue Gioacchino da Fiore, que también preconizó un hombre nuevo. El "hombre del amor" y de la libertad, en lugar del cristiano de la Edad Media (el hombre medio)" (Mircea Eliade).

Joaquín de Fiore fue un teólogo, abad cisterciense y místico italiano originario de Calabria, cuya visión profética de la historia ejerció una profunda influencia en la espiritualidad medieval y en el pensamiento europeo posterior.

Nació en Celico (Calabria), ingresó en el monasterio cisterciense de Santa María de Sambucina antes de pasar al de Corazzo, donde llegó a ser abad en 1177. En 1182 fundó la orden del monasterio de San Juan de la Flor (San Giovanni in Fiore), cuna de los floriacenses (miembros de la Orden de Flora) una rama reformada del Císter más orientada a la contemplación. Aunque compartían elementos con los cistercienses, eran una orden independiente con constituciones propias. La orden creció rápidamente en Italia, pero a partir del siglo XV, la introducción de abades comendatarios y otros abusos provocaron su decadencia, y fue absorbida por la Orden del Císter en 1570.

Joaquín de Fiore tenía una idea de la historia dominada por la idea de progreso: los tiempos marchan hacia un nuevo paraíso. Todo son etapas históricas de avance, correspondiente a las tres personas divinas. Es una interpretación profética de la historia como revelación progresiva de la Trinidad. Según su doctrina, la humanidad atraviesa tres etapas reflejo de las tres Personas divinas: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo.

Este esquema se conoce como la teoría de las tres edades y fue desarrollada en obras como el *Liber Figurarum* y el *Expositio in Apocalypsim*. Su visión marcadamente apocalíptica interpretaba los hechos bíblicos y contemporáneos mediante correspondencias simbólicas (tipos y antitipos), con la convicción de que el mundo estaba a punto de entrar en la edad del Espíritu hacia el año 1260.

Edad del Padre: Hay un reino precristiano del padre en el Antiguo Testamento. Es el tiempo de la servidumbre de la ley y de la letra, dominada por el trabajo y el temor. Tiempo de los casados y los laicos. La Edad del Padre abarca desde la Creación hasta el nacimiento de Cristo. Es una edad dominada por el miedo al castigo y las figuras importantes de esta etapa son los profetas.

Edad del Hijo: la era del Evangelio, reino cristiano del Hijo, medio entre el espíritu y la carne, caracterizado por la disciplina, la fe y la obediencia filial, tiempo de los clérigos. La Edad del Hijo, que empieza con el nacimiento de Cristo, está dominada por el sentimiento de fe y sus figuras importantes son los sacerdotes. Joaquín de Fiore vivió en esta época.

Edad del Espíritu Santo: una futura era de contemplación, libertad y amor espiritual. La Edad del Espíritu Santo, que comienza con el Milenio, es una edad en la que

domina la fraternidad en Cristo, es una época en la que no habrá guerras ni enemistades y las figuras importantes serán los monjes.

Es la plenitud de los tiempos, preparada por san Benito, que llega a su auge en 1260: período de la libertad del espíritu. Es el tiempo de los monjes, el "evangelio eterno". En esta era casi todo el mundo se habrá convertido a Dios y la Iglesia habrá alcanzado la perfección de una Iglesia espiritual, dejando atrás las formas imperfectas de una Iglesia jurídica. Esta idea implica que la Iglesia, como institución, ha de cesar, y con ellas todas las demás instituciones: el Estado, el derecho, la ciencia, la sociedad en general.

A diferencia de la visión cíclica de la historia, Joaquín concibe un progreso lineal hacia la perfección espiritual: la historia no regresa sobre sí misma, sino que se eleva, reflejando cada vez más plenamente la vida trinitaria. En esta culminación, el Reino de Dios se realizaría en la tierra, transformando la sociedad humana en una comunidad de inspiración divina.

El pensamiento joaquinita influyó en la rama espiritual de los franciscanos. Su influencia también alcanzó a autores como Dante Alighieri y Girolamo Savonarola, quienes reinterpretaron su teología histórica en clave poética y profética. Influyó también en la filosofía idealista alemana, particularmente en Hegel, Schelling y Fichte. Además, su concepción triádica de la historia inspiró analogías posteriores como la ley de los tres estadios de Auguste Comte y la dialéctica histórica del marxismo.

Pese a que su doctrina fue parcialmente corregida por el IV Concilio de Letrán (1215), la Iglesia reconoció la integridad personal de Joaquín y valoró su profunda vida contemplativa. Esta concepción introdujo en la teología medieval una visión progresiva del tiempo sagrado, según la cual la historia de la salvación no era estática, sino un proceso en expansión hacia una plenitud espiritual futura, identificada con el "Evangelio Eterno" del Espíritu Santo.

Su legado continuó inspirando tanto la espiritualidad medieval como los sistemas filosóficos modernos que conciben la historia como un proceso dialéctico de revelación progresiva.

PEDRO LOMBARDO (1100-1160)

Pedro Lombardo, el "Maestro de las Sentencias", fue un influyente teólogo y filósofo escolástico, conocido por su obra "Libros de las Sentencias", que marcó profundamente la teología medieval: un repertorio teológico comentado innumerables veces en toda la Escolástica posterior.

Nació cerca de Novara, en la región lombarda de Italia en una familia humilde. Realizó estudios en Bolonia, Reims y París, donde estuvo vinculado a la escuela catedralicia de Notre-Dame y fue profesor en París desde 1140. Fue alumno de figuras destacadas como Guillermo de Champeaux y Bernardo de Claraval, quien incluso le proporcionó cartas de recomendación para continuar sus estudios. Fue nombrado obispo de París en 1159.

Libri Quattuor Sententiarum (Cuatro libros de sentencias) es su obra más importante. En ella sistematizó por primera vez la teología en Occidente, abordando temas como la Trinidad, la creación, el pecado, la gracia, la encarnación, los sacramentos y las

últimas cosas. Destacó por señalar que los sacramentos son siete, lo que influyó profundamente en la teología medieval. Su obra fue fundamental para la enseñanza teológica durante varios siglos y sirvió como base para muchos teólogos posteriores, incluidos Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura.

Las *Sentencias* tienen una estructura dividida en cuatro libros principales, cada uno aborda un área central de la teología cristiana:

El primer libro trata sobre la Trinidad y la creación, abordando la naturaleza de Dios y el inicio del mundo. El segundo libro se enfoca en el pecado y la gracia, explicando la caída del hombre y la acción redentora de Dios. El tercer libro expone la encarnación de Cristo y los sacramentos, estableciendo un número definitivo de siete sacramentos. El cuarto libro se dedica a las últimas cosas, como la resurrección, el juicio final y la vida eterna.

En cuanto al método, Pedro Lombardo aplica un enfoque escolástico que sistematiza la teología mediante la recopilación, comparación y armonización de textos bíblicos y patrísticos. El método consiste en plantear preguntas o temas (*quaestiones*), examinar diversas opiniones (*distinctiones* y *sententiae*), y luego ofrecer una sentencia o solución explicativa basada en la razón y la autoridad de la Escritura. Este método lógico y ordenado facilita el estudio y la enseñanza de la teología, convirtiéndose en un modelo para la escolástica medieval. Así, las Sentencias destacan por su claridad, orden y fundamentación racional y textual, siendo la base para la doctrina y la enseñanza teológica durante siglos.

Pedro Lombardo revolucionó la enseñanza teológica con sus Sentencias al proporcionar un método ordenado para la reflexión doctrinal que sirvió de base para la escolástica medieval y para teólogos posteriores como Santo Tomás de Aquino.

RESISTENCIA A LA FILOSOFÍA

La resistencia a la filosofía que comienza ya en el siglo XI, provocada por los excesos de los dialécticos, continúa en el siglo XII. Todavía no han variado notablemente los términos del viejo problema de la incorporación de la filosofía al cristianismo. La cuestión viene a reducirse a la aplicación de la dialéctica a la teología y a los nuevos métodos de Abelardo, Gilberto Porreta y después Pedro Lombardo. Los motivos inmediatos son los disparates de algunos autores y los peligros de herejía que habían aflorado en Roscelino, Abelardo y Gilberto Porreta, a los que se une una tendencia al misticismo que provocaba una injustificada desconfianza en la razón.

Centros de oposición contra la filosofía fueron los monasterios cistercienses en Francia, influidos por San Bernardo, y los camaldulenses en Italia, que conservaban la tradición de Pedro Damiani, como como los representantes de la escuela de San Víctor.

El abad de Santa Genoveva se dirige al papa en tonos apocalípticos, clamando contra las novedades de los teólogos, juristas y artistas, que echaban en el olvido las antiguas autoridades de los Padres de la Iglesia para seguir las peligrosas novedades de la filosofía. De la abadía de San Víctor proceden las violentas diatribas de Gualterio (Walter) contra los “cuatro laberintos de Francia”.

Gualterio de San Víctor, abad y filósofo, se refiere a los "cuatro laberintos de Francia" como una metáfora crítica hacia cuatro destacados teólogos y escolásticos franceses:

Abelardo, Pedro Lombardo, Gilberto de la Porrée y Pedro de Poitiers. Según su juicio, estos autores trataban los misterios sagrados de la Trinidad y la Encarnación con una ligereza escolástica excesiva, debatían y trabajaban temas complejos y profundos de la fe cristiana, viéndolos como enredos o dilemas teológicos difíciles de resolver.

El arzobispo de Sens (1199) sentencia: "Inutilis inquisitio studium philosophiae".

LA SISTEMATIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA

Desde mediados del siglo XII, se comienza a recoger el fruto de los esfuerzos anteriores, preludiando lo que será el siglo XIII. La teología comienza a adquirir figura de ciencia. Se beneficia de las aportaciones de la filosofía griega, antes aún de la plena recuperación del *Corpus aristotelicum*, aprovechado los numerosos elementos transmitidos a través de Boecio, Calcidio y los Padres de la Iglesia. Se aprecia en la filosofía una tendencia creciente a recuperar su carácter de ciencia racional autónoma y una categoría propia en el campo del saber, que no había tenido antes.

Desde Abelardo se tiende a desglosar la filosofía de la teología, como un modo de saber distinto que, si de momento permanece subordinado a la teología (*philosophia ancilla theologiae* – la filosofía es sierva de la teología), no tardará en recabar una personalidad propia.

Auctoritas y *ratio*

En teología el argumento fundamental es la *auctoritas*. Para comprender el sentido de la copiosa literatura escolástica no hay que olvidar que se trata fundamentalmente de estudios eclesiásticos, ordenados a la formación de clérigos. La Sagrada Escritura es la fuente principal del saber teológico. En ella se contiene la revelación divina, aceptada por la fe. Su testimonio constituye una prueba incontrovertible. A la autoridad de la Escritura se une la de la Iglesia, su depositaria y su intérprete más auténtico por medio del Sumo Pontífice y de los concilios ecuménicos. A estas "autoridades" se suman la de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia.

Pero en la teología también tiene cabida la *razón* (*ratio*), discurriendo por sus propias fuerzas con ayuda de la filosofía. De la conjunción de revelación y razón, *auctoritas* y *ratio*, resultará la teología científica.

Pero desde que se establecieron cátedras para la formación intelectual de los clérigos, con maestros docentes, con oyentes fijos y con materias determinadas para la exposición en cursos regulares, fue necesario establecer un orden y un método en toda la enseñanza y utilizar instrumentos muy distintos de los que reclama la predicación desde el púlpito. Los oyentes no se daban por satisfechos con el *modus oratorius*, o el *assertorius*, o el *exhortatorius*, exigían métodos demostrativos, con argumentos racionales.

Esta nueve necesidad y el creciente conocimiento de los restos de la filosofía griega domina el desarrollo del pensamiento cristiano desde la escuela de Alejandría hasta la plena formación de la teología en el siglo XIII. Los elementos de la cultura grecolatina se van incorporando gradualmente a la explicación del dogma. Primero fue la incorporación de las artes liberales y de algunos elementos de la filosofía griega; después la dialéctica; y más tarde, la del conjunto de la filosofía de Aristóteles en el siglo XIII.

Los mismos que más encarnizadamente se opondrán a la incorporación de la filosofía en los siglos XII y XIII dan acogida con la mayor naturalidad a numerosos elementos platónicos, neoplatónicos y estoicos, así como también aristotélicos, cuya procedencia ignoraban, porque los encontraban ya asimilados en los primeros Padres de la Iglesia. La historia del pensamiento de la Edad Media es, en el fondo, la de la progresiva penetración de los elementos culturales greco-romanos en la medida y proporción en que van siendo recuperados.

La plena sistematización del dogma cristiano en forma de teología científica no se logra hasta el siglo XIII, por obra de Santo Tomás de Aquino, pero los primeros intentos datan de mucho tiempo atrás. Puede decirse que el primer ensayo de sistematización del dogma, encuadrándolo en las líneas generales de un esquema filosófico, es el que llevó a cabo el Pseudo-Dionisio. Este esquema, de fondo netamente neoplatónico, pasa a Occidente en el siglo IX, y es recogido y agravado por Juan Escoto Eriúgena. Pero era una construcción mental que aparecía en un momento anacrónico. No había aún inteligencias capaces de aprovecharse de tan magno esfuerzo y depurarlo de su fondo ideológico, que rayaba en la herejía.

Hubo otros factores que entraron en contacto con el pensamiento cristiano en este mismo siglo XII, y que ejercieron profunda influencia en su orientación. Si bien es enorme la masa de nuevo material con que se enriquece el Occidente latino, sin embargo, el pensamiento cristiano había alcanzado rápidamente en el siglo XII un alto grado de madurez. De hecho, no solo no se interrumpe la línea iniciada, sino que penetra y atraviesa todo el siglo XIII.

El pensamiento cristiano tendrá que reaccionar fuertemente y enfrentarse a las nuevas aportaciones griegas que llegan a Occidente a través de los musulmanes y judíos. Tendrá que reaccionar contra muchos elementos contrarios al pensamiento cristianos. Pero, aunque da acogida a algunos nuevos elementos, continuará fiel a la línea anterior, de la que conservará, en cantidad y calidad, más de lo que recibe de las nuevas aportaciones de la filosofía griega.

EL JUDAÍSMO Y LA FILOSOFÍA

Hasta el siglo IV a.C., la fuente única del pensamiento judío lo constituyó la Biblia, interpretada y aplicada a los problemas prácticos por los profetas. La desaparición del profetismo dejó un gran vacío, que se fue llenando con el tradicionalismo, representado principalmente por la secta de los fariseos y un grupo de sabios (escribas) que se consagraban al estudio de la Ley y los Profetas, interpretándolos y aplicándolos según la tradición. Este tradicionalismo cumplió su misión hasta el año 70 d.C., en el que el emperador Vespasiano asedió y destruyó Jerusalén. Los judíos de la diáspora entraron en contacto con la filosofía griega helenística, especialmente en Alejandría.

El siglo XII fue una época de interacción intensa entre culturas judía, islámica y cristiana, especialmente en la península ibérica y el norte de África. Los pensadores judíos accedieron a textos clásicos griegos (como Aristóteles) a través de traducciones árabes, lo que impulsó una filosofía judía racionalista.

El siglo XII fue un momento clave en la configuración de la filosofía judía, que no sólo reinterpretó la tradición hebrea, sino que también dialogó con los saberes filosóficos

de su tiempo, desde el neoplatonismo hasta el aristotelismo, contribuyendo a un pensamiento racional y sistemático dentro del judaísmo.

Los filósofos árabes tuvieron una influencia profunda en los pensadores judíos del siglo XII, especialmente en su recepción e interpretación de la filosofía aristotélica. Esta influencia se dio principalmente a través de varios conductos:

Los filósofos árabes, como Al-Farabi, Avicena y Averroes, trabajaron en la traducción, interpretación y adaptación de las obras de Aristóteles, que en gran parte habían sido olvidadas o poco conocidas en Europa occidental. Sus comentarios lograron reconciliar muchas de las aparentes contradicciones entre la filosofía aristotélica y las enseñanzas religiosas del Islam, lo que fue un modelo para los filósofos judíos, que enfrentaban un problema similar con la fe judía.

Los judíos del siglo XII, como Maimónides y Saadia Gaón, tomaron directamente elementos de esta tradición árabe filosófica. Muchas de las obras árabes fueron traducidas del árabe al hebreo por judíos, como Jacob Anatoli, facilitando así la circulación de las ideas. Maimónides, en particular, fue influenciado por Averroes (apodado "El Comentador") y Avicena, y adoptó la distinción entre esencia y existencia, una idea fundamental de la filosofía árabe.

La influencia se manifestó en la conciliación de la razón y la fe, un problema central que ambos grupos abordaron tratando de armonizar el monoteísmo con la filosofía racional. Por ejemplo, Maimónides utilizó la filosofía aristotélica adaptada por los árabes para explicar la existencia y unicidad de Dios y justificar racionalmente los principios de la fe judía. Además, esta interacción produjo una transmisión cultural más amplia entre judíos, musulmanes y cristianos en territorios como la España medieval, donde coexistían.

La filosofía árabe sirvió como un puente clave para que los pensadores judíos del siglo XII accedieran a, interpretaran y adaptaran la filosofía aristotélica en función de sus propias tradiciones religiosas y filosóficas, influyendo decisivamente en la configuración del pensamiento judío medieval.

AVICEBRÓN – CONOCIDO COMO SOLOMÓN IBN GABIROL (1020-1070)

Avicebrón fue un filósofo, poeta y moralista judío-andalusí nacido en Málaga. Fue probablemente el más grande neoplatónico de la tradición filosófica medieval árabe y uno de los poetas hebreos más importantes de la Edad Media. Aunque judío, su obra filosófica fue atribuida durante siglos a un autor musulmán por los escolásticos cristianos, bajo el nombre latinizado Avicebrón.

Su obra filosófica más destacada es *Fons Vitae* (Fuente de la Vida), escrita en árabe y traducida luego al latín y al hebreo, en la que defiende un neoplatonismo con rasgos de hilemorfismo universal, argumentando que todo excepto Dios está constituido por materia y forma, incluso las sustancias espirituales. Esta obra influyó grandemente en la escolástica cristiana medieval, siendo leído y debatido por figuras como Alberto Magno, Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto, aunque estos últimos lo criticaron por su materialismo y neoplatonismo.

Fue también un poeta religioso con una poesía mística que exalta la unión del alma con lo infinito y la unión con Dios, aportando innovaciones métricas a la poesía hebrea y cultivando géneros diversos, incluyendo la sátira y la poesía homoerótica. Vivió

durante un tiempo en Zaragoza y Valencia, y personifica la convivencia cultural y religiosa de la España medieval bajo las tres culturas (cristiana, musulmana y judía).

Su pensamiento representó un puente entre la filosofía árabe, la tradición judía y la escolástica cristiana, dejando una profunda huella en la filosofía medieval y siendo un referente del neoplatonismo en Europa durante ese periodo.

MAIMÓNIDES (MOISÉS BEN MAIMÓN, 1135–1204)

Maimónides, también conocido como Moisés ben Maimón o Rambam, fue un filósofo, médico y rabino judío del siglo XII nacido en Córdoba, España. Es considerado una de las figuras más influyentes en el pensamiento judío medieval y su obra tuvo un impacto duradero tanto en el judaísmo como en el pensamiento filosófico en general.

Conquistada Córdoba por los almohades (1148), anduvo errante por Andalucía. En 1165 huyó a Egipto y se estableció en Alejandría, donde abrió escuela de filosofía. Allí escribió la mayor parte de sus obras. Saladino lo nombró médico de su corte. Fue jefe de las comunidades judía de Egipto. Su cuerpo fue trasladado a Tiberias y su tumba se convirtió en centro de peregrinaciones.

Guía de perplejos (de desorientados o extraviados – 1190), compuesta para sostener la fe de los judíos perseguidor por el fanatismo de los almohades y los que tenían dificultades en conciliar el judaísmo y la filosofía, expone un sistema filosófico-teológico completo, en estilo conciso, claro y vigoroso. Esta obra ejerció gran influjo en la escolástica medieval. Escrita originalmente en árabe judeo (*Dalālat al-ḥā'irīn*), fue traducida al hebreo como *Moréh Nebukim*. Explica pasajes bíblicos oscuros que parecen irracionales si se interpretan literalmente. Demuestra que la razón no contradice la revelación, sino que puede ayudar a comprenderla mejor y guía al lector hacia una comprensión metafísica de Dios, el universo y la ley judía. La Escritura es un pozo oculto a gran profundidad, solamente por la interpretación alegórica en forma de cuerdas se puede sacar agua de él.

Maimónides es un judío creyente, conforme a la tradición del judaísmo rabínico o rabinismo, forma principal del judaísmo desde el siglo VI, como resultado de la codificación del Talmud de Babilonia. Considera la Biblia como expresión de la verdad divina, lo que no le impide dar amplia acogida a la filosofía. Su fondo filosófico es un esquema neoplatonizante, al estilo de Avicena, pero con elementos aristotélicos, tratando de armonizarlos con la Biblia por medio del método alegórico. No fue discípulo de Averroes, pero conoció y utilizó sus comentarios. Sus coincidencias provienen de que ambos utilizan a Aristóteles como fuente común. Pero Maimónides tiene más de avicenista y neoplatónico que de aristotélico y averroísta.

Dios es un ser absolutamente trascendente, situado a alturas inaccesibles a la inteligencia humana. "La ciencia de Dios no se consigue por experiencia directa ni por visión intuitiva, sino solo por demostración del Universo". Rechaza los atributos positivos divinos, que implicarían pluralidad. Solo admite los negativos que expresan acción y no implican diversidad en el agente. Maimónides defiende la creación del mundo por Dios, pero limita su providencia al hombre. La acción de Dios sobre el mundo se transmite a través de la serie escalonada de las inteligencias. De ellas provienen todos los bienes y todas las influencias. El Universo tiene figura esférica y constituye un todo orgánico y animado.

EL ISLAM Y LA FILOSOFÍA

El inmenso cuadrilátero arábigo estaba poblado por un mosaico de tribus dispersas, Unas dependían de sus jeques; otras, de Persia; y otras, de Bizancio. Su religión era politeísta. Esas tribus dispersas fueron el objeto de la actividad política y religiosa de Mahoma.

Mahoma (570-632)

Mahoma pertenecía a la tribu encargada del santuario de la Kaaba, lugar de peregrinación, donde se guardaba la piedra negra. Quedó huérfano a los seis años y fue criado por su abuelo y luego por su tío, al que acompañó en viajes comerciales. Aquella vida errante fue para él una fuente de conocimiento sobre el estado de las tribus árabes, lo que hizo surgir en su mente la idea de llevar a cabo una revolución política y religiosa para unificar toda la Arabia. Conoció las religiones judía y cristiana, de las que tomó numerosos elementos, incorporados luego al Corán. A los 25 años se casó con Jadiya, una rica viuda comerciante, lo que le dio estabilidad económica y social. Tuvieron varios hijos, entre ellos Fátima, quien se casó con Alí, figura clave en el islam chiita.

Solía retirarse a una caverna del monte Hira, donde tenía éxtasis y alucinaciones. Mahoma comenzó a recibir revelaciones del arcángel Gabriel, de parte de Alá, escogiéndole para ser su profeta. A los treinta años comenzó sus predicaciones: creencia en un solo Dios (Alá). Enfrentado a una fuerte oposición en La Meca, emigró a Medina en el año 622, evento conocido como la Hégira, que marca el inicio del calendario islámico. Comenzó a explorar las rivalidades entre las tribus árabes. En Medina, Mahoma se convirtió en líder religioso, político y militar y se dedicó a organizar las tribus dispersas de Arabia, y a conquistar la Meca. Lucha entre Medida y la Meca, que terminó con la conquista de la Meca en 632.

El Corán

El Corán, compuesto por 114 suras (capítulos) y más de 6.000 aleyas (versículos), es el libro sagrado del islam, considerado por los musulmanes como la palabra literal de Dios revelada al profeta Mahoma a través del arcángel Gabriel. Las revelaciones comenzaron en el año 610 y continuaron hasta la muerte de Mahoma en 632. Inicialmente se transmitieron oralmente y en materiales como hojas de palmera o cuero. Alrededor del año 650, el califa Otmán hizo establecer un texto único, anulando las anteriores recensiones. Se formó así la versión estándar que se conserva hasta hoy.

Mahoma realizó en el Corán un sincretismo, en que entran un fondo preislámico basado en las antiguas tradiciones de las tribus árabes y una gran cantidad de doctrinas judías y cristianas, que Mahoma conoció en sus viajes, no por lectura directa de la Biblia y de los Evangelios, sino en muchos casos por tradiciones apócrifas y deformadas. Mahoma consideraba el judaísmo y el cristianismo como dos verdaderas revelaciones de Dios: primero a los judíos por Moisés y después a los cristianos por Jesucristo, a quien reconoce como profeta. Pero todas estas revelaciones quedaban superadas y anuladas por la revelación que Dios había hecho a su "profeta" por excelencia (*rasul Allah*).

«El texto actual del Corán se remonta al 800, en Bagdad y no responde a lo que pudo existir en tiempos de Mahoma. No sabemos en cuánto la figura histórica del profeta responde a la realidad histórica (por ejemplo, si fueron tres profetas y luego se amalgamó en uno Mahoma, que era el menos importante de los cuatro).

El profeta coránico generó un texto "coránico" muy primitivo que se parecía mucho a un judaísmo apócrifo y sobre todo a un cristianismo apócrifo-herético-marginal, probablemente nestoriano el que existía en la *Araba Felix* durante el siglo VII.

Ese cristianismo bebía de los Evangelios apócrifos y otras doctrinas marginales y del judaísmo. El texto del Corán que ahora tenemos empezó a formarse unos 70 años después de la muerte de Mahoma, y que el texto definitivo, el de ahora, tomó forma no en Arabia, La Meca, o en Medina, sino en Bagdad.» [Blog de Antonio Piñero – 15.03.2016]

Difusión del islam

Antes de Mahoma, millones de árabes, emigrados de Arabia o instalados de asiento en Palestina, Siria, Mesopotamia y parte de Persia, habían sido catequizados por misioneros o por monjes nestorianos (que defendía que Jesús tiene dos naturalezas separadas: una divina y otra humana) y monofisitas (que sostenían que Jesucristo tiene una sola naturaleza, principalmente divina), y eran, al menos por el ambiente, cristiano en cierta medida, profesando la creencia en un *solo Dios*, creador y remunerador, Alláh, y practicando la oración, el ayuno y la limosna, que el Corán había luego de imponerles como dogmas básicos de una religión, en apariencia nueva, el islam, que, sin embargo, era para ellos, al convertirse, una gran novedad dogmática y moral.

Ya desde finales del siglo II tanto el heresiarca Basílides como otros gnósticos y los Hechos Apócrifos de Juan defendieron que era imposible la encarnación, ya que lo mortal no puede unirse de ningún modo con lo mortal. Por tanto, el cuerpo de Cristo era una mera apariencia, no real; que Jesús no murió en la cruz, sino la apariencia de su cuerpo.

El movimiento islámico se caracteriza por su gran fuerza de asimilación de elementos extraños. Su desarrollo dogmático está marcado con el cuño de las ideas helenísticas. Su sistematización jurídica revela la influencia del derecho romano. Su organización política muestra la influencia de las ideas de los persas. Su misticismo, la apropiación de corrientes neoplatónicas e indias.

La difusión del islam, después de la muerte de Mahoma, fue rapidísima por Siria, Persia, Egipto y el Norte de África, países cristianos o en vías de cristianizarse, poseedores de la cultura greco-romana. En esos países, sojuzgados, los árabes de raza constituían una ínfima minoría.

Su fulgurante expansión conquistadora fue posible gracias a la debilidad del imperio bizantino. Al entrar en contacto con el mundo greco-romano y oriental, los árabes asimilaron su derecho y su cultura. En Siria y en Egipto existía un monacato floreciente. Muchos cristianos y monjes entraron en masa en el islam, abrazando la nueva fe, pero al mismo tiempo, trasvasando sus propios problemas doctrinales a la incipiente especulación islámica.

Cisma entre chiitas y sunnitas

La expansión del mundo musulmán comenzó en el siglo VII con Mahoma y se extendió rápidamente por Asia, África y Europa gracias a conquistas militares, comercio y misiones religiosas.

Bajo Mahoma (622–632): El islam nació en La Meca y se consolidó en Medina. Mahoma unificó la península arábiga bajo una nueva fe monoteísta.

Califato ortodoxo (632–661): Tras la muerte de Mahoma, los primeros cuatro califas (Abu Bakr, Omar, Otmán y Alí) expandieron el islam por el Próximo Oriente, Persia y Egipto.

Califato omeya (661–750): Se produjo una expansión masiva hacia el norte de África, la península ibérica (Al-Ándalus), Asia Central y el subcontinente indio. Damasco fue la capital del califato.

Califato abasí (750–1258): Con Bagdad como centro, se consolidó una era de esplendor cultural y científico conocida como la Edad de Oro islámica. El islam se difundió por comercio y diplomacia hacia África subsahariana y el sudeste asiático. Los selyúcidas tomaron Bagdad en 1055, y los mongoles la destruyeron en 1258, marcando el fin del Califato Abasí como poder político.

Tras la muerte de Mahoma en 632, surgió el cisma entre chiitas y sunnitas, debido a desacuerdos sobre quién debía liderar la comunidad musulmana. Mahoma murió sin descendencia y no dejó resuelta su sucesión ni la fórmula política de su Estado.

El cargo no se heredaba. Su hija Fátima se había casado con el primo de Mahoma, Alí, que ahora esperaba ser elegido sucesor, pero los sunitas apoyaron a Abu Bakr, amigo cercano de Mahoma, como primer califa, sosteniendo que el liderazgo debía ser elegido por consenso.

Los chiitas, sin embargo, consideraban que Alí, primo y yerno de Mahoma, era el legítimo sucesor por derecho divino. Alí fue asesinado por las fuerzas del califa omeya Yazid I. Este evento marcó profundamente a los chiitas, que lo conmemoran cada año en el día de Ashura.

Formación del pensamiento filosófico musulmán – Aristóteles y Platón

El Califato Abasí gobernó desde el año 750 hasta 1258, marcando una era de esplendor cultural, científico y político en el mundo musulmán. Bagdad, fundada en 762 por el califa Al-Mansur, se convirtió en el centro político, económico y cultural del islam durante siglos. Durante los siglos VIII al XIII, el Califato Abasí vivió un auge intelectual y artístico. Los musulmanes entran en contacto con los cristianos sirios cuando se traslada la capital a Damasco.

Bajo el imperio de los abasíes, los árabes conocen a Aristóteles por medio de los sirios. Los textos griegos se traducen –aunque no siempre correctamente– del griego al siriaco, del siriaco al árabe, y a veces se intercala el hebreo. Estas traducciones árabes son las que a su vez se vierten al latín y llegan al conocimiento de los escolásticos. Así es como los árabes conocen con frecuencia a un Aristóteles desfigurado por los comentaristas neoplatónicos. Pero en el *sincretismo árabe* entre en amplia proporción el elemento aristotélico. Los árabes fueron los grandes

comentadores de Aristóteles en la Edad Media, sobre todo Averroes, el *Comentador* de Aristóteles.

La filosofía árabe es también una *escolástica musulmana*. Su tema principal es la interpretación racional del Corán, y las relaciones entre la religión y la filosofía guardan paralelismo con las de Occidente. Otro tanto ocurre con la filosofía judía. Los problemas teológicos de las escuelas sirias son los que determinan el nacimiento de la teología musulmana, el *kalam* (teología islámica que utiliza la razón y el debate para explicar y defender las creencias religiosas: ʿilm al-kalām – "ciencia del discurso" o "teología especulativa").

Al mismo tiempo son también cristianos sirios quienes inician a los musulmanes en el conocimiento de la filosofía griega. El elemento que más poderosamente influyó en la formación del pensamiento filosófico musulmán fue la gran labor de traducciones, que hizo penetrar en aluvión la cultura griega en sus aspectos más variados, abriendo amplios horizontes a la estrechez del Corán. Es un fenómeno que se anticipa cuatro siglos con efectos muy semejantes a lo que sucederá en el siglo XII en Occidente con la recuperación de la filosofía de Aristóteles.

A través de las versiones de los cristianos sirios, lo musulmanes se constituyen en herederos de la cultura griega y helenística procedente de Atenas, Alejandría, Pérgamo y Antioquía. El problema es que no solo se tradujeron obras auténticas, sino también muchas apócrifas, que fueron quizá las más influyentes en la orientación filosófica del pensamiento musulmán. Dos de ellas en especial: la *Teología de Aristóteles*, que es una compilación de las Enéadas IV, V y Vi de Plotino, compuesta en Siria hacia el siglo VI y traducida al árabe), y el *Tratado de las cinco sustancias*, de procedencia neoplatónica. Estas obras suministran al pensamiento musulmán un cuadro general del Universo y un esquema para sistematizar sus ideas.

En el siglo VIII surge el *kalam* en Damasco, en contacto con el pensamiento cristiano y la patrística griega. El Pseudo-Dionisio había sido traducido al siríaco. En el siglo VII se habían traducido también al siríaco las obras de Orígenes. También son de tener en cuenta los elementos mazdeístas, zoroástricos, maniqueos y tal vez budistas, que reciben los musulmanes de su contacto con Persia.

LOS FILÓSOFOS ÁRABES EN ORIENTE

La especulación árabe comienza alrededor del centro intelectual de Bagdad. En el siglo IX hay una primera gran figura, a la vez que Escoto Eriúgena en Occidente:

Al-Kindi (800–873)

Al-Kindi fue el primer gran filósofo árabe del islam y una figura clave en la transmisión del conocimiento griego al mundo islámico. Poseía grandes conocimientos en diversas materias científicas o humanísticas: filosofía, matemáticas, medicina, música y astronomía. Es conocido como el "filósofo de los árabes" por ser el primero en adaptar la filosofía griega al pensamiento islámico. Integró el pensamiento de Aristóteles, Platón y los neoplatónicos con la teología islámica. Su obra Sobre el intelecto influyó tanto en el mundo islámico como en el cristiano medieval. Tuvo un papel relevante en la Casa de la Sabiduría de Bagdad, donde promovió la traducción de textos griegos

al árabe, especialmente de Aristóteles y Plotino. Su pensamiento influyó en filósofos posteriores como Al-Farabí, Avicena y, en Europa, en Tomás de Aquino.

Epístola sobre el intelecto (De Intellectu) es una obra clave para entender la introducción del pensamiento filosófico griego en el mundo islámico, especialmente en relación con el alma y la razón. Esta obra es parte de su esfuerzo por integrar el pensamiento aristotélico y neoplatónico en el contexto islámico. El intelecto en el pensamiento de Al-Kindi es un concepto complejo y fundamental dentro de la filosofía islámica. Al-Kindi distingue entre varios tipos de intelecto, incluyendo el intelecto en potencia, el intelecto adquirido, el intelecto en acto y el intelecto agente. Esta clasificación se inspira en Aristóteles y Plotino, pero adaptada a su contexto islámico.

Dios es uno y simple. No pueden afirmarse de Él atributos positivos, solo negativos. La esencia de Dios no es ni sustancia ni accidente, está por encima de todos los géneros y especies. Dios es trascendente al mundo, está por encima de todos los seres creados. El mundo no es eterno (contra Aristóteles), ha sido creado por Dios de la nada por su voluntad omnipotente y gobierna todo el Universo con su providencia. El Universo se divide en dos grandes zonas: una celeste, en que giran las esferas con movimiento circular, y otra terrestre o sublunar, región del cambio, de la generación y corrupción. Hay cuatro clases de entendimiento:

1) *Entendimiento siempre en acto*: Es la inteligencia de la última esfera celeste. Rige el mundo sublunar. Es una sustancia espiritual, separad, que produce las formas inteligibles que se reciben en los entendimientos humanos individuales.
2) *Entendimiento en potencia*: Es el propio de cada hombre. Es el entendimiento posible, parte del alma individual, que está en potencia para recibir los inteligibles que provienen del entendimiento separado en acto.
3) *Entendimiento que pasa de la potencia al acto*: Es el entendimiento posible, cuando recibe la actuación de las formas inteligibles que provienen del entendimiento en acto.
4) *Entendimiento demostrativo*: Conserva la ciencia adquirida y puede transmitirla a otros por medio de la demostración. Si el alma del hombre se mantiene pura, su verdad coincide con la del entendimiento agente y se mantiene en unión con él, alcanzando la profecía.

La fuente de las teorías musulmanas sobre el entendimiento es el tratado Περὶ Ψυχῆς (Peri Psychés –*Acerca del alma*) de Alejando de Afrodisias, que enseñó en Atenas entre los años 198 y 211 y es el más célebre de los comentaristas griegos de las obras de Aristóteles. Sus comentarios han servido de fuente y modelo para autores griegos y bizantinos, y fueron traducidos al siriaco, árabe y latín. Se le atribuye la forma del «gran comentario», que será retomado por el peripatetismo árabe.

Alejandro de Afrodisias comenta el debatido y oscuro pasaje del *De anima* de Aristóteles (III 5.43), donde Aristóteles distingue entre el intelecto agente (divino y eterno) y el intelecto pasivo (corruptible). Esta distinción ha generado múltiples interpretaciones a lo largo de la historia, especialmente en lo que respecta a la inmortalidad del alma, ya que el intelecto pasivo es el que se corrompe con la muerte del cuerpo.

Al comentar este pasaje, Alejandro de Afrodisias divide el entendimiento en tres especies: *Intellectus materialis* (νοῦς ὑλικός – noûs hylikós), potencial o pasivo;

Intellectus quie intelligit et habet habitum ut intelligat (νοῦς καθ'ἕξιν – noûs kath'héxin – intelecto en hábito); *Intelligentia agens* (νοῦς ποιητικός – noûs poietikós). Este último lo identifica con Dios, opinión que atribuye al maestro Aristóteles. Es separado, divino y agente extrínseco del conocimiento. Este concepto lo recogen los filósofos musulmanes, pero modificándolo en el sentido de entenderlo como separado, pero distinto de Dios, e identificándolo con el alma de la última esfera celeste, común a todos los hombres y productor de las formas sensibles e inteligibles, que se reciben en los entendimientos pasivos, particulares de cada hombre.

Este extraño concepto de un entendimiento agente común a todos los hombres, que suministra las formas inteligibles a todos los entendimientos pasivos, o en potencia, propios de cada individuo, pasará de Al-Kindi a todos los filósofos árabes.

Al-Kindi conoció todas, o la mayoría, de las obras de Aristóteles, pero acomoda los conceptos aristotélicos a su fe musulmana (creación del mundo por Dios, providencia divina) y los mezcla con numerosos elementos neoplatónicos. Al-Kindi fue el primero en sistematizar la filosofía árabe. Su pensamiento buscaba armonizar la revelación islámica con la razón filosófica, estableciendo una base para pensadores posteriores como Al-Farabi y Avicena. Aunque su obra fue eclipsada por filósofos posteriores, Al-Kindi sentó las bases para el desarrollo de la filosofía islámica y la transmisión del saber clásico a Europa.

Alfarabí (870-950)

Al-Fārābī (latinizado como Alfarabí o Alpharabius) fue uno de los más grandes filósofos del mundo islámico medieval, conocido por su intento de armonizar el pensamiento de Platón y Aristóteles. Nació en Fārāb (actual Kazajistán o Uzbekistán).

Estudió en Bagdad con un médico cristiano. Vivió en la corte del emir en Damasco. Sus contemporáneos lo llamaron el "segundo maestro" (el primero había sido Aristóteles, el tercero era Avicena).

Fue profundamente religioso y estuvo afiliado al sufismo: corriente mística del islam que busca una conexión directa y amorosa con Dios a través de la purificación interior, la contemplación y prácticas espirituales.

Obras de Alfarabí:

Las opiniones de los habitantes de la ciudad ideal: Imagina un Estado ideal inspirado en La República de Platón, donde el gobernante ideal era el profeta o "imam", equivalente al "rey-filósofo" platónico. Identificó el modelo perfecto en la ciudad de Medina gobernada por Mahoma, y consideró la democracia como una forma cercana al ideal cuando el profeta está ausente. El título de *Ciudad ideal* evoca la influencia platónica. Ofrece una especie de *Suma*, que parte de Dios y desciende por la escala de los seres, terminando en aspiraciones de tendencia mística.

Enumeración de las ciencias: Sistematizó el conocimiento humano en lógica, matemáticas, física, metafísica, política y jurisprudencia.

La filosofía de Aristóteles y Platón: Intenta armonizar las doctrinas de ambos filósofos. Alfarabí argumenta que sus ideas son complementarias, no contradictorias. De los cuatro libros que dedicó a la conciliación entre los dos grandes representantes de la filosofía griega, solamente uno ha llegado a nosotros. Su crítica es aguda, pero

su mentalidad se mantiene dentro del neoplatonismo, a lo que contribuyó el considerar como obra auténtica la *Teología de Aristóteles*, que le ofrecía un medio fácil de demostrar su coincidencia con Platón. De hecho, el sistema de Alfarabí está construido conforme a un esquema netamente neoplatónico, haciendo entrar algunos elementos aristotélicos. Alfarabí concibe la filosofía griega como un todo homogéneo, si solución de continuidad.

Teoría del intelecto: Desarrolla una jerarquía del intelecto que incluye el intelecto potencial, el intelecto en hábito, el intelecto agente y el intelecto adquirido, influido por Aristóteles y Alejandro de Afrodisias. Según Alfarabí, de un principio único –Dios o el Uno– emana toda la existencia, siguiendo una jerarquía de inteligencias y esferas celestes. Entre los primeros estadios de este proceso de emanación se encuentran las substancias espirituales o inteligencias, que mueven como almas las esferas, y una de las cuales es el *intellectus agens* aristotélico. Desarrolla una visión jerárquica del intelecto (similar a Al-Kindi) e introduce la teoría del entendimiento agente, como forma separada de la materia, que había de tener tanta importancia en la filosofía musulmana. Introduce también la distinción entre esencia y existencia.

La teoría del Entendimiento agente separado le sirve a Alfarabí para explicar la unión mística y la profecía. Los filósofos se unen al Entendimiento agente por un proceso intelectivo. Los profetas, por la imaginación y en sueños. El Entendimiento agente separado es el ángel Gabriel, que reveló el Corán a Mahoma. Con lo que tenemos una mística intelectualista, contrapuesta a la afectiva de los sufíes.

Alfarabí fue precursor de Avicena y Averroes, y su pensamiento influyó en la escolástica europea a través de traducciones latinas. Consolidó la filosofía como un sistema racional dentro del islam, integrando la herencia griega con la teología islámica, y sentando las bases de la filosofía política musulmana y medieval en general.

La filosofía y la religión proceden de la iluminación divina, pero la filosofía expresa la verdad mediante la razón, mientras que la religión lo hace por medio de símbolos. Así, la filosofía sería el camino de los sabios, y la religión, el modo de transmitir la verdad a todos los hombres. Su pensamiento influyó en la escolástica cristiana, especialmente en Tomás de Aquino. Fue clave en la transmisión del pensamiento griego al mundo islámico y, posteriormente, a Europa.

AVICENA (980-1037)

Su nombre real es Abū ʻAlī al-Husayn ibn ʻAbd Allāh ibn Sīnā. Fue filósofo, médico y científico persa del siglo XI que se destacó como uno de los más grandes pensadores de la Edad de Oro islámica. Nació en Afsana (Turquestán persa). A los veinte años ya era médico famoso. Recorrió muchas cortes de príncipes ejerciendo la medicina. Se dijo de él que "sus libros de filosofía no le enseñaron el arte de vivir bien, ni los de medicina el de vivir muchos años". Contrajo una enfermedad crónica y murió a los cincuenta y ocho años.

Curó al gobernador del Jurasán, que le facilitó el acceso a su rica biblioteca, donde pudo leer a Aristóteles, Porfirio, Euclides, Alejandro de Afrodisias, Ptolomeo y Alfarabí. Leyó cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles, hasta aprenderla de memoria, sin llegar a entenderla. Pidió a Dios que le iluminara, pero todo fue en vano; hasta que un tratado de Alfarabí le hizo comprender su sentido.

Las obras principales de Avicena en filosofía y medicina son:

El Canon de Medicina es su obra médica más destacada, una enciclopedia en 14 volúmenes que fue texto fundamental en la enseñanza médica durante siglos. Combina conocimiento propio con tradiciones médicas antiguas.

El Libro de la Curación es su magna obra filosófica en varios volúmenes, que abarca lógica, física, metafísica, psicología, matemáticas y música.

La Salvación es un compendio breve de la obra anterior.

El Libro de las Orientaciones y Advertencias trata de filosofía y mística, incluyendo capítulos sobre sufismo.

Avicena continúa la orientación filosófica de Alfarabí, pero le supera en vigor y profundidad. Como todos los musulmanes, adopta un esquema de fondo neoplatonizante, mezclado con elementos aristotélicos, encuadrado en la astronomía de Ptolomeo. En su noción y división de la filosofía adopta también el esquema aristotélico, pero concebido con un criterio neoplatonizante, que contribuirá a transmitir a la Edad Media un concepto confuso de los grados del ser y del saber. La ciencia suprema (divina) es la metafísica. Pero en ella involucra la teología con temas que pertenecen a la filosofía primera. Este conglomerado será recogido por la escolástica medieval a través de Domingo Gundisalvo (1110–1181), filósofo, teólogo y traductor hispano clave en la transmisión del pensamiento árabe al mundo cristiano occidental. En cuanto a la filosofía, le asigna un objeto universalista, que abarca toda la realidad.

Siguiendo un esquema neoplatónico semejante al de Alfarabí, presenta Avicena los seres escalonados en grados descendentes de perfección: Dios es cumbre de todas las cosas, es ser necesario y trascendente; el mundo celeste; el mundo sublunar terrestre. Ser necesario es aquel al que le pertenece esencialmente la existencia, de modo que basta con pensar su concepto para que tengamos que afirmar necesariamente su existencia. "El ser necesario es el ser que sería contradictorio concebir como no existente". Basta con pensar el concepto de ser necesario para afirmar la existencia de Dios. Plotino partí del concepto de Uno y después intentaba explicar la multiplicidad de los seres. Avicena parta del concepto de ser necesario y desde él intenta explicar la multiplicidad de los seres contingentes. No asciende de la existencia de los seres contingentes a la de un Ser necesario, sino que desciende del concepto de Ser necesario a la realidad de los seres contingentes.

Distinción entre Dios y los seres creados

La distinción entre Dios y los demás seres consiste en la distinta manera de convenir la existencia a sus esencias respectivas. A la esencia divina le conviene necesariamente: en Dios se identifican la esencia y la existencia. Dios no puede concebirse sino existiendo. Pero a las esencias de los demás seres le existencia solo les conviene contingentemente. Son esencias posibles, que puede llegar o no a la existencia. En los seres posibles, la existencia es un accidente que sobreviene a su esencia mediante la intervención de una causa eficiente extrínseca. La esencia de los seres posibles no implica necesariamente la existencia. La idea de la existencia como accidente en las criaturas se halla, antes que en Alfarabí y Avicena, en autores cristianos.

La distinción entre esencia y existencia es uno de los más fundamentales y controvertidos aspectos de la filosofía de Avicena. La contraposición, tanto en el concepto como en la realidad, es entre un ser necesario que no puede menos de existir, en el que la existencia es algo esencial a su esencia y ambas se identifican realmente, y los seres contingentes, existentes o no, que no existen necesariamente; en ellos su existencia es un *accidente* sobrevenido extrínsecamente a su esencia. La existencia es un accidente en el sentido de predicable, no predicamental.

Esta idea se opone a la visión aristotélica más tradicional, donde esencia y existencia están más estrechamente ligadas. Si las esencias contingentes pasan de ser posibles a ser actuales en virtud del acto de la existencia, ese acto no es un simple concepto, sino una realidad. Si la distinción entre el modo de convenir el acto de la existencia a la esencia de Dios y a la de los seres creados es solo conceptual, también sería puramente conceptual la distinción entre Dios y los seres creados, con lo cual no se salvaría el panteísmo, que es lo que trata de evitar Avicena.

Averroes, en cambio, concibe de forma radicalmente diferente la existencia, identificándola con los seres existentes más que considerándola como algo en sí misma. Averroes reprochará a Avicena por haber establecido esta distinción dentro de su concepto de una "creación" eterna y necesaria, y subraya esta deficiencia en el concepto del ser contingente de Avicena. A lo más podría afirmarse que a ese ser le corresponde la existencia *de hecho*, pero no *de derecho*. Averroes, que también establece la "creación" *ab aeterno* y necesaria, propondrá un criterio muy semejante para distinguir el ser de Dios del de las criaturas. Con la traducción al latín de los trabajos de metafísica de Avicena en el siglo XII, esta distinción fue motivo de debate sobre la existencia en la filosofía escolástica medieval y más allá.

La emanación de los seres

De Dios, ser necesario, dimanan o fluyen todos los demás seres *ab aeterno* y necesariamente. Conforme al principio neoplatónico "de lo Uno no procede más que lo uno". Según Avicena, Dios solamente puede tener un acto simplicísimo, por el cual se conoce a sí mismo. De ese acto de conocimiento procede el primer Ser causado, que es la primera Inteligencia. Esta inteligencia es necesaria porque procede necesariamente de Dios. Pero, mientras que Dios es el Ser necesario *per se*, la Inteligencia es un ser necesario *por otro*. Por haber sido causada, es también contingente. Es numéricamente una, pero su esencia es compuesta, porque hay en ella mezcla de posibilidad, por tanto, su esencia no se identifica con su existencia.

A partir de esta Inteligencia prosigue la emanación, en forma de tríadas, en que el proceso lógico-psicológico, combinado con la astronomía de Ptolomeo, se va formando una serie de nueve inteligencias, nueve almas y nueve esferas concéntricas, que constituyen el mundo celeste. Avicena identifica las inteligencias y las almas celestes con los ángeles. Todas las esferas celestes están compuestas de materia y forma, pero su materia es más sutil que la terrestre (*éter*). Tienen forma invariable y por eso son incorruptibles.

En el mundo sublunar, los seres corpóreos se componen de materia y forma. Avicena adopta la teoría hilemórfica de Aristóteles, pero introduciendo modificaciones de carácter platónico, que repercutirán en la escolástica del siglo XIII. En el concepto de

forma, Avicena discrepa de Aristóteles, según el cual las formas corpóreas no vienen de fuera, sino que son sacadas de la materia por la acción de la causa eficiente.

Según Avicena, todas las formas son producidas por el Entendimiento agente lunar, que ejerce su influjo en las mutaciones y generaciones del mundo sensible. La materia es al mal en cuanto que es la raíz de la multiplicidad de los seres, alejándoles de la unidad de lo necesario. No tiene por sí misma ninguna realidad, pues todo su ser le viene de la forma, a la cual tiende de manera natural, por un apetito vil y carnal.

Los dos entendimientos

En Avicena hallamos una extraña interpretación de la función intelectiva, ya esbozada en Alfarabí. Avicena distingue entre el entendimiento humano individual y el entendimiento agente universal, que es eterno, separado y fuente de conocimiento. El entendimiento agente separado, unido a la esfera lunar, siempre está en acto, irradiando formas corpóreas y especies inteligentes. Es para nuestra alma lo que el sol para nuestros ojos. El entendimiento pasivo o potencial, propio de cada individuo, está en potencia para recibir las formas inteligibles.

El sistema de Avicena conduce a una especie de iluminismo extrínseco, a un desprendimiento creciente de los sentidos, de la imaginación y de todo cuanto pueda atraer al alma hacia las realidades materiales del mundo sensible, para disponerse a entrar en contacto con la acción del entendimiento agente separado y a recibir su irradiación, en cuanto que es el *dator formarum*, el principio único de todas las formas, tanto sensibles como inteligibles. Del entendimiento agente separado proceden las formas inteligibles, abstractas y separadas, en toda su pureza y universalidad, desligadas de todos los principios individuantes.

Los fantasmas abstraídos por la imaginación no serían verdaderos conceptos universales, sino que servirían como imágenes que evocarían la existencia de otras realidades superiores, correspondientes a las formas inteligibles. Esa labor "abstractiva" se limitaría a disponer al entendimiento pasivo a recibir la iluminación del entendimiento agente separado, mediante la elaboración de imágenes correspondientes a las especies inteligibles.

Influencia de las ideas de Avicena

En la escolástica del siglo XIII tendrán gran repercusión estos conceptos de Avicena de la abstracción y del universal, así como la tendencia a una iluminación extrínseca superior, si bien sustituyendo el entendimiento agente por la acción iluminadora de Dios sobre la inteligencia humana.

Aparte de su influjo sobre los filósofos musulmanes y judíos españoles, Avicena marca una huella profunda en la escolástica cristiana medieval. Desde 1150, en que empiezan a difundirse las primeras traducciones toledanas, hasta 1250, en que la influencia de Avicena comienza a declinar, sustituida por la de Averroes, neutralizada por un conocimiento más exacto del pensamiento de Aristóteles, las obras de Avicena dominan en gran parte el pensamiento filosófico de los escolásticos de la primera mitad del siglo XIII. Avicena es traducido antes que Aristóteles.

Las tesis de Avicena que más ha repercutido sobre el pensamiento escolástico son las que se refieren a la prueba de la existencia de Dios, la noción de participación, la distinción entre la esencia y la existencia, el hilemorfismo universal, la pluralidad de las formas, el principio de individuación por la materia *signata quantitate*, la teoría de la abstracción, la formación del concepto universal, el iluminismo del entendimiento agente, etc. Estas tesis no son aceptadas íntegramente por ningún escolástico. Es de notar también la reacción creciente contra la filosofía musulmana conforme se fueron viendo las derivaciones heterodoxas a que dio lugar en el siglo XIII.

ALGAZEL (1058-1111)

Algazel (Al-Ghazali) fue un influyente pensador islámico cuya filosofía se centró en reconciliar la razón con la fe, criticando duramente a los filósofos racionalistas como Avicena y defendiendo una visión espiritual y mística del conocimiento. Fue teólogo, jurista, místico sufí y filósofo, aunque su relación con la filosofía fue más crítica que constructiva. Es un místico ortodoxo, no panteísta, a diferencia de otros árabes que aceptan la teoría de la emanación. Su vida estuvo marcada por una profunda búsqueda espiritual que lo llevó a abandonar la enseñanza académica para dedicarse al sufismo.

Natural de Gazal, pequeña aldea en Persia oriental, Algazel es hijo de un tejedor que gastó su pequeña fortuna en costearle los estudios a su hijo. En 1091, fue nombrado profesor en la prestigiosa Universidad Nizamiya de Bagdad por el visir Nizam al-Mulk. En 1095, sufrió una crisis de fe que lo llevó a abandonar su puesto, su familia y su vida pública. Se convirtió en asceta y derviche errante, peregrinó a La Meca y pasó casi una década en retiro espiritual en Siria. Regresó brevemente a la enseñanza en Nishapur, pero finalmente se retiró a su ciudad natal, Tus, donde murió en 1111.

Su pensamiento marcó un giro hacia una síntesis entre razón, fe y experiencia mística, influyendo tanto en el mundo islámico como en el pensamiento cristiano medieval. Algazel ocupa una posición central entre la razón filosófica y la fe revelada. Se formó en los métodos racionales de los peripatéticos islámicos (inspirados en Aristóteles y Avicena), pero concluyó que la razón por sí sola es insuficiente para alcanzar la verdad divina. Su crisis interior lo llevó a rechazar la filosofía especulativa como vía hacia la certeza, defendiendo en cambio un conocimiento intuitivo y revelado fundado en la experiencia mística. Obras clave:

La incoherencia de los filósofos: crítica a los filósofos islámicos como Avicena y Alfarabí y los aristotélicos, especialmente en temas como la eternidad del mundo y la negación de la resurrección corporal. Sostiene que sus afirmaciones contradicen la fe islámica; esta obra provocó la célebre refutación de Averroes en *Incoherencia de la incoherencia*. A los intentos de Alfarabí y Avicena de fundir en un sistema orgánico la filosofía con las enseñanzas del Corán, sucede la violenta reacción de Algazel, que, a golpes de crítica, anuló el desarrollo de la filosofía en el Oriente musulmán. Algo parecido a lo que representarán en la escolástica cristiana la reacción "agustiniana" en el siglo XIII y la nominalista en el siglo XIV, frente a labor de integración de la filosofía realizada por Tomás de Aquino. En ambos casos, el fideísmo, desconfiando de la filosofía, acabará por prevalecer sobre la razón, repudiando la alianza entre razón y fe.

La revivificación de las ciencias religiosas: obra monumental que integra jurisprudencia, ética, espiritualidad y teología. Es su compendio doctrinal más conocido, donde integra las tradiciones teológica, jurídica y mística del islam, consolidando el sufismo en la ortodoxia suní. Propone una vía espiritual basada en la purificación del alma, la introspección y la experiencia mística directa con Dios.

Las intenciones de los filósofos: exposición de la filosofía griega y neoplatónica, escrita para refutarla desde su interior. Aunque estudió profundamente la filosofía griega e islámica, la usó para refutarla. Consideraba que la razón sola no podía alcanzar la verdad última sin la revelación divina. El conocimiento verdadero no proviene del estudio, sino de una iluminación divina. "El verdadero sabio es aquel que, por su propia voluntad y sin estudio o enseñanza, recibe de Dios su conocimiento".

Algazel logró una síntesis entre razonamiento dialéctico, derecho religioso y experiencia mística, estableciendo las bases del pensamiento ortodoxo islámico posterior. Su impacto trascendió el islam, pues la traducción latina de sus obras influyó en el pensamiento medieval cristiano, incluyendo a Tomás de Aquino y a los escolásticos judíos. Para la espiritualidad musulmana, su figura representa la reconciliación entre la ley religiosa y la vivencia interior del sufismo. Su crítica a la filosofía influyó incluso en pensadores cristianos medievales como Tomás de Aquino.

La ofensiva de Algazel contra la filosofía marca su fin en el Oriente musulmán. Lo mismo que sucedió con el judaísmo, hemos de buscar su continuación en España.

FILOSOFÍA HISPANOMUSULMANA

La facilidad con la que los musulmanes se adueñaron de casi toda la Península en 711 es explicable por la decadencia y corrupción del reino visigodo y por indiferencia de la masa hispano-romana, que en tres siglos no había llegado a fundirse con los invasores visigodos. El reino visigodo no formaba un Estado compacto. La adopción del catolicismo bajo el rey godo Recaredo (589) no había penetrado aún en la masa popular. Esto explica la rápida islamización de parte de España.

Sojuzgados por los visigodos, los españoles pensaron que cambiaban solamente de señor, de manera parecida a lo que habían creído poco antes los sirios, los egipcios y otros pueblos sometidos al imperio bizantino. La aportación racial de los auténticos árabes fue mínima. En mayor parte fueron sirios o bereberes del Norte de África. Así que no debe hablarse propiamente de una España árabe, sino de una España islamizada, que sostuvo una lucha de ocho siglos con otra España cristiana (711-1492).

Bajo los califas omeyas de Damasco surgen en Siria las primeras especulaciones (*alam*). Por ese tiempo se infiltran en España los primeros teólogos mutazilíes (pensadores islámicos de la escuela, llamada Mu'tazila, que defendían el uso de la razón en la teología y promovieron una interpretación racional del Corán).

Más tarde, en Bagdad, nace la filosofía musulmana con las traducciones de los cristianos sirios. Es entonces cuando comienzan también a aparecer en España los primeros indicios de sistemas filosóficos. La filosofía había quedado estancada en Oriente después de la fanática ofensiva de Algazel y es precisamente después de ella cuando llega a alcanzar en España su más alto grado de esplendor.

AVERROES (IBN RUSHD - (1126–1198)

Averroes, cuyo nombre completo es Abū'l-Walīl ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd, nació en Córdoba, entonces capital intelectual de la cultura árabe en la península Ibérica. Provenía de una familia de juristas. Averroes tuvo una formación ampliamente diversa en teología, derecho, medicina, matemáticas, astronomía y filosofía.

Fue cadí de Sevilla y luego de Córdoba, además de médico de la corte almohade. En 1195 fue acusado por un grupo de alfaquíes de contradecir la religión, lo que derivó en su destierro a Lucena, aunque más tarde fue rehabilitado por el sultán y murió en Marruecos en 1198.

Averroes escribió numerosas obras de teología, filosofía, astronomía, derecho y medicina. Su triple serie de comentarios a Aristóteles le valieron entre los escolásticos el calificativo de *Commentator* por excelencia. Comentó también la *República* de Platón. No llegó a conocer la *Política* de Aristóteles.

Escribió casi toda su obra en árabe. Las principales obras de Averroes son:

Comentarios a Aristóteles: Averroes es especialmente conocido por sus extensos comentarios sobre las obras de Aristóteles, incluyendo tratados de lógica, metafísica, física, psicología ("De Anima"), ética y política.

Estos comentarios fueron traducidos al latín y al hebreo, y se convirtieron en la principal fuente de conocimiento aristotélico en la Europa medieval. Se convirtieron en la referencia fundamental en las universidades medievales europeas, contribuyendo a una verdadera revolución intelectual que reemplazó el predominio neoplatónico por una visión naturalista y racionalista basada en Aristóteles.

La destrucción de la destrucción: Escrita como defensa de la filosofía aristotélica contra la crítica de Algazel, esta obra representa un hito en la tradición racionalista islámica y se convirtió en referencia para la reconciliación de fe y razón. Defiende la posibilidad de comprender el mundo y la realidad a través del método racional y filosófico, particularmente la filosofía aristotélica. La religión verdadera rinde culto a Dios a través del conocimiento de sus obras, lo cual es la forma más elevada de adoración.

Libro sobre las generalidades de la medicina fue muy famoso, conocido en la Edad Media con el nombre de *Colliget*.

Teología

El pensamiento de Averroes está basado en la distinción entre Dios y el mundo. La existencia de Dios se demuestra por el movimiento, que reclama la existencia de un primer motor. Dios es acto puro perfectísimo, uno, único y simplicísimo. Dios conoce todas las cosas, pero no en sí mismas. Se conoce a sí mismo, y en sí mismo conoce todas las cosas. Dios es creador del mundo, pero no en el tiempo, sino desde toda la eternidad. El mundo fue posible desde siempre, y desde siempre fue creado por Dios. Aunque Dios esté fuera del tiempo, no por eso creó el mundo en el tiempo, sino desde toda la eternidad.

La materia no fue creada por Dios, sino que es eterna. No pudo ser creada por Dios porque es pura potencia, es decir, no-ser, y el no-ser no puede ser término de la

acción divina. Pero Dios tampoco es el *dator formarum* a la manera del Entendimiento de Avicena. Dios no crea las formas, sino que estas so sacadas de la materia por la acción de la causa eficiente. Todos los seres, excepto Dios, están compuestos de materia y forma.

El problema del entendimiento

Uno de los textos más oscuros de Aristóteles es el famoso pasaje del III *De anima* en que habla de los dos entendimientos: agente y posible. Este pasaje ha sido objeto de variadas interpretaciones, hasta nuestros días. Si el pasaje de Aristóteles es oscuro, no menos oscura es la interpretación de Averroes.

Averroes interpreta la teoría del entendimiento en Aristóteles desarrollando una distinción fundamental entre dos tipos de intelecto: el "nouspoietikós" (intelecto agente o creador) y el "nouspathetikós" (intelecto receptivo). Según Averroes, el intelecto agente es el que actualiza y universaliza los conceptos, mientras que el intelecto receptivo es el que recibe los inteligibles. Esta interpretación sostiene que el mundo es eterno y que el alma humana tiene dos partes: una parte individual y perecedera, y otra divina y eterna, acorde con el intelecto agente.

El conocimiento comienza en la percepción sensible de objetos individuales, pasando por la imaginación y culminando en la universalización que solo el intelecto puede proporcionar. El proceso del conocimiento no es un conocimiento directo de universales fuera del alma, sino que estos universales son captados por el intelecto después de que la materia es separada de la forma y hecha inteligible en acto. El entendimiento material es la facultad exclusiva del alma humana y la base para toda actividad intelectual. Esta teoría se basa en una lectura rigurosa del tratado "De Anima" de Aristóteles, siendo fundamental para entender cómo el hombre obtiene diferentes clases de conocimiento.

Averroes se distancia de interpretaciones neoplatónicas previas sobre Aristóteles, intentando purgar sus textos de estas influencias para acercarse a una lectura más "original" aristotélica en la que la razón y la ley divina son compatibles y complementarias para la comprensión del mundo y de Dios. Esta interpretación tiene enormes repercusiones sobre la filosofía medieval, en especial sobre el debate entre intelecto agente y entendimiento material, la eternidad del mundo y la relación entre alma y cuerpo, y la función de los sentidos en la adquisición del conocimiento.

Los escolásticos atribuyeron a Averroes un doble entendimiento separado, único y común para todos los individuos pertenecientes a la especie humana. Le reprocharon haber negado o comprometido seriamente la inmortalidad personal de cada individuo humano, ya que no habría en este ningún principio capaz de sobrevivir a la corrupción del cuerpo. Permanecerían las especies eternas, pero perecerían los individuos.

El pensamiento de Averroes influyó en figuras claves de la escolástica como Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, aunque sus tesis fueron controvertidas y en varios casos condenadas por la Iglesia Católica, generando debates intensos en la universidad de París durante el siglo XIII. La doctrina de la doble verdad, que sostiene la coexistencia de la verdad filosófica y la verdad religiosa, surgió para intentar armonizar sus ideas con la doctrina cristiana. Este concepto influyó en la escolástica y en filósofos posteriores.

Fue para Occidente un puente crítico para el Renacimiento y la Ilustración, inspirando a pensadores como Baruch Spinoza y Hegel, y anticipando ideas de la filosofía de la ciencia moderna. También su defensa del uso de la razón en la religión es aún valorada en la modernidad como base del pensamiento crítico. Además, su legado cultural se refleja en la literatura y el arte occidental, con referencias como las de Dante y Jorge Luis Borges, así como su inclusión en obras icónicas como "La escuela de Atenas" de Rafael.

Aunque fue marginado en el mundo islámico oriental, su pensamiento fue clave en el Renacimiento europeo. Hoy se le reconoce como puente entre el pensamiento islámico, griego y cristiano, y como defensor de la racionalidad en contextos religiosos.

Reacción al averroísmo

La reacción de la Iglesia frente al averroísmo fue enérgica y represiva, motivada por la amenaza que representaban sus doctrinas para la ortodoxia cristiana. En 1272 y luego de manera más severa en 1277, el obispo de París, Étienne Tempier, promulgó dos condenas importantes contra proposiciones consideradas averroístas o derivadas de ella que se difundían en la Universidad de París, enfocándose particularmente en las ideas que negaban la creación temporal del mundo, la inmortalidad individual del alma, y la subordinación de la filosofía a la teología.

Los procesos contra los pensadores vinculados al averroísmo, como Siger de Brabante y Boecio de Dacia, incluyeron sanciones académicas y la exclusión de sus enseñanzas en la universidad. Siger incluso fue condenado a cadena perpetua en un contexto de fuerte oposición. Santo Tomás de Aquino fue uno de los críticos más prominentes: escribió *De unitate intellectus contra averroistas* para contrarrestar sus tesis sobre el intelecto único y la independencia filosófica.

Estas condenas reflejaban un intento por parte de la Iglesia de mantener la unidad doctrinal frente a un movimiento que promovía la autonomía de la razón frente a la fe, y que representaba una forma de emancipación de la filosofía fuera del control teológico. La Iglesia veía en estas doctrinas una amenaza a la salvación y al orden moral establecido basado en la doctrina cristiana.

EL PENSAMIENTO MUSULMÁN Y LA ESCOLÁSTICA CRISTIANA

Los trabajos de los arabistas han demostrado con evidencia sorprendentes la influencia del pensamiento musulmán tanto en el judaísmo como en el desarrollo de la escolástica cristiana. Asín Palacios (1871-1944) hizo resaltar el *salto* entre el siglo XII (San Anselmo, Abelardo, Pedro Lombardo) y el XIII (San Alberto, Santo Tomás) situando entre ambos el hallazgo del saber musulmán por Occidente. Los musulmanes prestaron un señalado servicio a la escolástica del siglo XIII con su aportación de las versiones de obras griegas, con lo cual retransmitían lo que ellos mismos había recibido anteriormente de los cristianos sirios.

Desde primeros del siglo XIII, y antes del magno desarrollo que la escolástica adquirirá en ese tiempo, las doctrinas de Avicena, y después las de Averroes, provocarán una áspera reacción y acabarán de ser eliminadas, aunque no sin contribuir a reforzar, precisamente en la rama más opuesta a ellas, el fondo

neoplatónico que ya había recibido la escolástica por otros caminos anteriores (San Agustín, Escoto Eriúgena, Pseudo-Dionisio). De todos modos, gracias a las investigaciones de los arabistas, y de manera especial de Miguel Asín Palacios, ha quedado patente que, aunque separaos por profundas diferencias, las influencias mutuas entre el mundo cristiano y el musulmán fueron mucho más efectivas de lo que anteriormente se había podido sospechar.

«Desde el siglo XI hasta el XIII, no hay en Europa cristiana más que paupérrimas insinuaciones de sistema. El Islam, en cambio, ha creado un recio sistema de ideas que ha pasado a nuestra teología. Sin ello, el orto de la gran teología cristiana del siglo XIII sería una inexplicable generación espontánea, *proles sine matre creata*. Los árabes ha sido los padres, los creadores del *método escolástico* en la teología por dos conceptos: por el uso riguroso de la razón en la fundamentación de los dogmas, y por las líneas generales de la sistematización racional de la teología.

Los griegos no bastan para explicar a Santo Tomás y a Escoto. Hacen falta los árabes que no solo recogieron a los griegos, sino que construyeron una sistematización de la teología, que es la que modela, a pesar de sus diferencias, nuestra teología escolástica. Ha sido otra esencial aportación de Asín Palacios a la historia de las ideas filosóficas y teológicas: el Islam, creador del escolasticismo.

Asín nos hizo ver cómo algunas de las grandes corrientes filosófico-teológicas del pensamiento cristiano medieval son prolongación de corrientes que de siglos atrás venían constituyendo la teología islámica. Las grandes corrientes del pensamiento filosófico-teológico del medioevo son la cristianización de las corrientes del pensamiento musulmán. El modo de preguntarnos por las cosas estaba determinado en el Islam por su religión. Y en esta dimensión, la teología islámica ha sido la creación de una *ciencia de la religión*. Una ciencia de la religión como cuerpo objetivo.

Fue estricta creación. Porque, según Asín, lo que desde los orígenes del cristianismo ha existido en lo tocante a este problema es más bien un catálogo de herejías, sin la menor crítica de fuentes. La situación del Islam era completamente distinta. Su convivencia con pujantes religiones llevó desde el primer momento a disputas filosóficas y teológicas no solo entre loas diversas sectas musulmanas, sino también con judíos, cristiano, zoroastras, brahamanes, etc.

Aunque el Islam no fue el creador de la teología mística, sin embargo, como dice Asín, fue el padre de muchas ideas básicas, de muchos símbolos en que se plasman y de gran parte del léxico en que se expresan. Es el sufismo. Como tema de mayor envergadura.

Asín señala de entrada la idea del *lumen gloriae* para entender la visión beatífica que nos da Santo Tomás, que la ha tomado del sufismo. Para algunos, el sufismo sería una creación autóctona del Islam. Pero otros, entre ellos Asín, piensan que es una elaboración islámica de la vida y de la doctrina que penetraron en el Islam desde el cristianismo.

Todo el Oriente estuvo sembrado de cenobios, cristianos nestorianos, monofisitas, bizantinos, griegos y sirios. Y se explica, porque, al fin y al cabo, en lo concerniente al Dios único, el Islam no representa novedad ninguna frente al cristianismo: para los conversos al Islam desde el cristianismo, aquel no era una gran novedad. La mística islámica tendría, pues, su origen en el monacato cristiano oriental.

Creo que el pensamiento islámico pertenece a nuestra historia por una razón mucho más honda que la de ser mera influencia transmisora. Es que es una fase positiva de un pensamiento que se desarrolla unitariamente desde los griegos hasta el mundo moderno. Para comprenderlo basta trazar las líneas generales por las que discurre esta corriente unitaria.

Innegablemente, nuestro pensamiento arranca de los griegos. Al final del siglo II, el pensamiento griego queda integrado, en una u otra forma, al naciente pensamiento cristiano. Los griegos y latinos convertidos al cristianismo han tratado de pensar sus dogmas en términos de la filosofía greco-latina. Este movimiento tiene sus grandes centros sobre todo en Alejandría, Roma, Antioquía, Capadocia.

En el siglo VIII, esta corriente se bifurca. Por un lado, va el pensamiento cristiano de Europa representado por pervivencias, en definitiva, bien pobres, de los primeros Padres, modestamente enriquecidas por san Juan Damasceno (s. VIII). Pero hay otra línea. En Oriente se expanda un cristianismo más o menos heterodoxo, de gnósticos, nestorianos y monofisitas, que pueblan el país de cenobios.

En este medio se formó Mahoma: un Dios monoteísta, trascendente y remunerador, pero sin trinidad ni divinidad personal de Cristo. Así se suma a esta hipótesis de Nau y de otros, para quienes el Corán y la espiritualidad musulmana hunden sus raíces no solo mediatas sino inmediatas en el cristianismo.

A esta religión se convirtieron iranios y cristianos entre otros. Los primeros trataron de sobreponer el espíritu zoroastriano a la religión musulmana: fueron los *chiíes*. Pero el caso de los conversos cristianos es distinto. Para ellos el monoteísmo islámico no representa ninguna novedad.

El Islam es una herejía cristiana. A mi modo de ver, esto no significa tan solo que se desvía de la ortodoxia cristiana, sino que, como toda desviación, nace, vive y se nutre de aquello de que se desvía, *in casu* del cristianismo. Estos conversos piensan en términos gnósticos, monofisitas y nestorianos; el Islam de estos cristianos heterodoxos que se habían refugiado en Persia, donde tradujeron al sirio primero y al árabe después los libros griegos.

Y al igual que los cristianos de Alejandría, estos hombres musulmanes empiezan en Persia a pensar el Islam en términos griegos y cristianos. El movimiento fue sentido al comienzo como herético en el Islam. Así es como nació en Persia islamizada este pensamiento musulmán como una fase histórica positiva de una corriente unitaria.

El Islam es así la gran cultura que sucede en continuidad a la cultura greco-latina. Esta cultura se extiende a través de África hasta nuestra península. Y creadora en sí misma; no fue tan solo vehículo de la cultura clásica. Han creado no solo ideas y plasmado corrientes de pensamiento, sino que han creado ciencias enteras como la historia de las religiones. Este pensamiento llega a Europa a través de nuestra península. Y en Europa confluye con la otra línea de pensamiento cristiano oriundo de los Padres.

¿Qué hace el Islam? Ante todo, transmitir a Europa la filosofía griega y buena parte de la teología que Islam creó. En este aspecto la función histórica del Islam es en el fondo muy modesta. Según Asín, el Islam restituyó al Cristianismo lo que del cristianismo había tomado. Pero el Islam no se limita a esta función transmisora y

reintegradora: es que los árabes fueron estrictos creadores. Ciertamente sobre humos de griegos y cristianos, pero auténticos creadores.

El Islam es entonces una fase de la corriente unitaria de nuestro pensamiento, no solo por su orto y no solo por su constitución, sino también por el proceso mismo del desarrollo de nuestro pensamiento. El Islam es un momento vivo de este pensamiento, no es solo un eslabón entre Grecia y el Occidente europeo.» [Zubiri, Xavier: "Conmemoración de Miguel Asín Palacios" (1972), en *Escritos menores (1953-1983).* Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 252 ss.]

SIGLO XIII

El siglo XIII marca el nivel más elevado en un ascenso continuo que es también consolidación, aunque en algunos aspectos significa también cerrazón. Este es el siglo en el que se consolida la burguesía medieval: en Italia, en los Países Bajos y ciertas áreas germanas.

En Inglaterra, el rey Juan I concede en 1215 la Carta Magna, bajo presión de los barones rebeldes, lo que marca un hito en la limitación del poder real y el surgimiento del constitucionalismo; con la concesión de la Carta Magna comienza un proceso que llevará a la primera monarquía parlamentaria.

El siglo XIII es la época de la expansión del comercio hacia Oriente, gracias a las Cruzadas, lo que esboza un primer capitalismo financiero. También es el siglo de máximo poder del papado y de la Iglesia en general.

En cuanto a la historia de las ideas, en este siglo comienza la primera fase hacia una secularización del pensamiento, que irá dejando su servicio y subordinación a la teología. Este proceso tiene una forma institucional: las universidades, sobre todo la Universidad de París; Oxford atiende más a las ciencias; Bolonia, al derecho; la escuela de Salerno, a la medicina; Salamanca quedará un poco a trasmano.

En la Universidad de París, la filosofía y las artes, aunque consideradas como preparación metodológica para el estudio de la teología, cobran vida autónoma. Para la jerarquía romana de la Iglesia, la teología en París es demasiado experimental y audaz. La relación de Roma con la Universidad de París es cada vez más problemática.

Van surgiendo las órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos) a calor de las crecientes ciudades. Inicialmente, se temía que la presencia de estas órdenes religiosas en la universidad significara un freno conservador, por su estrecha vinculación al papado, pero de pronto comenzaron a despuntar pensadores cada vez más audaces, que intentaban integrar la filosofía en la teología. La Iglesia reaccionó con suspicacia, por ejemplo, al principio con Tomás de Aquino, rehabilitado más tarde para contraponerlo a posteriores audacias aún más peligrosas.

«En la Edad Media, el siglo XIII, la centuria que empieza con Alberto Magno y sigue con Tomás de Aquino, aparece el hombre instalado en un mundo sin grandes agujeros problemáticos; un mundo bien calafateado donde no irrumpen problemas trágicos, insolubles. Dentro de ese mundo, el hombre sabe a qué atenerse respeto a todo lo que le circunda y respecto a sí mismo. Repertorio poco complicado de ideas

claras, pero, a la vez, lo bastante completo para que en él estén prevenidas todas las inquietudes del hombre contemporáneo; se entiende, contemporáneo de ese mundo.

Santo Tomás va a los problemas derecho, sin andarse en juegos ni dilectaciones morosas de técnico, de intelectual: va a resolverlos porque como hombre necesita que se los resuelva el intelectual que lleva dentro. No es muy aguda Santo Tomás: no era esta su gracia, sino, por el contrario, el buen sentido. Más agudo era Duns Scoto y luego otros muchos. Ockham sobre todo.» [Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 90]

Decadencia del feudalismo

La decadencia del feudalismo fue un proceso largo y complejo que transformó profundamente la estructura política, económica y social de Europa entre los siglos XIII y XVI. Aunque no ocurrió de forma uniforme en todos los territorios, varios factores contribuyeron a su debilitamiento y eventual desaparición.

Factores políticos y militares que contribuyeron a la decadencia feudal fueron la centralización del poder real: Los monarcas comenzaron a consolidar su autoridad, reduciendo el poder de los señores feudales. Se crearon monarquías fuertes, como la francesa y la inglesa, con ejércitos permanentes y administración centralizada. Las guerras prolongadas: Conflictos como la Guerra de los Cien Años (1337–1453) debilitaron a la nobleza feudal y favorecieron el ascenso de ejércitos profesionales y burgueses.

Factores económicos: Renacimiento del comercio y auge de las ciudades y rutas comerciales (como las de Flandes, Venecia y Génova), que desplazó el modelo económico rural y autosuficiente del feudo. Monetización de la economía: El uso creciente del dinero reemplazó el pago en especie, debilitando la relación de dependencia entre siervos y señores.

Crisis agraria: Las malas cosechas y la disminución de la población tras la Peste Negra (1347–1351) redujeron la mano de obra y dieron más poder a los campesinos.

Transformaciones sociales fueron el ascenso de la burguesía: Comerciantes, artesanos y banqueros ganaron influencia económica y política, desplazando a la nobleza feudal. Revuelta de los campesinos: En lugares como Inglaterra (revuelta de 1381) y Francia, los siervos exigieron mejores condiciones y libertad, erosionando el sistema servil.

Cambios culturales e ideológicos fueron el Humanismo renacentista: Promovió una visión más secular y racional del mundo, cuestionando el orden feudal basado en jerarquías divinas. La Reforma protestante:

A partir de 1517, debilitó el poder de la Iglesia, que era uno de los pilares ideológicos del feudalismo.

El feudalismo no desapareció de golpe, pero fue reemplazado gradualmente por Estados modernos centralizados, economías mercantiles y capitalistas y sociedades más urbanas y móviles. Este proceso sentó las bases para la Edad Moderna, marcada por el absolutismo, el capitalismo temprano y el auge de las naciones-estado.

Las Cruzadas y la ciencia arábigo-helénica

«Las Cruzadas no se han contado bien. Son una de las cosas más extravagantes que se han hecho en el planeta. Fueron un fracaso para los hombres y los pueblos que las emprendieron; pero, sin presumirlo, produjeron resultados magníficos para los hombres del futuro.

El europeo tomó en ellas pleno contacto con la civilización árabe, que entonces llevaba dentro de sí la griega. Cuando los cruzados en resaca se retrajeron a sus glebas occidentales, arrastraron a ellas el légamo de la ciencia arábigo-helénica. Un torrente de nuevo saber penetra en Europa, en la Europa cristiana, mística, casi puramente religiosa y bélica, apenas intelectual, por lo menos, muy poco científica.» [Ortega y Gasset]

«A diferencia de las leyes de la física, que carecen de inconsistencia, todo orden creado por el hombre está repleto de contradicciones internas. Las culturas intentan constantemente reconciliar dichas contradicciones, y este proceso impulsa el cambio.

Por ejemplo, en la Europa medieval la nobleza creía a la vez en el cristianismo y en la caballería. El noble iba a la iglesia por la mañana y oía al sacerdote predicar la vida de los santos. "Vanidad de vanidades, todo es vanidad. Riqueza, lujuria y honor son tentaciones peligrosas. Debéis elevaros por encima de ellas, y seguir los pasos de Jesucristo."

Al volver a casa, sumiso y pensativo, el noble vestía sus mejores sedas e iba a un banquete en el castillo de su señor. Allí el vino fluía como el agua, el trovador entonaba canciones sobre Lanzarote y Ginebra, y los invitados intercambiaban bromas subidas de todo y sangrientos relatos bélicos. "Es mejor morir que vivir con deshonor."

La contradicción nunca se resolvió por entero. Pero mientras la nobleza, el clero y los plebeyos trataban de resolverla, su cultura cambió. Un intento de remediarla desembocó en las Cruzadas. Mientras participaban en la cruzada, los caballeros podían demostrar su bravura militar y su devoción religiosa de un solo golpe.

La misma contradicción promovió órdenes militares como los Templarios y los Hospitalarios, que intentaron mezclar los ideales cristianos y caballerescos de manera todavía más firme. ¿Qué fue Camelot sino un intento de demostrar que un buen caballero puede y debe ser un buen cristiano, y que los buenos cristianos son los mejores caballeros?» [Yuval Noah Harari: *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate, 2014, p. 186]

La entrada de Aristóteles en el marco occidental escolástico

La recepción indirecta de Aristóteles comienza en el siglo XII y se completa en el siglo XIII. Se lleva a cabo por dos vías, una indirecta, a través de la filosofía árabe y judía, y otra directa por traducciones del griego.

La filosofía árabe y judía no influyó en la Edad Media por su contenido doctrinal específico, sino por la introducción de un aristotelismo tamizado por comentarios neoplatónicos.

Entre los siglos V y X, eruditos cristinos de la escuela nestoriana y de la escuela monofisita habían traducido al sirio algunas obras de Aristóteles, particularmente el

Organon, junto con la *Introducción* o *Isagoge* de Porfirio, y los escritos del Pseudo-Dionisio. Estas traducciones iban acompañadas de comentarios propios. Al conquistar los árabes Persia y Siria, se apropiaron de esta filosofía.

Los Abasidas, integrantes de la dinastía fundada por Abú al-Abás, quien destronó a los califas omeyas de Damasco y trasladó la corte a Bagdad en el siglo VIII, invitaron a los letrados sirios a la corte de Bagdad, encargándole la traducción de las obras de los griegos al árabe, parte del sirio, parte directamente del original griego. El califa erigió en Bagdad en 832 una auténtica escuela de traductores. Por esta vía llegó a los árabes una serie de escritos sirios y diversos comentarios a Aristóteles. Son *neoplatónicos* los que interpretan y sirven a los árabes la obra de Aristóteles.

Así la filosofía árabe se convirtió en canal por el que irrumpió el renovado neoplatonismo en la Edad Media, después que lo había recibido en herencia ya de la patrística. La interpretación neoplatónica de Aristóteles se vio reforzada por algunas obras que los medievales conocieron a través de los árabes y que se atribuyeron falsamente a Aristóteles: *Teología de Aristóteles*, que no es más que un resumen de las *Ennéades* IV y VI de Plotino, y el *Liber de Causis*, un compendio de la *Elementatio theologica* de Proclo.

Esta amalgama de ideas de Aristóteles y del neoplatonismo cruza todo el pensamiento árabe. El mundo es, según Avicena (Ibn Sina: 980-1037) el efecto eterno de un Dios eterno, del que emana el mundo. De Dios procede la más alta de todas las inteligencias y de ella emanan las inteligencias inferiores que mueven las esferas. Dios mismo no se ocupa de lo singular, sino que solo conoce lo universal. La materia eterna es el principio de individuación.

Más cercano a Aristóteles es Averroes (1126-1198), nacido en Córdoba, cuya especial preocupación fue situar el pensamiento árabe bajo la órbita de Aristóteles, conciliando la filosofía clásica con el Dios del Corán. Para ello utilizó las fuentes directas procedentes del método tanto aristotélico como platónico o neoplatónico lo que en ocasiones le reportó enemistades y enfrentamientos con otros teóricos y sectores teológicos de la época. Según Averroes, las inteligencias deben su ser a un acto creador, sin proceso emanativo.

El mundo procede de Dios, pero es eterno. Las inteligencias mueven las esferas y la última es el *intellectus agens*, que es uno para todos los hombres, de modo que el individuo no posee un alma propia substancial ni una inmortalidad personal. Solamente es inmortal el alma única de la humanidad. La tesis del averroísta del monopsiquismo suscitará prolijas polémicas en la escolástica. Averroes gozó de un prestigio sin igual por sus comentarios a Aristóteles, por lo que fue llamado el *Commentator* por antonomasia de Aristóteles.

En la filosofía judía, influida por la filosofía árabe, un Aristóteles, mirado con ojos neoplatónicos, ocupa también el primer plano. Buen conocedor de Aristóteles es Moisés Maimónides (1138-1204), también nacido en Córdoba. Maimónides fue muy apreciado por Tomás de Aquino, que seguirán a Maimónides en muchos puntos de su doctrina sobre la creación y sobre las pruebas de la existencia de Dios.

Maimónides es autor de obras filosóficas de gran peso en el pensamiento medieval, escritas durante los últimos años de su vida, como el *Tratado sobre la resurrección de los muertos* (1191), La *Guía de los perplejos* (1190), incorrectamente apodada

Guía de los descarriados, es la clave de su pensamiento filosófico y ejerció una fuerte influencia en círculos tanto judíos como cristianos y sobre todo escolásticos.

En ella establece una conciliación entre la fe y la razón, dirigida a quienes vacilan entre las enseñanzas de la religión judía y las doctrinas de la filosofía aristotélica que entonces imperaban, demostrando que no hay contradicción en los puntos en que fe y razón parecen oponerse. Es decir, una conciliación entre el sentido literal de las escrituras y las verdades racionales, acudiendo a la interpretación alegórica en casos de conflicto.

Toledo, con su *Escuela de traductores*, fue la plataforma espiritual desde la que fue expedida al medioevo escolástico la filosofía árabe y judía. Hasta mediados del siglo XII, los escolásticos habían conocido a Aristóteles solo indirectamente a través de comentarios y a través de la filosofía árabe y judía. Pero el pensamiento de Aristóteles se ofrecía muy alterado por los rodeos por los que pasó su traducción: del griego al sirio; del sirio al árabe; del árabe, a través del castellano antiguo, al latín. La traducción directa del original griego de Aristóteles significó un avance gigantesco.

Las traducciones

Las traducciones de Aristóteles en el siglo XIII fueron un proceso fundamental para la llegada y la difusión de su filosofía en Europa. La transmisión de las obras de Aristóteles se realizó principalmente desde el árabe al latín, ya que muchas de las traducciones iniciales se hicieron a partir de versiones árabes y siríacas, no directamente del griego. Este proceso produjo versiones a veces literales y difíciles de entender, pero permitió que la filosofía aristotélica llegara a centros como la Universidad de París, donde se empezó a estudiar y comentar formalmente.

En el siglo XIII destacaron traductores importantes como Miguel Escoto, Hermann el alemán, Guillermo de Moerbeke (colaborador de Tomás de Aquino para quien tradujo textos directamente del griego), y Robert Grosseteste, quienes trabajaron tanto desde el árabe como directamente desde el griego, mejorando la calidad y comprensión de los textos. Por ejemplo, Guillermo de Moerbeke tradujo prácticamente toda la obra de Aristóteles directamente del griego, mientras que Miguel Escoto revisó traducciones anteriores.

En Toledo, Gerardo de Cremona realizó traducciones importantes en el siglo XII, mientras que en el siglo XIII la producción se amplió con la participación de traductores en diversas cortes como las de Federico II en Nápoles y Palermo.

El resultado fue la creación de varias versiones latinas de obras clave como la *Metafísica* (con versiones conocidas como *Vetustissima*, *Vetus* y *Media*), *Física*, y otras obras naturales y lógicas.

Estas traducciones fueron la base para el desarrollo del pensamiento escolástico medieval y un renacimiento de la filosofía y ciencia en Occidente, aunque inicialmente hubo dificultades para comprender plenamente el pensamiento aristotélico traducido y su relación con la fe cristiana.

La Escuela de Traductores de Toledo fue un importante fenómeno cultural, especialmente en los siglos XII y XIII, no exactamente una institución formal sino más bien un conjunto de actividades traductoras que tuvieron lugar en Toledo y otras ciudades.

Surgió después de la conquista cristiana de Toledo en 1085, en un contexto de convivencia entre cristianos, judíos y musulmanes. Este ambiente plurilingüe facilitó la traducción de textos filosóficos, científicos, médicos y teológicos, principalmente del árabe y hebreo al latín y al romance castellano, que sirvió de intermediario en muchas traducciones.

La labor de la Escuela, aunque no fue un colegio formalizado, fue fundamental para el renacimiento del saber en Europa occidental, difundiendo conocimientos clásicos y árabes en astronomía, matemáticas, medicina y filosofía.

Los traductores más relevantes de la Escuela de Traductores de Toledo fueron tanto cristianos como judíos y musulmanes, reflejando el espíritu de colaboración intercultural que caracterizó esta institución informal durante los siglos XII y XIII. Entre ellos destacan varias figuras cuyas obras tuvieron gran influencia en el pensamiento europeo:

Domingo Gundisalvo (Dominicus Gundissalinus, considerado uno de los pioneros de la escuela. Trabajó junto a Juan Hispalense traduciendo del árabe al castellano y luego al latín. Adaptó el pensamiento aristotélico y avicenista a la escolástica europea.

Juan Hispalense (Johannes Hispanus o Juan de Sevilla): Judío converso y traductor clave, colaboró con Gundisalvo en numerosas obras filosóficas y científicas, sirviendo como puente lingüístico al traducir del árabe al romance.

Gerardo de Cremona (Gherardus Cremonensis): Italiano, considerado el más prolífico. Tradujo más de 80 obras del árabe al latín, incluyendo el Canon de Medicina de Avicena, textos de astronomía de Ptolomeo y tratados de Aristóteles.

Miguel Escoto (Michael Scotus): Escocés, tradujo los comentarios de Averroes a Aristóteles, especialmente sobre física, biología y metafísica. Su trabajo fue esencial para reintroducir a Aristóteles en el mundo latino.

En conjunto, estos traductores convirtieron a Toledo en un centro crucial para la transmisión del conocimiento árabe y clásico al Occidente cristiano, facilitando el renacer intelectual que desembocaría en el Humanismo europeo.

La recepción de Aristóteles y el problema de una "filosofía cristiana"

Con las traducciones directas de las obras de Aristóteles el estudio adquiere un sentido nuevo. Ya no es la *lectio divina*, alternada con el oficio divino y el trabajo manual, ordenada a la santificación del alma. El estudio y la enseñanza de la teología adquieren un sentido científico, técnico y profesional. El lenguaje de la escuela prescinde de lirismos y de retóricas y se afina como un instrumento de expresión verdaderamente científico.

La enseñanza de la teología no la hacen los obispos ni los sacerdotes, dotados de carácter jerárquico, sino profesores, "doctores" o "maestros", con grados académicos, que explican con su propia autoridad. No se trata ya de la simple instrucción desde el púlpito, sino de la exposición científica desde una cátedra, lo cual lleva consigo métodos y exigencias nuevas.

Aristóteles penetraba en plena Edad Media cristiana, aureolado con el prestigio de máximo exponente de la razón y de la filosofía. Esto volvía a plantear el viejo

problema de las relaciones entre la razón y la revelación, pero con caracteres más amplios. Los aferrados a la orientación tradicional adoptarán una actitud de defensa y se resistirán a la penetración de la filosofía dentro de la ciencia sagrada.

Sin embargo, la recepción de Aristóteles por la escolástica se reduce muchas veces a emplear la terminología aristotélica. Alberto Magno, no obstante, su aristotelismo, sigue pensando en términos neoplatónicos y Tomás de Aquino en su doctrina sobre el hombre, sobre la felicidad y el conocer, a pesar de su terminología aristotélica, sigue más bien a Agustín de Hipona. Según A. E. Taylor, en los puntos decisivos de la concepción del mundo medieval, el platonismo nunca fue desplazado.

La investigación histórica tradicional partió siempre de la oposición fundamental entre Platón y Aristóteles: Aristóteles era el realista, frente a un Platón idealista. Fue Werner Jaeger (*Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 1946) quien ha hecho ver que "Aristóteles tiene conciencia de ser el primer griego que ha mirado el mundo real con ojos platónicos".

Ya Boecio, primer escolástico, captó la fundamental consonancia entre Platón y Aristóteles. También los árabes transmitieron un Aristóteles mirado con ojos neoplatónicos, lo mismo que la mayoría de los comentarios aristotélicos.

«Entre el siglo XII y XIII rebrota dentro de la vida medieval el hontanar inquietante de Aristóteles –que es la ciencia como tal, la razón pura y a secas, lo que la fe religiosa. El cristianismo se encuentra entonces con este dilema: o dar la batalla a la ciencia con el intelecto religioso o integran la fe con la ciencia aristotélica, o aniquilar al enemigo o tragárselo.

Lo primero era imposible; el intelecto cristiano no había podido hacerse por sí mismo lo bastante vigoroso para poder luchar con la maravilla de la mejor inteligencia de Grecia. Solo cabía la segunda solución: Alberto Magno (1200-1280) y Santo Tomás (1225-1274) adaptaron el cristianismo a la ideología griega. Es la segunda helenización del espíritu cristiano: la otra, si se cuenta hasta San Agustín (354-430), tuvo lugar en su misma cuna. Nace en medio de la cultura grecorromana y no tiene más remedio que filtrar hasta su médula elementos extraños.

No es fácil imaginar dos inspiraciones más antagónicas que la cristiana y la griega. Sin embargo, aquella no tiene más remedio que adaptarse a esta, adaptarse desde su raíz misma. El cristianismo ha tenido en este orden un destino trágico. No ha podido hablar nunca su idioma: en su teo-logía –su hablar de Dios– el *theos* (θεός – Dios) es cristiano y el *logos* (λόγος – 'tratado', 'estudio', 'ciencia') predominantemente de Grecia. El logos griego traiciona constante e inevitablemente la intuición cristiana.

El griego es ciego para el transmundo, para lo sobrenatural; el cristiano, por su parte, es ciego para el intramundo, para la naturaleza. Y el cristiano tiene que hacerse explicar lo que él ve, pero no puede decir, por el griego que está ciego para lo que ve el cristiano.

Sin Cruzadas, sin Aristóteles, acaso en el siglo XIII hubiera comenzado a formarse con todo vigor una filosofía cristiana en el sentido rigoroso de ambas palabras. El intelecto medieval empezaba a gozar de madurez suficiente para ello. Pero Averroes y Avicena arrojaron sobre Occidente el Corpus Aristotélico, y Alberto Magno y Santo Tomás no tuvieron más remedio que aplastar una posible filosofía cristiana imponiendo a la inspiración gótico-evangélica la tiranía, la deformación del

aristotelismo. A esta deformación es a lo que el Gilson (*L'esprit de la philosophie médiévale*) llama precisamente filosofía cristiana.

La auténtica filosofía cristiana sería una línea irreal que solo podemos fijar en algunos puntos: San Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Niclás Cusano.» [Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 90-92]

Prohibición de Aristóteles

La prohibición de Aristóteles en la Edad Media se manifestó principalmente en la Universidad de París, centro intelectual clave de la cristiandad medieval. A comienzos del siglo XIII, en 1210, bajo el liderazgo del arzobispo Pedro de Corbeil, se dictó la primera condena que prohibió la lectura pública y privada de los "libros naturales" de Aristóteles y sus comentaristas, bajo pena de excomunión. Estos libros incluían tratados sobre la naturaleza, como la Física y la Metafísica. Aunque la lógica aristotélica era aceptada, la enseñanza de la Metafísica fue prohibida poco después.

Ya en 1210 un concilio provincial de París prohibía leer los escritos de Aristóteles sobre filosofía natural. La ordenación de estudios en París, promulgada por el delegado pontificio en 1215 y por encargo de papa Inocencio III, ratificaba esta prohibición e incluía ahora la *Metafísica* de Aristóteles. El tradicional estudio de la lógica y de la ética de Aristóteles seguía estando permitido.

Esta prohibición de Aristóteles era debida al rechazo eclesiástico al panteísmo del filósofo y teólogo de París Amaury de Bène (Amalricus de Bene) y su seguidor David de Dinant, autores de inspiración neoplatónica. Amalricus enseñó que Dios era la materia prima, que la ley de Jesucristo debía concluir el año 1200 para dar lugar a la ley del Espíritu Santo, que santificaría a los hombres sin sacramentos y sin ningún acto exterior, que los pecados cometidos por caridad eran inocentes.

En 1228, el Papa Gregorio IX reafirmó la censura sobre los textos aristotélicos, ordenando que la filosofía permaneciera subordinada a la teología y limitando el estudio a ciertos libros seleccionados. A pesar de estas prohibiciones, los textos de Aristóteles seguían leyéndose y generaron tensiones en la universidad. Para 1277, el obispo Esteban Tempier emitió las famosas condenas que atacaban varias tesis consideradas heréticas, muchas basadas en el averroísmo latino, una interpretación radical de Aristóteles que sostenía, entre otras cosas, la existencia de una "doble verdad" y la unidad del intelecto humano. Estas ideas chocaban frontalmente con la doctrina cristiana.

Las condenas afectaron particularmente la idea de que la razón filosófica podía contradecir la fe, la negación de la creación *ex nihilo* y la individualidad e inmortalidad del alma.

Para la Iglesia era demasiado patente la afinidad del Aristóteles arábigo con el neoplatonismo, lo que acarreaba descrédito a la filosofía aristotélica. En Toulouse, donde enseñaban profesores panteístas, no estaba prohibida la enseñanza del aristotelismo. Allí, lo mismo que en Inglaterra, el estudio de la *Física* de Aristóteles.

Poco a poco se fue aceptando la idea de que Aristóteles no era panteísta y que su filosofía se podía adaptar muy bien al pensamiento escolástico. Las prohibiciones de 1231, 1245 y 1263 fueron cayendo en olvido. Gregorio IX ordena una revisión de

Aristóteles para que se permita su lectura después de ser corregido. El auge de Aristóteles es cada vez mayor, hasta el punto de que en 1366 los legados del papa Urbano V requieren la lectura de Aristóteles para poder licenciarse en artes.

Ha sido la labor de inmensa de Santo Tomás de Aquino la que ha conseguido incorporar al pensamiento cristiano la filosofía de Aristóteles. En 1366, los legados del papa exigieron como requisito necesario para la licenciatura en la facultad de artes el estudio de todo Aristóteles.

Desde entonces la suerte de la Escolástica está decidida. A la influencia platónico-agustiniana se añade la aristotélica, más importante aún. Al mismo tiempo, en este siglo XIII aparecen las Universidades más importantes, sobre todo París y Oxford, y las dos grandes órdenes mendicantes, que se caracterizaban por vivir en pobreza voluntaria, dependiente de la caridad y dedicarse a la predicación itinerante: la de los franciscanos y la de los dominicos. Estos elementos juntos producen el gran siglo clásico de la Edad Media.

Las órdenes mendicantes

Las órdenes mendicantes surgieron en el siglo XIII como una profunda renovación del ideal cristiano de pobreza y predicación activa, marcando un cambio decisivo frente al monacato tradicional que predominaba en la Edad Media.

El nacimiento de las órdenes mendicantes coincidió con la expansión urbana y el surgimiento de una nueva sociedad burguesa en la Europa medieval, especialmente en Italia y Francia. La vida monástica, centrada en la clausura y el aislamiento rural, no podía responder a los desafíos de la predicación ni a las necesidades espirituales del creciente mundo urbano.

Frente a la herejía albigense, la pobreza escandalosa de algunos clérigos y la desigualdad social, figuras como Francisco de Asís y Domingo de Guzmán impulsaron comunidades religiosas itinerantes y mendicantes, dedicadas a predicar el Evangelio entre los pobres.

Las cuatro órdenes mendicantes más influyentes fueron:

Los Franciscanos o Hermanos Menores, fundados por San Francisco de Asís (1209). Promovían una pobreza absoluta, amor a la naturaleza y vida evangélica sin posesiones.

Los Dominicos o Frailes Predicadores, fundados por Domingo de Guzmán (1216). Su objetivo era la predicación doctrinal contra las herejías y la enseñanza teológica en centros urbanos y universidades.

Los Carmelitas, originarios del Monte Carmelo en Palestina, adaptaron su espiritualidad contemplativa a un estilo mendicante activo en Europa a partir de 1247.

Los Agustinos, formados por la unificación de varios movimientos eremíticos bajo la Regla de San Agustín (1256), adoptaron la misma orientación apostólica.

A estas se unieron más tarde otras comunidades afines, como los Servitas, Mercedarios y Trinitarios, que compartían el ideal de pobreza y servicio social. Estas órdenes dependían directamente del Papa y se organizaban jerárquicamente: un Maestro General en Roma dirigía provincias encabezadas por provinciales y priores,

elegidos en capítulos trienales. Su vida combinaba estudio, oración y trabajo pastoral. A diferencia de los monjes, los frailes mendicantes no poseían bienes, viviendo del trabajo manual y la limosna de los fieles.

Las órdenes mendicantes fueron decisivas para la renovación espiritual y cultural de la Iglesia medieval. Su presencia en las ciudades impulsó la educación universitaria, la predicación popular, la asistencia a los pobres y el combate de las herejías. Intelectuales como Santo Tomás de Aquino (dominico) y San Buenaventura (franciscano) fueron ejemplos del equilibrio entre fe, razón y pobreza evangélica que caracterizó su espíritu.

Las órdenes mendicantes penetran pronto en la Universidad de París, no sin grandes polémicas con los seculares. La incorporación de las órdenes mendicantes a la universidad de debió principalmente al deseo de los papas, como Gregorio IX (1227-1241), que confiaban en ellas para llevar a cabo la obra de cristianización de la filosofía. Primero ingresaron los dominicos (1229-1231), luego los franciscanos en 1231, los cistercienses en 1256 y los carmelitas en 1295.

El resultado fue que las órdenes mendicantes llegaron a ejercer en la Universidad de París un predominio que era casi verdadera hegemonía. La pujanza de las nuevas órdenes atraía a maestros y estudiantes, que ingresaban en masa en sus conventos. En la segunda mitad del siglo XIII, la mayoría de los grandes nombres de maestros de París son franciscanos, dominicos y agustinos.

Esto llevó a un conflicto con los maestros seculares en 1252 que iniciaron una ofensiva, a la que se sumaron algunos clérigos, que veían desiertas sus iglesias, porque los fieles acudían más a las de los religiosos.

El propósito de la revuelta fue hacer abandonar la universidad a los religiosos y hacerlos recluirse en sus conventos como los monjes antiguos. En el concilio de Lyón (1274) quedaron zanjadas las diferencias entre seculares y regulares, reconociendo a cada uno sus derechos.

Las Universidades

Un resurgimiento del pensamiento clásico y la lógica en el siglo XII llevó a la necesidad de instituciones educativas más estructuradas. Las universidades reemplazaron a las escuelas religiosas que habían dominado la educación desde la Alta Edad Media. Muchas universidades fueron fundadas o confirmadas por el Papa, lo que les otorgaba legitimidad y privilegios especiales.

Bolonia (1088): derecho civil y canónico; París (1150): teología y filosofía; Oxford (1167) rivalizó con París en teología y humanidades; Salamanca (1218) la más antigua de España, con fuerte tradición jurídica; Cambridge (1209) fundada por académicos exiliados de Oxford. El latín era el idioma común para clases y textos.

Aunque sus orígenes se remontan al siglo XII, la Universidad de París se consolidó como institución formal en el siglo XIII, reconocida por el Papa Inocencio III y posteriormente por Gregorio IX. Fue considerada un *studium generale*, lo que significaba que atraía estudiantes de toda Europa y tenía autoridad para otorgar títulos válidos internacionalmente

París era uno de los más grandes poderes espirituales de la Edad Media, con una vida escolar muy floreciente. Fue el centro de la vida intelectual del Medioevo. Fue un centro internacional, al que acudían maestros y estudiantes de todas partes de Europa. La universidad estaba sometida a dos protecciones: la del rey de Francia y la del papa. Inocencio III fue el gran protector en sus comienzos. Reyes y papas la colmaron a porfía de privilegios. Sus miembros no podían ser excomulgados, estaban exentos de impuestos y del servicio militar.

La universidad de París fue el modelo sobre el cual se organizaron las demás universidades europeas. A pesar de haber sido la Facultad de Teología de París la inspiradora de las prohibiciones de Aristóteles, dio acogida a sus doctrinas antes que la de Artes y en ella se realiza la labor de incorporación de los nuevos elementos culturales a la teología. Con el conocimiento de la obra de Aristóteles en su totalidad, la facultad de Artes adquirió cada vez más importancia, cultivando todo el temario especializado de la filosofía.

Poco después se funda la universidad de Oxford, que se constituye en centro intelectual inglés, distinto del de Francia. En Oxford se mantienen vivas las tradiciones platónicas y agustinianas; también se cultiva el aristotelismo, sobre todo en su aspecto empírico y científico, en lugar de subrayar la función lógica y metafísica y la subordinación a la teología. Oxford utiliza la matemática y la física de Aristóteles y de los árabes y prepara el nominalismo de Ockham y el empirismo inglés de la época moderna. La universidad de Cambridge se organiza plenamente en el siglo XIV.

La Universidad de París queda en manos de dominicos y franciscanos. Las más grandes figuras de la filosofía medieval pertenecen a estas órdenes: dominicos son Alberto Magno, Tomás de Aquino y Maestro Eckehart; franciscanos, Buenaventura, Rogerio Bacon, Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

Si Tomás de Aquino ha sistematizado mejor que nadie la Escolástica y ha incorporado a Aristóteles al pensamiento cristiano, en cambio los franciscanos ingleses han establecido las bases de la física nominalista y han preparado el camino a la ciencia natural moderna, de Galileo y Newton, y a la filosofía que ha de culminar en el idealismo de Descartes a Leibniz.

LA ESCUELA FRANCISCANA – LOS HOMBRES DEL AGUSTINISMO

La tradicional corriente agustiniana tiene preponderancia en la antigua escuela franciscana. No solo los franciscanos hacen honor a la tradición del pensamiento de Agustín de Hipona, también lo hicieron Alberto Magno y Tomás de Aquino, la primera escuela dominicana, y los maestros del clero secular. Pero los franciscanos son los seguidores declarados de san Agustín y los que suscriben, del modo más eficaz y duradero, una serie de tesis características del agustinismo, que los diferencian netamente del aristotelismo de los dominicos.

La línea neoplatónica y agustiniana tiene un gran teólogo: el franciscano Buenaventura, que muere el mismo año que Tomás de Aquino y casi a su misma edad. En Buenaventura, prevalece el ánimo cristiano sobre el interés especulativo, y más como impulso e introspección. En su *Itinerario hacia Dios* hay un eco de Agustín. Para probar la existencia de Dios, Buenaventura emplea también el argumento ontológico de San Anselmo.

El interés por la teología no excluye el interés por las ciencias: Alberto Magno, los maestros de Oxford, como Robert Grosseteste (1170-1253) con su teoría sobre la luz como engendradora del mundo, así como el franciscano inglés Roger Bacon (1210-1294), que convirtió su celda en laboratorio y terminó muriendo en la cárcel.

Alejandro de Hales (1185-1245)

Fue teólogo y filósofo escolástico inglés, con el que se abre la antigua escuela franciscana. Está considerado como uno de los grandes representantes de la escolástica del siglo XIII y recibió títulos como "Doctor Irrefragabilis" ("Doctor Irrefutable") y "Theologorum Monarcha" ("Monarca de los Teólogos") por la profundidad e influencia de su pensamiento.

Realizó la mayor parte de su vida académica en la Universidad de París, donde fue profesor de teología a partir de 1221. Se unió a la Orden de los Frailes Menores (franciscanos), y fue uno de los primeros frailes menores profesores en la universidad y figura fundacional de la escuela franciscana de París.

Alejandro de Hales destacó como comentarista de las Sentencias de Pedro Lombardo e innovó al integrar en sus clases y escritos el uso de todo el corpus aristotélico disponible, no solo la lógica, pero en los puntos controvertidos da siempre la preferencia al pensamiento platónico-agustiniano, que había bebido de los victorinos.

Dialogó con autores musulmanes (cita sobre todo a Avicena), judíos y patrísticos como Agustín, lo que le permitió una síntesis de tradiciones filosóficas y teológicas. El concepto dominante de su concepción del mundo es el concepto del *summum bonum*, fundamento explicativo de todo ser; el ser existe solo mediante una participación del *bonum*.

Summa Universae Theologiae (también llamada Summa Theologiae o Summa Fratris Alexandri) es su obra magna y la primera *Summa* sistemática en teología después de la introducción del pensamiento aristotélico en Europa occidental.

Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, manual teológico de referencia en la Edad Media. Se trata de uno de los primeros comentarios medievales donde se emplea sistemáticamente la lógica aristotélica y el razonamiento escolástico avanzado.Utiliza todas las obras de Aristóteles, algo de Avicena y un poco de Averroes. Pero su orientación se inclina hacia San Agustín, San Anselmo, el Pseudo-Dionisio y los Victorinos, especialmente Ricardo.

Su obra influyó en la posterior distinción entre las escuelas teológicas franciscana (más agustiniana) y dominica (más aristotélica y tomista) en la escolástica. Alejandro de Hales es recordado por su intento de reconciliar autoridad y razón, y por la apertura de la teología escolástica al pensamiento filosófico griego, latino, musulmán y judío.

Representa la tendencia favorable a los estudios, frente a los "espirituales", que los rechazaban. Roger Bacon lo califica de ignorante, porque no sabía griego, hebreo, matemáticas ni óptica.

LAS TRES GRANDES SÍNTESIS DOCTRINALES (SIGLOS XIII-XIV)

Del desarrollo de la teología durante el siglo XII y de los nuevos elementos filosóficos con que se enriquece el pensamiento occidental en la primera mitad del siglo XIII, se forman las tres grandes síntesis doctrinales con personalidad propia y fuerte originalidad: el bonaventurismo y el tomismo se definen en la segunda mitad del siglo XIII y, a principios del siglo XIV, les sigue el escotismo, como continuación del bonaventurismo y como reacción contra el tomismo.

Dentro de un mismo fondo de aceptación del dogma cristiano y de la herencia patrística, estas tres síntesis doctrinales se diferencian netamente entre sí por su distinta actitud ante la filosofía y por la diversa dosificación con que integran los nuevos materiales, griegos, musulmanes y judíos, cuya presencia ya no pueden soslayar, aunque les plantean el problema de su relación con el pensamiento cristiano.

La síntesis de Buenaventura significa la culminación de la corriente ideológica procedente de San Agustín, a través de San Anselmo, San Bernardo, los Victorinos y Alejandro de Hales. Su actitud ante el enfrentamiento con la filosofía, tal como esta reaparece a mediados del siglo XIII, se distingue de la que adoptará Santo Tomás.

Buenaventura representa en el siglo XIII el espíritu de continuidad: continúa las grandes corrientes de mística especulativa del siglo XII e insiste en el carácter más práctico y afectivo que puramente teórico de la teología, claro antecedente de la posición nominalista de los dos siglos siguientes.

Para Buenaventura, el amor a las cosas es también amor de Dios, de quien son vestigio. Esta ternura franciscana por la naturaleza no es ajena a la constitución de la espléndida física matemática del Renacimiento.

SAN BUENAVENTURA (1221-1274)

San Buenaventura, cuyo nombre de nacimiento fue Juan de Fidanza, nació en Bagnoregio (Italia) y murió cuando tomaba parte en el Concilio de Lyon. Fue fraile franciscano, teólogo, cardenal obispo de Albano y Doctor de la Iglesia, conocido como el Doctor Seráfico por la espiritualidad ardiente y mística de su pensamiento.

Buenaventura estudió en la Universidad de París, donde fue discípulo directo de Alejandro de Hales, a quien siempre llamó su maestro y padre espiritual. Alcanzó el grado de maestro en teología en 1253, y en 1257 fue nombrado doctor junto a Santo Tomás de Aquino, del que fue gran amigo.

Enseñó en París como sucesor de Alejando de Hales. Su magisterio se desarrolló en medio de las polémicas universitarias sobre las órdenes mendicantes y el averroísmo latino. Fue una de las figuras que consolidó la identidad intelectual franciscana, uniendo razón y contemplación, teología y mística.

San Buenaventura representa la fusión entre la teología escolástica y la mística agustiniana. Enseñó que Cristo es el centro de toda la realidad y del conocimiento, y que el alma, iluminada por la gracia, asciende hacia Dios en un proceso simultáneo de intelección y amor. Afirma la unidad entre saber y santidad, distinguiéndose del racionalismo incipiente de los averroístas.

Obras de Buenaventura

Itinerarium mentis in Deum es la obra mística por excelencia de Buenaventura y un clásico de la espiritualidad cristiana. Narra el proceso ascendente del alma hasta la contemplación de Dios.

Breviloquium es un resumen sistemático y sintético de la teología franciscana, en el que aborda la creación, el pecado, la encarnación y la salvación. Fue clave para formar teólogos franciscanos. Su visión de la Trinidad y de Cristo influye en las generaciones posteriores.

Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo es su principal obra escolástica, donde desarrolla en cuatro libros toda su teología sistemática siguiendo el modelo académico medieval: *Non enim intendo novas opiniones adversare, sed comunes e approbatas retexere.*

Collationes in Hexaëmeron es una serie de conferencias que relacionan la creación del mundo con la historia de la salvación y la reflexión simbólica.

De reductione artium ad theologiam es un breve pero fundamental tratado sobre la unidad del saber y la centralidad de la teología como ciencia suprema.

Legenda maior y Legenda minor de San Francisco de Asís: Biografías oficiales de san Francisco encargadas por la orden eclesiástica, esenciales para conocer la espiritualidad franciscana y la hagiografía medieval.

Buenaventura es acusadamente conservador y tradicional: *No me he propuesto seguir nuevos caminos y opiniones sino utilizar las comunes y probadas.* Con esta actitud se constituye en representante clásico de la tradición agustiniana.

Dios, lo primero conocido

Lo mismo que para Agustín, Dios es para Buenaventura la piedra angular de su filosofía. Tomás de Aquino dice que el ser es el concepto más universal y lo primero conocido. Para Buenaventura Dios es el *primum cognitum*. Lo encontramos en nuestra alma y lo conocemos en ella, pues está presente al alma más que ninguna otra cosa.

El hombre no puede pensar el ser si no es presuponiendo a Dios. También Buenaventura dice, lo mismo que Tomás, que el ser es lo primero conocido; pero este *primum cognitum* no es el *ens commune*, abstractísimo y vacío, sino el *ens* del *actus purus*. El infinito es un *ontologice prius*, implicado en el conocimiento del finito. Todavía Descartes pensará así.

La experiencia del bien presupone siempre un sumo bien, y nos lleva al conocimiento de éste. Buenaventura suscribe la prueba de la existencia de Dios de San Anselmo, aunque también admite las vías racionales. Pero su vía favorita es la del conocimiento intuitivo de Dios en la propia interna experiencia del alma y de sus actos.

Buenaventura es uno de los primeros que formulan las propiedades del ser: *unum, verum, bonum, pulchrum*. El *unum* se refiere a la causa eficiente; el *verum*, a la causa ejemplar; el *bonum*, a la causa final; el *pulchrum* incluye en sí todas las causas y sintetiza todos los demás atributos. La belleza presupone el bien; el bien, la verdad; la verdad, el uno; y el uno, el ser.

El ejemplarismo

Buenaventura acoge plenamente el ejemplarismo agustiniano. Gilson lo califica como "la esencia misma de la metafísica de Buenaventura". La razón de la creación y de las perfecciones de los seres está en las ideas existentes en la inteligencia divina, modelos o arquetipos ejemplares en los cuales se halla en toda su pureza y plenitud las esencia y perfecciones de todos los seres posibles.

Estas ideas, o razones eternas, existen en Dios en número infinito, pero no se distinguen realmente (*secundum rem*) entre sí ni de la esencia divina, sino solo *secundum rationem intelligendi*. Estas ideas no son solo la razón del ser, sino también del conocimiento de todas las cosas, las cuales son más verdaderas y cognoscibles en la esencia divina que en sí mismas. En la esencia divina nos veríamos mejor que en nosotros mismos.

En sentido activo, las ideas divinas son los arquetipos o modelos (*exemplar*) en los cuales están representadas todas las cosas posibles que la potencia infinita de Dios puede sacar de la nada. La esencia divina es imitable *ad extra* de infinitas maneras posibles. En sentido pasivo, todas las criaturas del mundo son, a su modo y en diversos grados, semejanzas de Dios, participaciones o imitaciones, lejanas e imperfectísimas de las perfecciones divinas.

El hombre es causa eficiente de sus actos mentales. Buenaventura rechaza la doctrina de la unidad del entendimiento que sostenía Averroes.

La creación

El mundo ha sido creado en el tiempo. Esta verdad dogmática no es negada más que por los averroístas heterodoxos. Según Buenaventura, esa verdad no se conoce solo por revelación, sino racionalmente. La creación *ab aeterno*, que Tomás de Aquino considera posible, es para Buenaventura contradictoria. El problema de la eternidad del mundo es una de las cuestiones centrales de la época, suscitada por Aristóteles y por los comentadores árabes. Tomás de Aquino y Buenaventura, de acuerdo en el hecho de la temporalidad, difieren acerca del origen del conocimiento de esa verdad, que el franciscano Buenaventura pone en la razón, mientras que el dominico Tomás de Aquino lo relega a la fe.

El Ser supremo tiene como atributo inseparable la Bondad, la cual es esencialmente difusiva de sí misma. Esta difusividad es doble: una hacia dentro, eterna, actual y consustancial, de la cual resultan las tres divinas personas de la Trinidad. Y otra fuera, mediante la creación, de la cual resultan todas las cosas del mundo. Siendo Dios un ser espiritual e inteligencia absoluta, todo cuanto produce lo hace por medio de ideas. Dios realiza la creación por medio de sus ideas ejemplares (*rationes aeternae*), las cuales quedan impresas en las cosas de manera más o menos perfecta, pero siempre suficiente para revelar la acción divina.

En virtud del ejemplarismo, la naturaleza es una revelación de Dios, una escala que conduce a Él, una representación, un reflejo de su esencia, su belleza y sus maravillas. El ejemplarismo es en Buenaventura no solo la razón ontológica del ser de las cosas, sino también la de su conocimiento. Las ideas ejemplares son el fundamento de la verdad de las cosas.

En el entendimiento humano no puede darse verdad perfecta, porque solo conoce cosas creadas, que son nada más reflejos, semejanzas o imitaciones de las ideas.

La materia y la forma

La materia es ante todo principio de limitación. Es, por lo mismo, el principio de multiplicidad, o da la multiplicación de los seres. La materia, tal como fue creada en el principio por Dios, no die más que pura potencia e indeterminación, pues es anterior a todas las formas, y neutra o indiferente para recibir una forma corpórea o espiritual. Por consiguiente, no es, de suyo, ni corpórea ni espiritual. Estas diferencias le sobrevienen posteriormente por razón de la clase de forma que se le sobreañade. Toda diversidad viene de la forma.

A la materia primordial indeterminada le sobrevienen las formas, espirituales o corpóreas, que la determinan. Las formas espirituales son simples, inextensas, indivisibles, no sujetas a la localización, En ellas la materia queda penetrada, saturada y como absorbida por la forma espiritual. No obstante, son mudables. Toda esencia creada se compone de dos principios: uno activo (forma) y otro pasivo (materia). De la unión de la materia y la forma, mediante un aglutinante (*glutinum*), resultan todas las sustancias creadas, en lo cual ve Buenaventura un vestigio de la Trinidad: *Et in his repraesentatur mysterium Trinitatis: Pater, origo; Filius, imago; Spiritus sanctus, compago. Et hoc tollere a creatura est tollere ab es repraesentationem Trinitatis*.

Buenaventura utiliza su concepto de materia para explicar la creación del mundo, añadiéndole la teoría agustiniana de las *razones seminales*. La creación es propia y exclusiva de Dios. Las demás causas eficientes son productoras, pero no creadoras. Solo Dios es capaz de sacar las cosas de la nada. La acción de las demás causas solamente alcanza a poner en acto lo que ya estaba en potencia en la materia creada por Dios.

Dios creó primeramente la materia universal con una forma imperfecta e incompleta, pero en potencia para otras formas más perfectas y completas que le sobrevienen o puede sobrevenirle bajo la acción de las causas eficientes. Pero, al mismo tiempo, introdujo en la materia las formas de todas las cosas futuras, no en acto, sino a manera de gérmenes, que permanecen en estado latente o virtual, en espera de que llegue el momento de desarrollarse bajo la acción las causas eficientes, las cuales no hacen más que poner en acto las formas contenidas en la potencia de la materia.

La filosofía

A diferencia de algunos extremistas de su Orden, que rechazaban airadamente el estudio, Buenaventura es netamente favorable al cultivo de la ciencia. Fue un gran organizador de estudios y la figura más eminente y completa de su escuela. Es un alma esencialmente mística y no busca en la ciencia el aspecto puramente intelectual ni la considera como un fin principal, sino como un medio para elevar el alma a la contemplación, a la unión y al amor de Dios.

Su actitud está expresada en el título de su obra *De reductione artium ad Theologiam*: todas las artes y ciencias humanas pueden y deben ser reducidas (es decir, dirigidas) hacia la teología, entendida como la ciencia suprema que trata de Dios. Todo

conocimiento verdadero es una participación en la luz divina. No hay oposición entre fe y razón; más bien, la razón debe servir a la fe. El pensamiento de Buenaventura es "filosofía cristiana"; marcha sobre fundamentos dados por la fe. Proclama, sí, al igual que todos los escolásticos, que la filosofía se edifica con un saber natural, pero en la práctica recurre a la revelación. El entendimiento humano, corrompido por el pecado original, dejado a sí solo, alcanza bien poco. Pero aun esto es un principio de fe. Es el caso que también Locke ha dicho que el entendimiento humano, solo, no basta y puede necesitar de la revelación.

Pero Buenaventura vive en un momento en que se había realizado la recuperación completa de Aristóteles y en que se difundían cada vez más las doctrinas de los filósofos musulmanes y judíos. Era imposible cerrar los ojos a la evidencia de una filosofía elaborada independientemente del cristianismo, y cuya simple existencia planteaba el problema de sus relaciones con la fe cristiana. Ante este problema, la actitud del franciscano Buenaventura será mucho menos benévola y acogedora que la de los dominicos Alberto Magno y Tomás de Aquino.

A diferencia de Tomás de Aquino, que concede a la razón filosófica amplio crédito en su propio terreno, si bien subordinada a la revelación divina, Buenaventura se sitúa en un punto de vista más teológico que filosófico. Mientras Tomás se interesa por las cosas tal como son en sí mismas, Buenaventura se fija principalmente en su relación a Dios. Para Tomás la filosofía tiene valor propio, mientras que para Buenaventura es a lo más un paso que hay que trascender rápidamente para pasar a la sabiduría: a una experiencia directa de lo divino. Su finalidad no es detenerse en las criaturas, sino llegar cuanto antes, y lo más directamente posible, a Dios.

El bonaventurismo

Buenaventura da acogida a la influencia de Aristóteles, pero solo al margen, de un modo secundario, sin que el aristotelismo afecte al núcleo central de su filosofía, que sigue siempre esencialmente platónica y agustiniana. La orientación marcada por Buenaventura es continuada dentro de su Orden por un grupo de discípulos, que se mueven en el ambiente de la lucha contra el averroísmo y mantienen las tesis "tradicionales" frente a las "innovaciones" del tomismo, si bien el espíritu de oposición se va amortiguando poco a poco a fines del siglo XIII, hasta que vuelve a reavivarse con el franciscano Duns Escoto en el siglo XIV. De Buenaventura arranca toda una corriente de la especulación medieval. La controversia entre la dirección del franciscano Buenaventura y la tomista del dominico Tomás vivifica el pensamiento de la Edad Media. Aunque el tomismo ha dominado en mayor medida en la Escolástica, la orientación agustiniana de los pensadores franciscanos ha ejercido una influencia mayor en la filosofía moderna.

A diferencia de Tomás, Buenaventura continúa la línea que va de los victorinos y otros autores en los que, junto con tesis auténticamente agustinianas, se mezclaban otras procedentes del Pseudo-Dionisio, Avicena, etc. Este complejo de doctrinas que la escuela franciscana posterior sostendrá contra la escuela tomista. El tomismo sustituirá las tesis de los franciscanos por otras de inspiración más aristotélica, que desliga de su aplicación subsidiaria a la explicación del dogma cristiano. Estas controversias, complicadas por la aparición del peligro del aristotelismo heterodoxo, al que hicieron frente común los dos grandes Doctores llenarán lo que resta del siglo,

y se continuarán en el siguiente, acentuando cada vez más las divergencias, hasta terminar en una triste disolución de la escolástica, tan llena de promesas en sus grandes representantes del siglo XIII. El progreso quedará estancado, abandonando la investigación hacia adelante y concentrándose el esfuerzo de las escuelas en disputas interminables, no pocas veces estériles.

SAN ALBERTO MAGNO (1206-1280)

Con Alberto Magno ocupa la orden dominicana el primer plano, y con él también llega a su punto culminante la gran innovación de la Edad Media, el aristotelismo. Ya Boecio (480-524) había concebido el plan ambicioso de dar a su tiempo todo Platón y todo Aristóteles, pero no pudo llevarlo a término.

Cuando Gregorio IX encargó, en 1231, a diversos letrados, entre ellos a Guillermo de Auxerre, el estudio de Aristóteles y de su filosofía para ver las posibilidades de utilización de su doctrina para la ciencia de la fe, quedó ello una vez más en conato irrealizado.

Alberto Magno se propone de nuevo "hacer inteligibles a los latinos todas las partes de la filosofía de Aristóteles y esta vez la empresa es coronada con éxito. No solo la lógica; también la física, la metafísica, la psicología, la ética y la política de Aristóteles son ahora introducidas en el patrimonio común intelectual de la escolástica, junto con las ideas de las ciencias árabe y judía y de otras muchas fuentes diversas, particularmente neoplatónicas.

Alberto Magno lleva el título de *Doctor Universalis*, por ser un espíritu enciclopédico universal, que ha prestado con su trabajo un inapreciable servicio a la escolástica. Años después de su muerte, un cronista anónimo escribe de él: "En este tiempo floreció el obispo Alberto, de la orden de los dominicos, el más notable teólogo y más erudito de todos los maestros, y nadie, después de Salomón, se levantó tan grande ni parecido en toda la filosofía, pero como de nación era alemán, es aborrecido por muchos y su nombre despreciado, si bien se utilizan sus obras."

San Alberto Magno (Lauingen, Baviera, 1200–Colonia, 1280), fraile dominico, obispo, filósofo, teólogo y científico alemán, fue célebre por su erudición universal y por haber sido maestro de santo Tomás de Aquino.

Pertenecía a la familia Bollstädt, de origen suabo. Estudió en la Universidad de Padua, donde en 1223 conoció al beato Jordán de Sajonia, quien lo introdujo en la Orden de Predicadores (dominicos). Se trasladó luego a Colonia, donde comenzó a enseñar hacia 1228, y más tarde amplió su formación en la Universidad de París, donde obtuvo el grado de maestro en teología en 1246.

Enseñó en diversos centros europeos: París, Friburgo, Ratisbona, Estrasburgo y nuevamente Colonia. Uno de sus discípulos más célebres fue Tomás de Aquino. Intelectualmente fue decisivo en la introducción de la filosofía y ciencia aristotélicas en la Europa cristiana, traducidas desde versiones árabes. Defendió la compatibilidad entre fe y razón y promovió una visión científica que integraba la teología con el estudio empírico de la naturaleza.

Entre 1260 y 1262 fue obispo de Ratisbona, donde trabajó para restaurar la disciplina del clero y aliviar la crisis espiritual y económica de la diócesis. Después de renunciar al episcopado, se dedicó nuevamente a la enseñanza y a la investigación. Murió en Colonia el 15 de noviembre de 1280.

Fue beatificado en 1633 y canonizado por el papa Pío XI en 1931, quien también lo proclamó Doctor de la Iglesia. Su tumba se encuentra en la iglesia dominicana de San Andrés, en Colonia.

Sus escritos son de un volumen enorme. Sus obras son, principalmente, paráfrasis de la mayoría de los escritos de Aristóteles, además de tratados originales de filosofía y teología. El propósito de Alberto Magno es la interpretación y asimilación de todas las disciplinas filosóficas de Aristóteles: *nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles*. Para esto explica extensamente las obras de Aristóteles, aumentándolas con comentarios de los musulmanes y judíos. Es un proceso de vulgarización que tropieza con grandes dificultades, traducidas en numerables defectos. Pero consigue poner en circulación una cantidad incalculable de ideas y materiales. Su discípulo Tomás de Aguino encontrará ya hecha la labor más penosa y menos profunda y podrá dedicarse al trabajo de sistematizar la filosofía escolástica integrando el aristotelismo.

Obras:

Paráfrasis a Aristóteles, con títulos iguales a las obras glosadas: Organon, Metafísica, Física, Ética y Política.

Summa Theologiae

Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo: obras de teología y filosofía que sintetizan la doctrina cristiana al estilo aristotélico.

De animalibus: compendio de zoología basado en la observación directa de animales, donde clasificó especies y describió su comportamiento.

De vegetabilibus et plantis: tratado pionero de botánica en el que estudió morfología, reproducción y propiedades de las plantas.

De mineralibus et rebus metallicis y *De lapidibus*: obras de historia natural y química donde estudió la formación de minerales, describió compuestos y analizó reacciones químicas.

Aportes científicos y metodológicos: Alberto Magno fue precursor del método experimental al afirmar que la ciencia debía "investigar las causas de las cosas naturales" y no aceptar la autoridad sin comprobación empírica. En química, describió procesos como la sublimación del cinabrio para obtener mercurio, purificación de oro y plata, y el uso de ácidos en la disolución de metales; además, es considerado el descubridor del arsénico. En botánica, clasificó sistemáticamente las plantas, proponiendo relaciones entre sus características y hábitat. En física y astronomía, analizó la estructura de los cuerpos celestes y criticó la astrología como pseudociencia.

Introdujo la noción de afinidad química siglos antes de que se formulara formalmente, y definió conceptos como calcinación, disolución y cristalización. Alberto Magno fue un puente entre la alquimia medieval y la ciencia renacentista. patrono de los científicos y químicos en 1931.

Alberto Magno no es solo filósofo especulativo. Por encima de sus conocimientos enciclopédicos del pensamiento filosófico de su época, tenía una especial preferencia por la inmediata observación y descripción de la naturaleza. Impulsó la exploración directa (*experimentum*) de la naturaleza en todas las formas. "Si hubiera continuado el desarrollo de las ciencias de la naturaleza por el camino emprendido por san Alberto, se le hubiara ahorrado a dicha ciencia un rodeo de tres siglos" (H. J. Stadler, editor de *De animalibus*).

Asimilación de la ciencia griega y musulmana

Alberto Magno comprendió el valor de las riquezas que aportaba al Occidente la recuperación de la filosofía de Aristóteles, que llegaba acompañada de la musulmana y la judía. Lejos de escandalizarse ni adoptar una actitud de oposición, como muchos de sus contemporáneos, se dio cuenta de lo que aquella enorme masa de saber podría significar para la cultura cristiana:

"Quidam qui nesciunt, omnibus modis, volunt impugnare usum philophiae, et maxime in Praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tamquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant".

Pero su propósito tropezaba con la dificultad de que en París subsistían las prohibiciones de explicar públicamente los libros de ciencias naturales y la *Metafísica* de Aristóteles, aunque se permitía su lectura en privado. Por eso Alberto Magno en sus comentarios no se propone seguir servilmente ni reproducir sin más el pensamiento de Aristóteles, sino enriquecerlo y ponerlo al día, como si esas obras hubieran sido escritas en el siglo XIII.

De este modo logró su propósito de iniciar a la masa escolar en las nuevas aportaciones científicas, dejando libertad de criterio. Alberto mantiene también independencia respecto de las doctrinas de los antiguos. De ellas acepta lo que le parece que está bien dicho: Accipiemus igitur ab antiquis quaecumque bene dicta sunt ab ipsis".

El ser

Alberto tiene un concepto jerárquico de la realidad. Los seres se escalonan en tres grandes planos, conforme al grado de perfección de sus formas respectivas:

Supraceleste, en el cual se halla solamente Dios, ser supremo, simplicísimo, perfectísimo, cumbre del ser y principio de todos los seres. Dios es absolutamente simple, lo que lo distingue de los demás seres que son compuestos. Su potencia se extiende a todo lo que es posible.

Dios ha creado el mundo sin intermediarios, movido solamente por su bondad, porque es el sumo Bien y, por tanto, ha querido llamar todas las cosas a participar de su bondad inmutable.

En cuanto a la creación en el tiempo, esto es lo que enseña la Escritura, pero la razón no puede demostrar por pruebas físicas que no haya sido *ab aeterno*. La filosofía no puede demostrar por razones necesarias una cosa que depende de la libre voluntad de Dios. Dios es la luz increada y produce, como *intellectus universaliter agens*, la primera inteligencia.

De ella fluye (*emanatio*) el ser en grados escalonados pasando por el alma del mundo hasta llegar al ser corpóreo. Aquí sigue Alberto Magno las huellas del *Liber de causis* y de Avicena, pero rechaza el monismo neoplatónico de los árabes. La esencia de la primera inteligencia no es ya Dios mismo, sino algo distinto, acaso "la luz oscurecida".

Celeste, al que pertenecen los seres compuestos incorruptibles. Rechaza el hilemorfismo universal, pero no admite una materia espiritual en la composición de los ángeles y de las almas. La forma de los ángeles requiere un fundamento, pero Alberto Magno no precisa en qué consiste.

Terrestre: las formas corpóreas resultan de la influencia de la luz solar bajo la acción de la inteligencia más inmediata a la tierra. Son de naturaleza luminosa. A Esta forma genérica se añaden diversas formas específicas, que determinan la naturaleza propia de cada ser.

Los universales

Alberto Magno aporta una solución al problema de los universales que preludia la de Tomás de Aquino. Distingue entre *universale ante rem, in re, post rem*. La esencia específica de las cosas es independiente de su realización en el mundo espacio-temporal y es anterior a ella.

Los conceptos universales son una cosa de la mente y, por tanto, *post rem*. Lo universal es una concreción de la esencia específica, es un *universale in re*. El principio de individuación en los seres corpóreos consiste en la materia, que hace posible la multiplicación numérica de los individuos dentro de la misma especie.

Sustancia del alma

Todas las sustancias creadas están compuestas de esencia y existencia. No está claro en qué sentido entiende Alberto Magno esta distinción: si es una distinción real al modo de Avicena, o una distinción de razón al estilo de Averroes. Las sustancias corpóreas vienen al ser por influjo de la energía de la luz del sol junto con los influjos de la primera inteligencia. Emplea los conceptos de materia y forma no en el sentido auténticamente aristotélico, pues la forma de la corporeidad la constituye la luz.

No se decide Alberto a definir el alma absolutamente como entelequia del cuerpo (ἐντελέχεια – entelécheia – en Aristóteles, fin u objetivo de una actividad que la completa y la perfecciona). Teme por su substancialidad.

El alma es forma del cuerpo solo en el sentido que da vida al cuerpo: en sí misma es, como dice Platón, como el piloto del cuerpo. Contra Averroes, Alberto afirma que toda alma tiene su propio entendimiento agente y su propio entendimiento pasivo (*De unitate intellectus contra Averroem*).

Ejemplarismo divino

En la inteligencia divina se hallan las ideas ejemplares, que son la causa de todas las cosas y la fuente primordial de las criaturas. Son el paradigma y ejemplar de la verdad de todas las cosas. De Dios se deriva toda la luz, que se difunde a través de todas las criaturas.

Materia y forma

Todo ser creado es compuesto, a diferencia de Dios, que es absolutamente simple (*acto puro*). Todos los seres están integrados por un doble principio: materia y forma, lo cual se demuestra por el hecho del cambio y del movimiento, pues moverse es pasar de la potencia al acto. La materia es esencialmente potencial, no es pura posibilidad, sino potencia, cuya esencia consiste precisamente en su misma indeterminación.

La mística

Lo que en los escritos de Alberto Magno hay de fondo neoplatónico, tomado por él de la patrística, de los escritos de los comentadores del Pseudo-Dionisio y de la filosofía árabe, ejerció un particular influjo en la mística alemana. Meister Eckhart sobre todo, y luego en Tauler, Suso, Juan de Tambach y Nicolás de Cusa sacarán partido de los escritos de Alberto Magno.

Los rasgos característicos de la escuela de Alberto Magno son: tendencia al neoplatonismo, preferencia por temas científico-naturales, independencia de criterio y universalidad de espíritu.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225–1274)

Tomás de Aquino es el máximo exponente de la escolástica. Integró el pensamiento aristotélico con la teología cristiana. Su obra *Suma Teológica* es una de las más influyentes en la historia de la filosofía.

Conocido como el Doctor Angélico, fue un filósofo y teólogo dominico italiano nacido en el castillo de Roccasecca, cerca de Aquino, en el reino de Nápoles. Fue una de las mentes más influyentes de la Edad Media y el mayor representante del pensamiento escolástico cristiano.

Pertenecía a una familia noble; su padre, Landolfo, estaba vinculado al emperador Federico II, y su madre, Teodora, provenía de los condes de Chieti. A los cinco años fue enviado a la abadía de Montecassino, donde recibió su primera educación religiosa y científica. Más tarde estudió en la Universidad de Nápoles, donde conoció a los dominicos y decidió ingresar en su orden en 1244. Su familia se opuso y lo mantuvo encerrado cerca de un año para hacerle desistir, sin conseguirlo.

Una vez liberado, Tomás estudió en Colonia y París bajo la enseñanza de Alberto Magno, quien lo introdujo en el pensamiento de Aristóteles, lo que influiría decisivamente en su obra. En 1256 obtuvo el grado de maestro en teología en la Universidad de París, donde dictó clases, escribió comentarios a Aristóteles y empezó a desarrollar sus principales ideas filosóficas. Tomás buscó armonizar fe y razón, sosteniendo que ambas proceden de Dios y no pueden contradecirse.

Regresó a Italia hacia 1272 para organizar los estudios dominicos en Nápoles, pero enfermó durante un viaje al Concilio de Lyon y murió en la abadía de Fossanova el 7 de marzo de 1274. Fue canonizado en 1323, declarado Doctor de la Iglesia en 1567 y patrono de las universidades católicas en 1880. Su influencia en la filosofía, la teología y el derecho continúa siendo fundamental.

Las principales obras y aportes filosóficos de Tomás de Aquino (1224/5–1274) marcaron un antes y un después en la historia de la filosofía occidental. Su pensamiento se conoce como tomismo y representa la síntesis más acabada entre razón y fe en la tradición cristiana.

Obras principales

Summa Theologiae: su obra maestra y una sistematización monumental de la teología cristiana. En ella aborda cuestiones sobre Dios, el alma, la moral, la ley, la política y la salvación.

Summa contra Gentiles: escrita como una defensa racional de la fe frente a filósofos musulmanes, judíos y paganos. Está organizada en cuatro tomos: Dios y su naturaleza, la creación, la providencia divina y los misterios de la fe.

De ente et essentia (Sobre el ente y la esencia): obra breve que explica la distinción entre "ser" y "esencia", base de su metafísica.

De veritate (Cuestión disputada sobre la verdad): trata sobre el conocimiento humano, la voluntad y el bien.

De principiis naturae (Sobre los principios de la naturaleza): exposición de los conceptos aristotélicos de materia, forma, acto y potencia, principio conocido como hilemorfismo (ὕλη hýlē 'materia', μορφή morphḗ 'forma').

Relación con Aristóteles

El fondo general del pensamiento de Tomás de Aquino es el de la dogmática cristiana, los Padres de la Iglesia, la tradición medieval anterior y, sobre todo, Aristóteles. Cuando enseñaba como *lector curiae* bajo Clemente IV en Viterbo, en la corte pontificia conoce a su hermano en religión Guillermo de Moerbeke, quien le proporciona traducciones directas y seguras de los escritos de Aristóteles y además las obras de Proclo, de Arquímedes, de los comentadores aristotélicos Alejandro de Afrodisia, Temistio y Simplicio, lo que para Tomás es de importancia extraordinaria, dado que él no dominaba el griego.

Hay una afinidad estrecha entre la mente de Tomás de Aquino y la de Aristóteles, una *congenialidad*. Así ocurre con la lógica, la física y la metafísica; pero no puede olvidarse que las mismas ideas aristotélicas se utilizan en ambos autores con fines bien distintos, a dieciséis siglos de distancia y con el cristianismo entre uno y otro. El sentido general del sistema tomista difiere hondamente del aristotélico: toda la actividad intelectual de Tomás se endereza a la fundamentación de la *teología cristiana*, basado en la revelación, supuestos totalmente ajenos a la mente griega.

El gran problema de Aristóteles fue el de los modos del ser y la elaboración de una teoría de la sustancia, estrecha conexión con Dios, concebido como motor inmóvil. Los problemas que mueven a Tomás de Aquino son ante todo la demostración de la existencia de Dios y la explicación de su esencia, la explicación racional de los dogmas, la creación del mundo, el problema de los universales y la doctrina del alma humana, espiritual e inmortal.

De modo que no se puede hablar de *filosofía aristotélica-escolástica*; no hay una filosofía aristotélico-tomista, sino *tomista* a secas, y el tomismo es *aristotélico-escolástico*.

Carácter de su pensamiento

"No es la originalidad, sino el vigor y armonía de la construcción lo que encumbra a Tomás de Aquino sobre todos los escolásticos. En universalidad de saber le supera Alberto Magno; en ardor e interioridad de sentimiento, Buenaventura; en sutileza lógica, Juan Duns Escoto; a todos sobrepuja Tomás en el arte del estilo dialéctico y como maestro y ejemplar clásico de una síntesis de meridiana claridad" (E. Gilson).

«El mediodía de la Edad Media es Tomás de Aquino. El cristiano reconoce en la razón puramente humana representada por los griegos, especialmente Aristóteles, una potencia sustantiva, aparte e independiente de la fe. Ya no se trata de que la inteligencia iluminada por Dios reobra sobre la palabra divina para aclararla, como en San Anselmo. Ahora ya es la inteligencia un orden separado y por sí radicalmente distinto de la fe. Santo Tomás fija rigorosamente las fronteras entre una y otra. Hay la fe ciega y hay la razón evidente. Esta vive por sí, con sus raíces y principios propios frente a aquélla.

Dentro siempre de la realidad absoluta que es Dios se acota un espacio en que la criatura, el hombre, actúa por su propia cuenta. Yo diría: se reconoce un estatuto al hombre y este cobra conciencia de su poder y sus derechos, más aún, tiene obligación de afirmar sus cualidades naturales, sobre todo, la razón.

Tomás, relativamente a todo el pasado cristiano, reduce al mínimum el territorio exclusivo de la fe y amplía al máximum el papel de la ciencia humana en lo teológico. Esta diferencia de tamaño entre ambos territorios queda compensada por el rango de las verdades que nos llegan sólo mediante la revelación.

Merced a esto puede hablarse de un equilibrio entre la fe y la razón –entre lo sobrenatural y lo natural. A un cristiano de los primeros siglos, este equilibrio, este reconocimiento de la razón humana como poder exento le hubiera parecido un horror y le habría olido a nefando paganismo.

Tomás fue un tremendo humanista. Proclamó con energía superlativa los derechos del racionalismo y esto quiere decir, no se le dé vueltas, que hizo de Dios algo en muchas porciones interior al mundo. La razón, dote natural del hombre, tiene un radio de acción: donde ella llega, esto es, todo aquello que por ella pueda yo entender es naturaleza, está en mi horizonte, en este mundo nuestro.

Ahora bien, salvo unos cuantos atributos divinos, todo lo demás que constituye a Dios es asequible a la razón. En la misma medida, deja, pues, de ser *exuperantissimus*, y vuelve a ser como el Dios de Aristóteles un ingrediente del cosmos. Tomás pudo pensar así porque su entusiasmo racionalista le hace, desde luego, pensar a Dios como el ser razonable por excelencia. Dios es, ante todo, razón –en suma, *es* lógica. Esta lógica, inteligencia y razón divinas son infinitas mientras la lógica, la inteligencia y la razón humana son limitadas. Pero esto implica que tiene aquellas y estas una textura común, aunque aquéllas rebosen en extensión infinitamente a éstas.

Y con el hombre reafirmado reaparece el mundo en torno del hombre con sus derechos a ser atendido por éste. Ya no se ocupan los cristianos sólo de teología. La filosofía se ocupa también de las cosas y se hace cosmología. Casi todo el saber de los griegos sobre el mundo es reaprendido por los clérigos cristianos. Las Facultades de Filosofía comienzan a ponerse en primer término y asombrar a las teológicas.

El mediodía del tomismo, como todo mediodía, va a durar poco. Dos generaciones después de Santo Tomás, un escocés va a derribar el edificio y va a precipitar la Edad Media rápida e irremediablemente hacia su crisis y consunción.» [Ortega y Gasset, o. c., pág. 130 s.]

Filosofía y teología

Tomás distingue claramente dos ciencias o dos tipos distintos de saber: la teología se funda en la revelación divina; la filosofía, en el ejercicio de la razón humana. Dios es la verdad y no cabe dudar de la revelación; la razón nos lleva también a la verdad. No hay conflicto entre teología y filosofía porque sería una discordia dentro de la verdad. La revelación es criterio de verdad.

En el caso de una contradicción entre la revelación y la filosofía, el error no puede estar nunca en la revelación. El desacuerdo de una doctrina filosófica con un dogma revelado es un indicio de que se trata de una doctrina falsa. En este sentido hay una subordinación de la filosofía, no precisamente a la teología, sino a la revelación. Se ha de rechazar como falso lo que en otras ciencias se muestra estar en contradicción con la teología.

En Tomás hay dos teologías, específicamente distintas: la puramente racional, elaborada por la razón filosófica, resultado de la colaboración de la razón y de la fe; y la teología cristiana, cuyo objeto formal bajo el cual considera sus objetos es la *revelación*. Funciones que Tomás atribuye a la razón en teología: demostración racional de los *praembula fidei* (existencia y unidad de Dios, inmortalidad del alma, etc.); función explicativa de los artículos de la fe, no para penetrar los misterios en sí mismo, sino para hacerlos inteligibles a la razón humana; función deductiva según las reglas de la dialéctica; función ordenadora y sistematizadora; función defensiva para deshacer argumentos contrarios.

Teoría del conocimiento – El saber natural y la fe

En sus primeras obras, Tomás se adhiere a la tradición agustiniana de la iluminación divina, aunque combinándola ya con principios aristotélicos. Pero luego somete ambas teorías a una profunda modificación, que se va acentuando según tiene que enfrentarse a las teorías averroístas.

Rechaza como contraria a la fe la teoría del entendimiento agente separado, identificado con el de la esfera lunar. Si hay un entendimiento agente separado, este no puede ser otro que el mismo Dios, fuente primaria del ser y de toda luz inteligible.

Pero Tomás modifica la teoría de Aristóteles, desdoblando su entendimiento agente extrínseco y separado: por una parte, el entendimiento agente, separado, que no puede ser otro que Dios, y por otra, asignando a cada individuo humano un entendimiento agente propio, como facultad intrínseca del alma, el cual es una participación de la luz inteligible comunicada por Dios, pero que funciona abstrayendo los inteligibles de las cosas mismas. Queda excluida toda iluminación de Dios, directa o indirecta a través de los ángeles. Solamente queda Dios como fuente primera del ser y del conocer, y la participación de su luz intelectual por el entendimiento humano.

Tomás suscribe la afirmación de Aristóteles: Todo hombre anhela por naturaleza el saber. Pero a más de la luz natural, se puede dar también una luz sobrenatural, la revelación. En tiempos anteriores a él hubiera más bien ocurrido al revés. Tomás sigue también a Aristóteles en cuanto al origen de nuestro conocimiento. En este punto, se había seguido hasta entonces a Agustín.

Tomás somete a crítica la doctrina sobre las razones eternas, en las que, según Agustín, conoceríamos todas las cosas. El concepto agustiniano de "iluminación" queda en Tomás atenuado con la aclaración de que la luz natural de la razón es "cierta participación" de la luz divina. Tomás declara con Aristóteles: "es natural al hombre llegar a lo suprasensible a través de lo sensible, porque todo nuestro conocimiento arranca de lo sensible" (*S. th.* I, 1, 9).

Tomás rechaza la idea de que Dios es lo primero conocido: "Lo primero que en esta vida no es dado conocer es la esencia de las cosas materiales, que constituyen el objeto propio de nuestro entendimiento" (*S. th.* I, 83, 3). Necesitamos del conocimiento sensible, si queremos llegar a un conocer verdadero.

Los grados de abstracción

Cuando abstraemos de las determinaciones individuales y nos fijamos tan solo en la extensión, puramente en sus relaciones y aspectos cuantitativos, tenemos el *ens quantum*. Al abstraer todavía más, dejada a un lado la extensión, y pensando solo en puras determinaciones y aspectos ideales, surge el mundo de la metafísica.

Su objeto es el ser y sus determinaciones más generales, como unidad, acto, potencia, etc. Los principios supremos del saber en general se iluminan intuitivamente con solo conocer el concepto de ser: son *iudicia per se nota*. El concepto de ser es el concepto más general y lo primero conocido por el hombre. Por ello el primer principio indemostrable es que no se puede simultáneamente afirmar y negar una misma cosa.

La metafisica

El ser es el concepto más universal de todos. Tomás recoge la enseñanza de Aristóteles: *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in ómnibus, quaecumque quis apprehendit*. Pero, como ya dijo Aristóteles frente a la opinión de Platón, esta universalidad no es la del género.

El ente es uno de los *trascendentales*, que están presente en todas las cosas: *ens, res, aliquid, unum et bonum*, y como formas particulares del *bonum*, *verum* y el *pulchrum*. Los dos sentidos capitales de la palabra ser son la esencia y la existencia. Tomás afirma la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas; en cambio, en Dios no hay esa distinción: de la esencia de Dios se sigue necesariamente su existencia, es un *ens a se* (*aseidad*).

En cuanto a la existencia de Dios, Tomás rechaza la prueba ontológica de San Anselmo, y demuestra la existencia de Dios mediante *cinco vías*: por el movimiento, por la causa eficiente, por lo posible y necesario, por los grados de perfección y por el gobierno del mundo. Se sabe, pues, *que Dios es*, pero no *lo que es*.

El mundo está creado por Dios por un acto libre y voluntario de Dios. La revelación añade que el mundo fue creado en el tiempo, pero, según Tomás, esto es indemostrable racionalmente.

Respecto a los universales, su doctrina es el *realismo moderado*: los universales tienen realidad, pero no existen como tales universales, sino en forma abstracta. La especie solo se da individualizada, y el principio de individuación es la *materia signata quantitate*: la materia prima que, al recibir el accidente de la cantidad (dimensiones espaciales), se convierte en el principio de individuación de los seres corpóreos.

El Ser y los seres

El hecho es que existe algo, y no solamente *un Ser*. Existen muchos seres, este pluralismo de *los seres* es lo que dificulta el problema. No solo hay que responder a la pregunta: "¿Por qué existe algo y no más bien nada?", sino también al hecho de la pluralidad de los seres.

Hay que dar razón de la naturaleza del ser y de la variedad de los seres finitos, y a la vez de su coexistencia con la de Dios, ser infinito, inmóvil y eterno, causa de todos los seres múltiples. Los humanos no podemos percibir directamente el Ser uno e infinito, que es Dios, sino los seres múltiples, que son los que vemos y sentimos, siendo nosotros mismos uno de ellos. Al abrir nuestro conocimiento al exterior, tampoco percibimos directamente *el ser*, sino los *seres*. Santo Tomás sostiene que el ser no se dice de manera unívoca (con un solo significado), ni equívoca (con significados totalmente distintos), sino análogamente, siguiendo la fórmula de Aristóteles: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς" (to on légetai pollachôs – "el ser se dice de muchas maneras").

Tomás sostiene que el ser no se dice de manera unívoca (con un solo significado), ni equívoca (con significados totalmente distintos), sino análogamente. Esto significa que todos los modos de ser tienen una relación proporcional con el ser por esencia, que es Dios en la teología tomista. Los conceptos de ser unívoco, equívoco y análogo se refieren a cómo se aplica el término "ser" a distintas realidades en filosofía, especialmente en metafísica y ontología. El ser unívoco es el que se aplica con el mismo sentido a todos los entes. El término "ser" es equívoco cuando se aplica con significados completamente distintos según el contexto. El término "ser" es análogo cuando es semejante o comparable en ciertos aspectos, aunque no idéntico.

Para dar cuenta de la realidad de un mundo plural, cuyos seres se hallan en continuo movimiento, no se puede tener un concepto unívoco del ser, sino análogo. Solo un concepto análogo del ser salva la suficiente unidad, pero también subraya la diversidad entre los seres, resaltando a la vez la pluralidad, la movilidad y la contingencia. La metafísica no puede cargar el acento sobre el *Ser*, sino sobre *los seres*. Nuestra percepción primaria no va del Ser a los seres, sino a la inversa, de los seres al Ser, Si se trata del concepto comunísimo del Ser, no es una percepción primaria, sino un producto de la abstracción. Y si se trata del Ser ontológico trascendente (Dios), objeto de la teología, tampoco lo podemos percibir intuitivamente, sino ascendiendo a través de las cualidades de los seres múltiples y contingentes del mundo. Ninguno de estos dos sentidos del ser son conceptos primarios, sino que tenemos que adquirirlos y elaborarlos mediante el trabajo intelectual en dos ramas distintas de la ciencia.

Jerarquía de los seres

Los seres son múltiples, y cada uno se distingue entitativamente de todos los demás constituyendo un individuo con su esencia propia y distinta en cada uno. Hay grupos con caracteres semejantes.

El fondo general es el esquema cósmico procedente de los griegos (Platón, Aristóteles, Ptolomeo), que consiste en un Universo compuesto por una serie de esferas astrales superpuestas, que van descendiendo hasta llegar a la Tierra, esférica e inmóvil, colocada en el centro del mundo. En este esquema se sitúan todos los seres, las inteligencias, las almas, los seres terrestres y los elementos.

Los neoplatónicos introdujeron en este esquema tradicional una modificación importante: el concepto de emanación. Mientras que en Aristóteles Dios y el mundo eran dos cosas completamente distintas, ambas eternas, entre las cuales no existía más relación que la de un mundo cuyo movimiento dependía inicialmente de Dios como primer motor inmóvil, que le comunicaba su impulso dinámico de atracción como bien supremo al cual tendía el primer móvil, los neoplatónicos, para quienes Dios es trascendente al mundo, lo concebían como primer causa o principio del cual se derivaba toda la multiplicidad de los seres del Universo.

Este esquema dinámico del neoplatonismo lo recoge Tomás a través del Pseudo-Dionisio, pero lo corrige conforme al concepto cristiano de la trascendencia de Dios y de la creación del mundo. Los seres particulares quedan integrados dentro de un plan circular: todo sale de Dios como de su primer principio o causa eficiente, y todo retorna a Él como a su último fin, a su causa final. El bien y la perfección de todas las cosas consiste en la tendencia a Dios como a su último fin. Dios gobierna con su providencia todo el desarrollo de los sucesos.

La analogía

Tomás insiste siempre en el carácter análogo del ser. Es una consecuencia de su concepto de la pluralidad y diversidad de los seres. No existe un solo ser, compacto, inmóvil, indiferenciado, como quería Parménides. Ese ser sería unívoco, uno y único.

Todos los seres coinciden en *ser*, pero ese común denominador, el *ser*, lo obtenemos mentalmente por supresión de diferencias que los distinguen. Los seres convienen *en algo*, pero se diferencia *en mucho*. No hay un solo ser ni el ser les conviene a todas las cosas de la misma manera y por igual. No basta en fijarse en que las cosas son, hay que fijarse además en *qué son* y *cómo son*. No es lo mismo ser como sustancia y ser como accidente.

La analogía es una de las nociones de aplicación más frecuente y variada de la filosofía tomista. Toda analogía implica siempre alguna semejanza, un término común, pero también alguna desemejanza. Hay que precisar siempre hasta dónde llega la semejanza y dónde empieza la disimilitud. Cuando una misma palabra se aplica a distintos objetos, con un significado idéntico y en parte diferente, hay entre los dos una relación analógica. La analogía es algo intermedio entre la univocidad y la equivocidad, pero aproximándose más a la segunda.

Las cosas son diferentes por los diversos modos de relación y, a la vez, idénticas en cuanto a aquello a que se refiere la relación. La analogía implica pluralidad, semejanza, desemejanza y relación.

Acto y potencia

Un ser existe en acto cuando tiene actualmente la existencia que le corresponde, o puede no existir en acto sino en las causas eficientes capaces de producirlo. La distinción de acto y potencia afecta a todos los seres. Son conceptos universalísimos que sirven para establecer una neta distinción entre Dios y los seres creados. Solamente Dios es acto puro, necesario y eterno. Todos los demás seres vienen al acto después de haber sido en potencia.

Pero cuando existen en acto, siempre les queda una raíz intrínseca de potencialidad, que les hace no tener el acto como propio e inseparable, sino como algo sobrevenido y que pueden perder, con lo que dejan de ser. Ese resto de potencialidad es la raíz de su capacidad de cambio, de mutación, de movimiento. Dios es una esencia siempre en acto, mientras que en los demás seres siempre queda un fondo de potencialidad y movimiento.

La esencia

La esencia es aquello que una cosa es, aquello que hace que una cosa sea lo que es y lo que se expresa por su definición: *Essentia significat quod quid est, sive quidditatem speciei. Quod quid erat esse es id quod significat definitio.* "Quod quid erat esse" es una construcción compleja que aparece en los textos de Aristóteles, especialmente en su *Metafísica* y en los *Analíticos Posteriores* (τὸ τί ἦν εἶναι – to ti ēn einai – 'lo que era el ser'), donde se investiga qué es lo que constituye la esencia de una cosa.

Los filósofos escolásticos adoptaron esta expresión en latín para hablar de la *quididad* o *esencia*. Santo Tomás la utiliza en sus comentarios a la *Metafísica* y en obras como *De ente et essentia*, donde analiza la distinción entre *esse* (el acto de ser) y *essentia* (la esencia).

La esencia es aquello que responde a la pregunta "¿qué es?" de un ser, y, por tanto, determina la naturaleza y las características fundamentales que lo definen como miembro de una especie o clase. Es el conjunto de notas o rasgos que permiten reconocer, definir y diferenciar a una cosa de las demás.

La esencia se realiza de maneras diversas: En seres materiales y compuestos (como el hombre), la esencia incluye materia y forma (composición hilemórfica). En seres espirituales (ángeles), la esencia es solo forma. En Dios, hay absoluta simplicidad: Dios es "acto puro" y su esencia es idéntica a su existencia (*ipsum esse subsistens*). La esencia puede denominarse también "quididad" (lo que una cosa es), "naturaleza" (considerada como principio de operaciones), o "universal" (aplicable a muchos individuos en la mente humana).

Lo que determina y especifica la esencia es su *modo de existir* (*in se*, sustancia; *in alio*, accidente). El acto de la existencia actual es separable en las esencias contingentes, pero lo que no es separable, ni en el concepto ni en la definición, son los dos modos (*in se* o *in alio*) que son precisamente lo que determina y distingue

entre sí la esencia sustancial de la accidental. La esencia no se determina ni se define sin más por el orden al acto de la existencia, sino por el *modo propio de existir* que le corresponde (*in se*, *in alio*).

Esencia y existencia

Tesis típica del tomismo es la distinción real entre esencia y existencia, considerada como uno de los pilares fundamentales del sistema. La tesis, como tal, no es invención de Tomás de Aquino; se encuentra ya en Alfarabí, Avicena y Maimónides, de quienes pasa al Occidente. Tomás pudo haberla tomado directamente de los filósofos musulmanes.

Tomás distingue radicalmente entre esencia (lo que algo es) y existencia (el hecho de que algo es). En los seres creados, la esencia y la existencia son dos principios distintos: la esencia puede ser pensada sin que necesariamente exista, mientras que la existencia es el acto por el cual la esencia se realiza en el mundo. Solo en Dios se identifica la esencia con la existencia; en todos los demás seres la existencia se añade a la esencia como un principio actualizador externo.

La diferencia fundamental entre esencia y existencia en Tomás de Aquino es que la esencia responde a la pregunta "¿qué es?" una cosa, mientras que la existencia responde a la pregunta "¿existe?" esa cosa. La esencia es la naturaleza definida o el "ser en sí" de una cosa —por ejemplo, la humanidad en el hombre—; la existencia es el acto por el cual esa esencia está actualizada en la realidad, es decir, que exista de hecho.

En términos de acto y potencia, la esencia está respecto de la existencia como la potencia respecto del acto: la esencia puede existir en potencia, pero solo la existencia la realiza en acto. La esencia se ordena a la existencia como potencia al acto, pero solo como aptitud para recibirlo, en caso de que se lo lleguen a dar las causas eficientes.

En el caso de las sustancias simples, la esencia se identifica con su forma. Pero en las compuestas su esencia no es su forma sola, sino el compuesto resultante de la unión del principio determinante (forma) con el principio determinado (materia). Así la esencia se distingue realmente de su forma o principio formal de determinación. La forma determina la esencia y la hace apta para recibir el acto de la existencia. Lo indeterminado no puede existir, y la forma, sustancial o accidental, es la que determina la esencia para que pueda recibir el acto de la existencia que le corresponde. Cada cosa recibe su acto de existir acomodado a la categoría de la forma. La forma da a la esencia la determinación específica. El modo de ser sigue necesariamente a la forma.

Cuestión largamente discutida ha sido la distinción real entre la esencia y la existencia, habiéndose llegado hasta negar que Tomás la hubiera mantenido. En Tomás confluyen varias corrientes, que todas conducen al mismo resultado: la distinción real entre la esencia y la existencia como nota que distingue esencialmente a las criaturas de Dios.

La Escritura, con la distinción entre Dios creador y el mundo creado; Aristóteles con su distinción de acto y potencia (solo Dios es acto puro); Agustín, con su ejemplarismo: todas las cosas antes de ser creadas por Dios, preexisten como ideas

ejemplares en la mente divina; Boecio, con su distinción entre el *quod es* (esencia individual) y el *quo est* (forma universal, *quae dat esse*); el *Liber de causis*, con su doctrina de las formas; Avicena y Averroes. Así que Tomás no inventó la distinción real entre esencia y existencia, que venía ya formulado desde Alfarabí y Avicena.

En todos los seres, fuera de Dios, la existencia es un accidente, que no se identifica con su esencia (no accidente predicamental, sino predicable). Por consiguiente, en las criaturas, esencia y existencia son dos cosas distintas, en el concepto y en la realidad.

Sustancia y accidentes

La sustancia es aquello que existe en sí misma y constituye el "núcleo esencial" de un ser; los accidentes, en cambio, son propiedades o cualidades que existen en la sustancia y dependen de ella para subsistir, pero no alteran su esencia fundamental. La sustancia es el ser que subsiste por sí mismo y es el sujeto de los accidentes. Tiene la capacidad de existir independientemente, como el ser humano, el árbol, el mármol de una estatua.

A la esencia sustancial le corresponde el modo de *esse in se*, y al accidental el modo de *esse in alio*. La posesión del acto de la existencia no distingue ni añade nada esencial a la esencia ni al concepto de la sustancia o del accidente. La subsistencia es el modo propio que corresponde a la sustancia.

A la sustancia le corresponde la función de *sustentar* como sujeto los accidentes, de donde viene su nombre (*sub-stare*, que equivale a la palabra griega ὑπόστασις (*hypo-stasis* – realidad subyacente, el soporte o la base permanente de algo).

Los accidentes son atributos que modifican a la sustancia, como el color, la forma, el tamaño, la ubicación, entre otros. No existen por sí mismos, sino que requieren de una sustancia que los "soporte" o los haga existir.

En teología, la sustancia toma especial relevancia en la doctrina de la transubstanciación, donde toda la sustancia del pan y vino se convierte en cuerpo y sangre de Cristo, permaneciendo sólo los accidentes.

El principio de individuación

Por una parte, existe Dios, ser trascendente, único, simple, necesario, cuya esencia se identifica con su existencia (*ens a se*), que existe desde toda la eternidad y que nunca podrá dejar de existir. Pero existen también otros muchos seres, cuya esencia es compuesta, finita, imperfecta, y no se identifica con su existencia. Son entes *ab alio*: su ser no es suyo propio ni lo tienen necesariamente por razón de su esencia, sino participado. Lo reciben de otro, del cual dependen.

Estos seres individuales y contingentes comienzan a ser de dos maneras: a) *por creación*; b) *por generación*. El principio de individuación es aquello que hace posible el individuo. Individuo es toda entidad, sustancial o accidental, numéricamente distinta de las demás: "Quod es indivisum in se, et divisum a quolibet alio. Individuum est quod es in se indistinctum, ab aliis vero distintinctum".

Lógicamente, el individuo se opone a universal (sustancias segundas). Ontológicamente implica: ser un todo completo, en número y especie; unidad

numérica; distinción respecto de todos los demás sujetos. En un individuo pueden suprimirse sus partes integrales (pies, manos, orejas) o dividirlo en partes cuantitativas, sin que se destruya. Pero queda destruido sin pierde alguna de sus partes esenciales.

A cada esencia distinta o a cada orden de esencias le corresponde un principio de individuación distinto, conforme a su naturaleza. No es posible aplicar el mismo principio de individuación a todos lo seres. No es lo mismo el principio de individuación en Dios que en las sustancias simples (ángeles, almas separadas) o en las sustancias corpóreas. Una esencia absolutamente simple, como la divina, es única y no puede multiplicarse en individuos.

Tomás asienta, desde el primer momento, unos principios fundamentales: la sustancia precede siempre, lógica y ontológicamente, a los accidentes; la materia prima, antes de recibir la forma sustancial, no es sujeto de ningún accidente ni de cantidad ni de relación; la forma sustancial es única y precede siempre a todas las formas accidentales; la forma accidental de la cantidad no puede preceder a la sustancial.

El principio de individuación en las *sustancias corpóreas* es la *materia signata cuantitate*: la materia determinada por dimensiones espacio-temporales (como tamaño, volumen, ubicación): "Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis unius individui áb alio in eadem natura specifica." La materia determinada por la cantidad es el principio que permite distinguir numéricamente a un individuo de otro dentro de la misma especie. La *materia signata quantitate* da la individualidad.

Duns Escoto propuso como principio de individuación la *haecceidad* (lo que hace que un ser sea este ser concreto y no otro; el término proviene del latín *haec*, que significa 'esto') que se refiere a aquello que hace que un ser sea único, más allá de su especie o naturaleza común. Guillermo de Ockham rechazó la necesidad de un principio metafísico, considerando que los individuos son simplemente distintos por sí mismos.

En la producción de los individuos sustanciales corpóreos hay que distinguir dos casos: *creación* y *generación*. En ambos entran en juego tres factores: materia prima, formas sustanciales y accidente de cantidad, aunque de distinta manera.

La creación

La idea de creación no existía en Aristóteles, para el cual Dios y el mundo eran dos entidades distintas, existentes paralelamente desde la eternidad. Por eso en Aristóteles no existe una cosmogonía (relato mítico o científico de cómo surgió el Universo). En Tomás de Aquino el mundo procede de Dios por creación, que consiste en sacar las cosas de la nada, poniéndolas en el orden de la existencia. Esta creación no supone ningún sujeto preexistente: Dios saca las cosas *ex nihilo sui et subiecti*. La creación es un *fieri* absoluto con un término concreto: la sustancia individual. No se produce el universal, sino el individuo.

Dios sacó de la nada los dos principios de las esencias corpóreas: materia prima y forma sustancial. Creó a la vez *cuatro sustancias corpóreas individuas* (los cuatro elementos: fuego, agua, aire, tierra; son los pilares de la naturaleza. La materia es potencia, las formas son acto; pero ni la materia puede existir sin las formas, ni las

formas materiales pueden existir sin su sujeto material. En la primera producción, Dios tiene que haber creado *a la vez* el compuesto: las formas con la parte de materia correspondiente a cada una.

Tomás refuta el pluralismo de formas, tal como lo entendía Ibn Gabirol y lo aceptaba la corriente agustiniana, como si fuese doctrina auténtica de Agustín. Gabirol ponía la *materia universal*, que era común a todos los seres creados, tanto corpóreos como espirituales (hilemorfismo universal). Tomás rechaza que las sustancias espirituales tengan alguna clase de materia.

Según Gabirol, había una *materia universal* común, que solo se distinguía por la diversidad de formas que sobre ella se recibían. Idea neoplatónica con matices monistas. Tomás arguye que una materia universal, sujeto común de todas las cosas, *antes de tener en sí* el accidente de cantidad, no se puede dividir. La división no puede venir de las formas, pues estas se individualizan por su recepción en la materia. Por consiguiente, la división proviene *de la misma materia*, la cual recibe diversas formas *en diversas partes*. No hay una *materia común* a todas las cosas, sino que hay *muchas y distintas por sí mismas*.

Dios no crea por separado toda la materia prima a la vez antes de la forma, porque esto implica contradicción (*materia informis*): una potencia existiendo sin un acto. Nunca puede existir la materia por sí sola, sino unida o determinada por alguna forma. Las formas sustanciales dan la *corporeidad*a la materia prima, y de la unión de materia y forma resulta la *sustancia corpórea*, a la cual le corresponde tener *dimensiones*: accidente de *cantidad*.

De esta manera, las cuatro primeras sustancias corpóreas creadas por Dios (los cuatro elementos) son cuatro individuos sustanciales distintos numérica y específicamente, cada uno con una parte de materia prima propia, con una forma específica propia (agua, aire, tierra, fuego) y con un accidente de cantidad propio. Estamos ya en el orden de la *materia secunda*, de la sustancia corpórea perfectamente constituida.

La materia prima no preexiste a las formas sustanciales, sino que es creada o concreada a la vez juntamente con ellas. La materia prima, por sí misma, es el primer sujeto de recepción de las formas sustanciales materiales. La materia prima por sí sola individualiza las formas materiales, por su recepción en ella como en su primer sujeto. Las formas *materiales* son incompletas en la razón de especie: son, por su naturaleza, comunicables a otros sujetos, porque necesitan el complemento material que requieren para la constitución de la especia. La materia es potencial, finita, indeterminada y determinable. Las formas son actos determinantes.

Como actos son ilimitadas, pero se limitan por su recepción en un sujeto (materia) que es potencial, limitado y finito. Dios pudo haber creado la materia prima con una sola forma sustancial. En ese caso, el resultado de la creación habría sido un solo individuo sustancial. Pero como ese individuo estaba compuesto de materia y forma, de él resultaría el accidente de cantidad, con lo cual sería divisible y multiplicable numéricamente en innumerables individuos dentro de esa especia corpórea única.

Tomás afirma que hay un doble principio de individuación: uno *primario*, que es la misma materia prima, la cual por su misma finitud y potencialidad limita las cuatro primeras formas sustanciales elementales, creadas por Dios al mismo tiempo que

ella, y que la informan. Dentro ya de las sustancias corpóreas, formadas de la unión de la materia prima y las cuatro formas sustanciales elementales, existe otro principio *secundario* de individuación, que es la cantidad.

El alma

El alma humana es una esencia sim0ple, producida por Dios por creación en cada caso particular. Dios crea tantas almas numéricamente distintas cuantas corresponden a otros tantos individuos humanos que comienzan a existir. Y crea cada una en particular, individualmente, destinándolas a unirse como formas a un cuerpo determinado. Cada individuo humano tiene su propia alma, su propia forma, distinta y distintiva, la cual puede separarse del cuerpo y seguir viviendo y existiendo separadamente por sí misma.

La doctrina tomista acerca del alma difiere de la tradicional escolástica, de origen platónico-agustiniano, y se acerca a la de Aristóteles, si bien con una esencial trasposición cristiana. El alma es la *forma sustancial* del cuerpo humano, primer principio de la vida. Hay tantas almas esenciales como cuerpos humanos. Tomás rechaza el monopsiquismo de origen árabe, que aparece en el averroísmo latino.

El cuerpo y el alma no son dos sustancias completas, la unión del alma y el cuerpo es una *unión sustancial*: los dos forman la sustancia completa y única que es el hombre. El alma *humana* es una *forma subsistente*, el entendimiento tiene una operación propia en la que no participa esencialmente el cuerpo: no está compuesta de materia y forma, es espiritual, y al ser incorruptible, es inmortal.

La esencia del alma no queda individualizada, como el ángel, recibiendo por separado el acto de la existencia, porque ese acto de existir no lo recibe ella sola por separado, sino junto con el cuerpo. Es un acto común a toda la esencia humana completa, a todo el compuesto. Si el alma no se uniera a la materia, sería individua por sí misma. Pero lo que se individualiza no es el alma sola ni el cuerpo solo, por separado, sino todo el compuesto. El alma del hombre, aunque espiritual y creada por Dios en particular, sin embargo, recibe su individuación por medio del cuerpo, por la materia.

El entendimiento agente

Tomás se enfrenta con el entendimiento agente separado y único para todos los hombres, tal como lo interpretaban los filósofos musulmanes, calificándolo de "error indecentior". Desde el comentario a las *Sentencias* se opone al entendimiento agente concebido a la manera de Avicena y Averroes, como una sustancia separada, distinta del posible y única para todos los hombres. Pero, al mismo tiempo, conserva el concepto cristiano de que el entendimiento consiste en una iluminación y que esta solamente puede provenir de Dios.

Y así desdobla el entendimiento agente en dos sentidos: Si se trata de un entendimiento único y separado, este no puede ser más que Dios, que es la fuente primera y remota de toda luz intelectual. Pero, además de esta fuente primaria de luz intelectiva, o de un entendimiento único y separado que es Dios, cada individuo tiene su propio entendimiento agente, además del posible, que son potencias del alma, propias y distintas en cada individuo.

La existencia de estos dos entendimientos propios de cada individuo se prueba por muchas razones: sabemos por experiencia que somos nosotros mismos quienes abstraemos las formas universales de sus condiciones de particularidad, en lo cual consiste hacer los inteligibles en acto. Dentro de cada individuo hay una facultad propia, a la cual corresponde hacer los inteligibles en acto.

La función propia del entendimiento agente consiste en hacer inteligible en acto los objetos que en sí mismos son inteligibles en potencia. El entendimiento agente ejerce su acción directamente sobre los fantasmas que le suministra la imaginación.

Los sentidos externos realizan la primera captación del objeto del entendimiento. De ellos pasan las representaciones sensibles a los sentidos internos, entre los cuales el más importante es la imaginación. Las especies o "fantasmas" de la imaginación son todavía particulares, pero tienen ya un cierto grado de generalidad que los hace aptos para servir como puente entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo.

Para alcanzar el grado de inmaterialidad y universalidad propio del conocimiento intelectivo, es necesario someter todavía esas representaciones a la acción abstractiva de otra potencia de orden intelectual, que debe actual sobre el material que le ofrecen los fantasmas imaginativos, depurándolos por completo de sus restos de materialidad y abstrayéndolos de todas sus condiciones individuantes y de su particularidad concreta. Las representaciones imaginativas son inteligibles en potencia, pero no en acto, y no son todavía aptas para informar una potencia espiritual como es el entendimiento posible.

Iluminación y abstracción

La acción del entendimiento agente sobre los "fantasmas" o representaciones imaginativas no puede percibirse directamente, es una operación de nuestra mente, cuya esencia permanece envuelta en un fondo misterioso y solo puede expresarse por medio de analogías: la iluminación y la abstracción.

Aristóteles compara el acto del entendimiento agente con la luz, que pone en acto en el objeto los colores que antes estaban en potencia, así también el entendimiento hace aparecer en los fantasmas de la imaginación las esencias inteligibles que estaban en ellos en potencia.

Tomás resalta el sentido metafísico de esa expresión: la imagen de la luz pone de relieve la potencialidad inteligible de los objetos sensibles y de los fantasmas de la imaginación, así como la necesidad de una intervención activa de otra potencia superior, cuya misión es ponerlos en acto. La acción del entendimiento sobre el fantasma no lo altera, sigue siendo concreto y sensible. Pero la acción "iluminadora" del entendimiento agente hace aparecer en él la esencia universal, que es el objeto propio del conocimiento intelectivo.

Tomás de Aquino concibe la abstracción como un proceso intelectual esencial para el conocimiento humano, que permite al entendimiento captar lo universal a partir de lo sensible. La abstracción es una operación del intelecto que separa lo universal de lo particular. Es decir, el entendimiento humano extrae las formas inteligibles de los datos sensibles captados por los sentidos. No es una simple separación física, sino una distinción formal: el intelecto no elimina lo sensible, sino que lo trasciende para captar lo inteligible. El alma humana recibe las especies sensibles a través de los

sentidos, y luego el intelecto agente las abstrae para que el intelecto posible las entienda.

La labor del entendimiento agente no es cognoscitiva, solo prepara el fantasma para hacer aparecer en él la especie inteligible que debe informar al entendimiento posible, que es el que conoce: "cognoscere id quod est in materia individual, non prout est in tale materia" (conocer lo que está en la materia individual, no en cuanto está en tal materia). El fantasma es la materia de la cual se extrae la especie inteligible, que es ya puramente espiritual. La acción del entendimiento agente no es formal sino eficiente.

La abstracción en Tomás no debe limitarse a una operación técnica, sino que tiene implicaciones ontológicas y teológicas. Por ejemplo, se vincula con la capacidad del ser humano de conocer verdades eternas y participar del conocimiento divino. La teoría tomista de la intelección es una síntesis, que no es ni plenamente agustiniana ni plenamente aristotélica.

De Agustín toma la doctrina de la iluminación divina, y de Aristóteles la idea de potencia y acto, de entendimiento agente y posible, de fantasmas y especies inteligibles. De Aristóteles toma también el principio de que "nihil es in intellectu quod prius non fuerit in sensu".

De Agustín toma Tomas el principio de *iluminación*. Dios es la fuente de todo ser y de toda luz intelectual. Dios es el primer entendimiento, de donde todos los demás participan la luz inteligible. Cada hombre tiene su entendimiento propio, cuya luz intelectual es una participación de la luz entera de Dios.

Tomás conserva el concepto agustiniano de la luz intelectual derivada de Dios, como base primaria del conocimiento, pero se parta de todo lo que pudiera significar una iluminación directa, sustituyéndola por la labor abstractiva que la potencia intelectiva humana tiene que realizar sobre los fantasmas procedentes del conocimiento sensible.

El hombre es un *todo* compuesto de cuerpo y alma racional. Al entendimiento humano no le corresponde la percepción directa de las sustancias separadas (Dios, ángeles), sino de las cosas corpóreas del mundo sensible. Pero no las puede percibir directamente en cuanto corpóreas y singulares, por eso debe abstraer lo que responde a las "razones eternas" existentes en el entendimiento divino, a cuya semejanza han sido creadas.

De esta manera Tomás borra todo antagonismo entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo. Lo sensible se completa por lo inteligible. Los sentidos perciben tan solo los accidentes, pero la esencia de la cosa y de esos mismos accidentes cae fuera de su ámbito cognoscitivo.

Dios como primer principio del conocimiento – el ser

Una vez establecida la existencia de Dios (*an sit*), hay que investigar su naturaleza (*quid sit*). De Dios no podemos tener un conocimiento inmediato, ni menos aún experimental, porque su esencia cae fuera del alcance de nuestro conocimiento. De Dios no podemos saber *lo que es*, sino más bien *lo que no es*. En la esencia divina encontramos unos atributos que se refieran al ser mismo de Dios: *Simplicidad*, *perfección absoluta, bondad, infinitud, inmensidad, inmutabilidad, eternidad, unidad*

y unicidad. En Dios están las razones y semejanzas de todas las cosas, a imagen de las cuales fueron creadas. Tomás siempre mantuvo la afirmación de Dios como fuente y primer principio de todo conocimiento y de toda verdad. Pero en el modo de comunicarse la luz intelectiva a los hombres pueden apreciarse algunas variantes a lo largo de desarrollo de su pensamiento:

En sus primeras obras y bajo el influjo del Pseudo-Dionisio, esta comunicación se hace jerárquicamente: procediendo de Dios a través de las jerarquías angélicas, la última de las cuales se pone en contracto con la parte más noble del hombre, su *inteligencia*.

Posteriormente, Tomás limita la intervención de las sustancias separadas a la comunicación de la luz del entendimiento agente y a la recepción de los primeros principios. En el *De veritate*, la influencia del Pseudo-Dionisio es desplazada por la de Agustín. En el concepto de los *primeros principios* (synderesis) aparece claramente reflejado el ejemplarismo agustiniano. Estos primeros principios son una participación del conocimiento simplicísimo que tienen las naturalezas superiores.

De Dios procede la luz de nuestra razón natural, por la cual conocemos los primeros principios, y que es una especie de impresión de la luz divina en nuestras almas a semejanza de la verdad increada. La verdad de los primeros principios procede de Dios, primera Verdad, a manera de una impresión ejemplar, o de una semejanza de la luz divina impresa en nuestras inteligencias.

De aquí se deriva un cierto innatismo, de tipo agustiniano, en que los primeros principios de la ciencia son considerados como una especie de razones seminales de donde proceden nuestros conocimientos, y que son percibidos inmediatamente por el entendimiento con una sencilla abstracción del entendimiento agente actuando sobre los fantasmas sensibles.

Finalmente, en la *Summa Theologiae* los primeros principios quedan completamente desligados de toda relación con las razones eternas y de toda impresión directa de las inteligencias superiores en el entendimiento humano, y se convierten en enunciados evidentes y simples, que el mismo entendimiento humano formula como resultado de su conocimiento del ser. Aunque su luz intelectual, los mismo que su ser y el del hombre, sean una participación de la luz intelectual divina.

Lo primero que cae dentro de nuestro conocimiento y la primera idea que formamos es la de ser, y esta es el fundamento de todos nuestros conocimientos: "Dicendum quod id quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod ist unum et bonum, quae convertuntur cum ente".

Dios sigue siendo la fuente primera de toda luz inteligible, y principio remoto de toda inteligibilidad, pero el próximo es nuestro mismo entendimiento, que saca sus conocimientos de las cosas sensibles, empezando por el primero, que es el concepto de ser, y de ese primer concepto saca después inmediatamente, por una simple inspección, los primeros principios fundamentales para toda la ciencia.

Recepción y reacciones ante el tomismo

El tomismo ha generado una amplia gama de reacciones a lo largo de la historia, desde su consolidación como doctrina oficial de la Iglesia hasta críticas modernas que

lo consideran incompatible con el pensamiento contemporáneo. El pensamiento de Tomás de Aquino fue inicialmente debatido, pero pronto se convirtió en una referencia central en las universidades europeas.

La oposición del tomismo a gran número de doctrinas platónico-agustinianas y el manifiesto predominio del aristotelismo hicieron que los franciscanos lo consideraran con hostilidad. Incluso algunos dominicanos se oponían al tomismo. Primero hubo ataques por escrito (Guillermo de la Mare y Ricardo de Mediavilla) rechazaban sobre todo la teoría de la unidad de las formas sustanciales. Después vinieron las condenas oficiales: en 1277 la del obispo de París, Esteban Tempier. Esta condenación, primero restringida a la diócesis de París, se extendió luego a Oxford.

Pero al mismo tiempo, y con más fuerza aún, se produce la acogida triunfal del tomismo, en primer lugar, en la Orden de Predicadores (dominicos), en seguida en la Universidad de París y pronto en todas las escuelas.

En el Concilio de Trento (siglo XVI) el tomismo fue adoptado como marco doctrinal por la Iglesia Católica, consolidando su influencia teológica. En el siglo XIX, con el papa León XIII y su encíclica *Aeterni Patris* (1879), se promovió el tomismo como filosofía oficial de la Iglesia, revitalizándolo frente al racionalismo y el idealismo. En 1323 fue canonizado Santo Tomás, y desde entonces hasta hoy la Iglesia ha insistido especialmente en el alto valor del sistema tomista.

SIGERIO DE BRABANTE (1240-1284) – LA TEORÍA DE LA DOBLE VERDAD

El siglo XIII está casi enteramente lleno de la influencia de Aristóteles y por su sistematización tomista. Pero hay algunas direcciones independientes que se desvían de la corriente central de la Escolástica: el *averroísmo latino*, que tuvo como principal representante a Sigerio de Brabante (1240-1284). Esta corriente interpretaba las obras de Aristóteles a través de los comentarios de Averroes. A diferencia de Tomás de Aquino, quien intentó armonizar razón y fe, Sigerio defendía que la filosofía debía operar de forma autónoma, incluso si sus conclusiones contradecían la teología.

Sigerio de Brabante renovó las doctrinas árabes de la eternidad del mundo y la unidad del entendimiento humano y, sobre todo, puso en el primer plano la famosa teoría de la doble verdad: una proposición puede ser verdadera desde el punto de vista de la razón (filosofía) y falsa desde el punto de vista de la fe (teología), o viceversa. Esta idea permite que la razón y la fe lleguen a conclusiones distintas sin invalidarse mutuamente.

Esta postura le permitió sostener ideas como: La eternidad del mundo, contraria a la creación divina en el tiempo; la unidad del intelecto, que negaba la individualidad del alma racional. Estas ideas provocaron fuertes controversias en la Universidad de París entre 1266 y 1276, y fueron condenadas por el obispo Esteban Tempier en 1270 y nuevamente en 1277.

Averroes (Ibn Rushd) es frecuentemente asociado con la teoría de la doble verdad, aunque él mismo no la formuló explícitamente. Averroes defendía que la verdad es única, pero puede alcanzarse por distintos caminos: la razón y la revelación. La formulación más clara de la doble verdad se encuentra en el averroísmo latino, especialmente en pensadores como Siger de Brabante, quienes sostenían que una verdad filosófica podía contradecir una verdad teológica sin que esto fuera

problemático una proposición puede ser verdadera desde el punto de vista de la razón (filosofía) y falsa desde el punto de vista de la fe (teología), o viceversa. Esta idea permite que la razón y la fe lleguen a conclusiones distintas sin invalidarse mutuamente.

Tomás de Aquino fue uno de los principales críticos de esta teoría. Argumentaba que la fe y la razón no pueden contradecirse, ya que ambas provienen de Dios. Para él, la teología y la filosofía eran disciplinas distintas pero complementarias. La Iglesia Católica rechazó esta doctrina, considerándola herética, ya que ponía en duda la supremacía de la verdad revelada.

Durante el Renacimiento, pensadores como Pietro Pomponazzi retomaron ideas similares, especialmente en el contexto de la creciente autonomía de la ciencia frente a la religión. En la actualidad, la teoría de la doble verdad se discute en debates sobre la relación entre ciencia y religión, y sobre la posibilidad de mantener creencias religiosas junto con una visión científica del mundo.

Sigerio de Brabante representa una etapa crucial en la historia del pensamiento occidental, en la que la razón comenzó a reclamar independencia frente a la autoridad religiosa. Su influencia se percibe en el desarrollo posterior de la filosofía moderna y en el debate sobre los límites entre ciencia y fe.

ROGERIO BACON (1214-1292) – LAS CIENCIAS EXPERIMENTALES

Hay una rama de la Escolástica inglesa de filiación tradicional, platónico-agustiniana, pero que se dedica de un modo nuevo y con intensidad al cultivo de las ciencias experimentales. Esta corriente británica se enlaza con un grupo anglo-francés que se estableció en Chartres en el siglo XII y que tiene un desarrollo posterior en Oxford. A la vez que la filosofía y la teología tradicionales, se cultivan las lenguas, las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, que es la otra dimensión de Aristóteles, descuidada en el Continente, recogida en Inglaterra y que luego habrá de florecer en el Renacimiento europeo.

La primera figura importante de este núcleo es **Roberto Grosseteste** (1168-1253), obispo de Lincoln. Grosseteste fue pionero del pensamiento científico en la Edad Media, integrando la teología cristiana con la observación empírica y el uso de las matemáticas para entender la naturaleza.

Grosseteste promovió la observación y el experimento, defendiendo la reducción al absurdo como método investigativo y la fundamentación matemática en la explicación de fenómenos naturales. En Oxford se le consideran fuente de inspiración fundamental para el desarrollo de la ciencia medieval y la integración de la tradición aristotélica.

Pero la gran figura de esta corriente empirista inglesa es Rogerio Bacon.

Rogerio Bacon (Roger Bacon) fue un fraile franciscano, filósofo y científico inglés, conocido como el "Doctor Mirabilis". Su pensamiento se caracteriza por un fuerte énfasis en la observación empírica y el método experimental, aunque dentro del marco teológico medieval, lo que lo convierte en un precursor de la ciencia moderna.

Estudió en Oxford y en París y se dedicó apasionadamente al estudio de la filosofía, de las lenguas y de las ciencias. Dentro de la Orden fue objeto constante de persecuciones y sospechas de los superiores.

Tuvo un corto respiro durante el pontificado de Clemente IV (1265-1268). Su amigo Guido Fulcodi lo protegió y le animó a componer sus primeras obras. Escribió hasta 1277, época en que fueron condenadas por el obispo Tempier varias ideas suyas. Al año siguiente fue encarcelado, no se sabe hasta cuándo, ni la fecha exacta de su muerte.

Opus Majus es su obra más conocida, escrita por encargo del Papa Clemente IV, abarca temas como gramática, lógica, matemáticas, física, filosofía y teología. En esta obra se encuentra un intento de historia de la filosofía.

Opus Minus y *Opus Tertium* son complementos del *Opus Majus*, donde profundiza en sus ideas sobre reforma educativa y el papel de la ciencia.

Para Bacon, la filosofía y las ciencias no tienen más sentido que explicar la verdad revelada en la Escritura: *Una est tantum sapientia perfecta quae in sacra scriptura totaliter continetur*. Bacon representa un *tradicionalismo científico*, subrayando por igual los dos términos. Dios enseñó a los hombres a filosofar, pues ellos solos no hubieran podido.

Bacon reconoce tres métodos del saber: la autoridad, la razón y la experiencia. La autoridad no basta, requiere el razonamiento, y este no es seguro si no lo confirma la experiencia, fuente principal de certeza. Esta experiencia puede ser externa o interna: la primera es *per sensus exteriores*, la segunda es una verdadera *scientia interior*, fundada en la inspiración divina: la iluminación de Dios, que culmina en el *raptus*. La experimentación se enlaza por un extremo con la intuición sobrenatural de la mística.

Bacon criticaba el conocimiento basado exclusivamente en la autoridad o el argumento verbal y defendía el "argumentum ex re", es decir, el argumento basado en la observación de las cosas mismas. En esto, es precursor del método científico experimental moderno, aunque aún limitado por la visión medieval donde la teología seguía siendo la máxima ciencia. Bacon subrayaba la necesidad de estudiar idiomas antiguos, matemáticas, óptica y teología, además de hacer investigaciones experimentales para alcanzar la verdad. Pensaba que la filosofía debía servir para defender las verdades de la religión, y combinaba un enfoque místico-teológico con la observación empírica.

Rechazó el seguimiento ciego a las autoridades y las malas traducciones de las obras clásicas y religiosas en su época, proponiendo una renovación científica basada en la matemática y la experimentación. También defendió la libertad intelectual y criticó a la jerarquía eclesiástica, lo que le valió oposiciones e incluso encarcelamiento. Aunque influido por Aristóteles, criticó la dependencia excesiva de la lógica formal sin experimentación.

Fue censurado por sus ideas, aunque no fue condenado formalmente. Considerado un precursor del método científico moderno, su pensamiento influyó en figuras como Francis Bacon (sin parentesco directo) y en el desarrollo de la ciencia renacentista.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

Aparte de los árabes y judíos, la filosofía no cuenta con grandes figuras en la Edad Media española. La España cristiana aparece al margen de la formación de la Escolástica, su papel es secundario y de transmisión: Escuela de Traductores de Toledo. Pero hay algunos filósofos que ejercieron influencia en su época.

Durante la Edad Media, España fue un crisol de culturas donde el pensamiento cristiano se desarrolló en diálogo con tradiciones filosóficas islámicas y judías. España medieval vivió una intensa convivencia entre cristianos, musulmanes y judíos, especialmente en regiones como Al-Ándalus y la Corona de Aragón. Esta diversidad favoreció el intercambio intelectual, con traducciones de obras clásicas y árabes al latín, que influyeron en la filosofía cristiana.

En la Escuela de Traductores de Toledo se tradujeron obras fundamentales del griego, árabe y hebreo al latín y al castellano. Filósofos árabes, como Averroes y Avicena, tuvieron influencia clave en el desarrollo del aristotelismo latino en Occidente a través de sus comentarios y obras traducidas en la península. Desde mediados del siglo XII, Toledo atrajo a estudiosos europeos por ser un importante foco de transmisión de filosofía y ciencia, donde traductores cristianos, judíos y musulmanes trabajaron conjuntamente.

La filosofía cristiana en la España medieval se caracterizó por la integración del pensamiento escolástico con influencias islámicas y judías, destacando figuras como **Raimundo Lulio** (1232–1316) y **Domingo Báñez** (1528–1604), que, aunque ya en el Renacimiento, su pensamiento se enmarca en la tradición escolástica medieval. Fue un importante comentarista de Santo Tomás de Aquino y defensor de la libertad humana frente al determinismo.

En el siglo XIII tuvo intensa actuación **Pedro Hispano** (1215–1277), nacido en Portugal, maestro de artes en la Universidad de París, profesor en Siena, arzobispo de Braga y, por último, elegido papa en 1276 con el nombre de Juan XXI. Pedro Hispano escribió unas *Summulae logicales* de extraordinaria fama en su tiempo, que se convirtieron en libro de texto. Es el primer latino que comenta *De anima* de Aristóteles.

El Aristóteles de Pedro hispano es un Aristóteles avicenista y avicebronista. Su teoría aristotélica de los dos entendimientos está influida por Avicena más que por Averroes, cuyo monopsiquismo rechaza. Su sentido agustiniano, mezclado con elementos aristotélicos le hará poco grato a los tomistas. Una vez papa, impulsará la censura contra las proposiciones aristotélico-averroístas de París.

RAIMUNDO LULIO (1232–1316)

Nació en Mallorca. Su juventud fue cortesana y de "escandalosa galantería", pero se le apareció varias veces la imagen de Cristo crucificado, y abandonó familia, hacienda y patria, y se dedicó a la predicación entre los infieles: recorrió Italia, Francia, zonas de África y Asia. En todo momento estuvo animado por el afán apostólico con exaltado fervor. Aprendió árabe y se consagró a la lógica.

Escribió en catalán, latín y árabe numerosos libros. Fue pionero en el uso de la lógica combinatoria para la teología, y uno de los primeros en promover el diálogo

interreligioso mediante el conocimiento racional: desarrolló el "Arte luliana", un sistema lógico para demostrar la verdad del cristianismo a musulmanes y judíos.

Ideó un procedimiento para encontrar la verdad y probarla automáticamente: es la llamada *Ars magna*, una compleja combinación de conceptos, referentes a Dios y al alma, combinados en unas tablas que se pueden manejar como un simbolismo matemático para demostrar los atributos de Dios.

Es un sistema lógico y combinatorio que usaba figuras geométricas móviles (círculos concéntricos) con letras que representaban conceptos divinos. Permitía combinar principios para llegar a conclusiones racionales sobre Dios y el mundo. Esta construcción de una filosofía de modo deductivo y casi matemático ejerció gran influencia en autores como Leibniz. Fue un precursor de la lógica formal y, según algunos, de la informática moderna.

Su formación es franciscana, con una base platónica y agustiniana, que culmina en la mística. Lo mismo que Rogerio Bacon, cultivó las ciencias y las lenguas orientales. En los dos hay una primacía del saber teológico, o más místico, sobre toda otra ciencia.

JUAN DUNS SCOTUS (1265–1308)

Juan Duns Escoto (en latín Ioannes Duns Scotus), filósofo, teólogo y sacerdote escocés nacido en la ciudad de Duns, Escocia. Ingresó en la orden franciscana hacia 1280 gracias a su tío paterno, fray Elías Duns, vicario en Escocia. Recibió la ordenación sacerdotal el 17 de marzo de 1291. Realizó estudios en las universidades de Cambridge, Oxford y París.

Obtuvo la maestría en teología en 1305. Enseñó teología en París, pero fue desterrado brevemente por apoyar al papa contra el rey Felipe IV. Terminó sus días enseñando en Colonia, donde murió a la temprana edad de 42 años. Fue defensor del dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen y fue enterrado en la Iglesia de la Inmaculada Concepción.

Escoto fue uno de los pocos filósofos precoces que ha habido. Fue muy pronto un caso de genialidad filosófica, de espíritu agudísimo y penetrante, que le valió el sobrenombre de *Doctor subtilis*. Sus conceptos son sutiles, sus distinciones muy precisas, sus pruebas muy estrictas y su problemática más rica que en el período anterior a él.

Es una mente crítica, pero llevado siempre del amor a la verdad más firmemente asentada, no por puro afán de crítica. Todo dentro de una orientación fundamentalmente agustiniana. Se enfrentó críticamente con las doctrinas recibidas. La escuela escotista que fundó compitió con la corriente tomista durante siglos.

Obras

Varias de las obras tradicionales atribuidas a Escoto no son auténticas. Las más importantes entre las seguras son:

Ordinatio (Opus oxoniense), comentario sistemático sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Reportata parisiensia, recopilación de sus enseñanzas en París.

Quaestiones quodlibetales, una colección de cuestiones filosóficas y teológicas variadas.

Tractatus de primo principio, que no hay que confundir con el *De rerum principio*, falsamente atribuido a Escoto.

Carácter y actitud

Para comprender la actitud de Escoto hay que encuadrarlo en el ambiente creado por las condenaciones del averroísmo (unidad del entendimiento agente; teoría de la doble verdad; primacía de la razón; compatibilidad entre filosofía y religión) y del tomismo, en París y en Oxford.

Escoto llega cuando ya se habían consolidados las dos grandes corrientes: la escuela franciscana y el tomismo de la escuela dominicana. Muchas tesis de la corriente franciscana de Buenaventura habían acusado su inconsistencia: razones seminales; hilemorfismo universal; pluralidad de formas; iluminación directa de la inteligencia humana por Dios. Por otra parte, el aristotelismo se había impuesto y ya era difícil de desconocer.

La labor de Escoto es una tentativa tardía de la escuela franciscana para incorporar la filosofía de Aristóteles, evitando todo contagio con el averroísmo. La doctrina de Escoto es un esfuerzo sincero para defender la ortodoxia contra el averroísmo, un retroceso hacia posiciones de la primitiva escolástica y, a la vez, una reacción contra el tomismo.

La actitud de Escoto frente al averroísmo repercute en su actitud frente a Tomás de Aquino, a quien la escuela franciscana consideraba salpicado de averroísmo. Escoto es ante todo un teólogo y en su opinión Tomás había comprometido la ortodoxia haciendo excesivas concesiones a la razón e introduciendo el aristotelismo dentro del cristianismo. De ahí viene su cautela hacia los autores "contagiados por el aristotelismo".

Filosofía y teología

La postura fundamental agustiniana de Escoto se manifiesta cuando afronta la problemática anterior en torno a la ciencia y la fe. El objeto de la metafísica ya no es Dios, como pensaba Averroes, sino el ser como tal, según Avicena. El conocimiento natural es seguro solo cuando puede referirse a intuiciones sensibles. El mundo suprasensible solo es aprehensible por ilaciones, y estas son de por sí imprecisas y muy generales.

El concepto esencial de Dios queda en oscuridad para la razón natural. Podemos definir a Dios como el ser supremo, el primero y el infinito, pero siempre quedará como un concepto confuso. En realidad, Dios es más, pero todo esto solo puede ser descubierto por la fe y la teología. Las verdades de la fe, una vez que nos han sido reveladas, podrían ser filosóficamente analizadas y pensadas. Así lo hizo San Anselmo, y es lo que pretende hacer ahora Escoto en su *Tractatus de primo principio*.

La situación de equilibrio en que la filosofía y la teología aparecen en Tomás de Aquino va a romperse con Escoto. La distancia entre la filosofía y la teología es mucho mayor en Escoto, y más lo será en Ockham. Las dos disciplinas no difieren solo por su *objeto formal*, sino también por su *objeto material*, según Escoto. La teología se reduce a lo

que nos es dado de un modo *sobrenatural* por revelación. En cambio, lo que la razón alcanza *naturalmente* es asunto de la filosofía.

Al final de la Edad Media y en la época moderna esta disociación del mundo de la naturaleza y del de la gracia se acentuará cada vez más, perdiendo vigencia el viejo principio: *gratia naturam no tollit, sed perfecit*. La teología no es especulativa, sino práctica. Desaparece la *theologia rationis* reemplazada por la sola *theologia fidei*. El *lógos* quedará disociado del *theós*.

Pero no se trata de revivir la teoría averroísta de la doble verdad. La verdad revelada de la teología mantiene sigue manteniendo el primer puesto, puesto que ofrece una certidumbre sobrenatural. Es la imposibilidad de penetrar racionalmente el misterio de Dios lo que separa la filosofía del saber acerca de la Divinidad.

Tomás de Aquino tuvo por inmutables todos los preceptos del Decálogo, fundado en la necesidad de la razón. Para Escoto esto solo vale para los tres primeros mandamientos, en los que una supuesta mutación implica contradicción, lo que no ocurre en los otros siete.

Sería posible pensar en un orden mundano en el que hubiera homicidio, poligamia y no hubiera propiedad privada. De modo que estas últimas leyes morales son una función de la libertad divina y no son contenidos de razón, como defendía Tomás. Escoto no tiene tante fe en la razón, es más crítico y contrae más los límites de la pura razón.

«Santo Tomás nace en 1225 o 1226. Duns Escoto, hacia 1270. Había en este llegado el hombre europeo a una armonía entre la fe y la razón, Dios y la naturaleza. La clave de esa armonía era que el hombre puede ante la realidad, que es Dios y el mundo, confiar no poco en sí. Porque Dios es racional, y, al serlo Él, lo es su obra –mundo y hombre. La razón, pues, el nexo armónico, el puente entre el hombre y la circunstancia con que tiene que habérselas.

Pero el escotismo va a protestar contra esta paganización del cristianismo y vuelve, en lo que Dios se refiere, a la pura inspiración cristiana. Es falso –sostiene– que Dios consista primariamente en razón, en inteligencia, y se comporte supeditándose por fuerza a lo racional e inteligible. Eso es empequeñecer a Dios, y además negar su función más característica: la de constituir el principio del ser.

Todo ser es porque Dios es. Pero Dios no es por ninguna otra cosa, causa, razón ni motivo. Dios no es porque es necesario que sea –esto significa someter a Dios a una necesidad e imponerle la mayor de las obligaciones: la de existir. No; Dios existe y es lo que es porque quiere, y nada más.

En suma: Dios es voluntad, pura voluntad –previa a todo, incluso a la razón. Dios pudo no comportarse racionalmente; pudo, inclusive, no ser. Si ha preferido crear la razón y aun someterse a ella, es simplemente porque ha querido; y, por tanto, la existencia de la racionalidad es un hecho, pero no un principio. En su auténtico ser, Dios es irracional e ininteligible.

Por tanto, es ilusoria una ciencia teológica según el escolasticismo venía haciéndola. La teología es una ciencia práctica que no descubre verdades sobre Dios, sino que solo enseña al hombre a manejar los dogmas de la fe. Queda esta, radicalmente disociada de la razón. El hombre vuelve a no tener medios propios para habérselas

con Dios; en cambio, su razón robustecida tiene largo campo de acción en lo mundanal.

Medio siglo más tarde. El escotismo obliga al hombre a vivir en un mundo doble, cuyas dos mitades no tienen nada que ver entre sí: el trasmundo divino, ante el cual no tiene medios propios, y este mundo, frente al cual posee la vigorosa facultad que es su razón. Frente a Dios el hombre está perdido, porque la fe es lo irracional. Le queda, en cambio, el mundo.» [Ortega y Gasset, o. c., p. 132]

Primado de la voluntad

Escoto afirma la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, y esto en todos los órdenes. La voluntad no es pasiva, sino *activa*; no se determina por una necesidad (*voluntas nihil de necessitate vult*). El amor es superior a la fe, y vale más amar a Dios que conocerlo, y a la inversa: la perversión de la voluntad es más grave que la del entendimiento.

A diferencia de Tomás de Aquino, Duns Scotus defendía que la voluntad tiene prioridad sobre el intelecto en el conocimiento y la acción moral. Para salvar la libertad de Dios y la del hombre, Escoto acentúa todo lo posible la contingencia y la indeterminación. Su "voluntarismo" no se opone al "intelectualismo" de Tomás, sino ante todo al determinismo griego y averroísta.

Escoto trata de exaltar la libertad absoluta y la omnipotencia de Dios, cuya acción no puede estar sujeta a ninguna ley, a ninguna traba ni a ninguna clase de determinismo. La voluntad divina se determina a sí misma. Una voluntad sujeta a cualquier clase de necesidad no puede ser libre. Dios se ama a sí mismo necesariamente, pero también libremente: "Voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen, in volendo eam est libera".

La creación es libre, tanto en cuanto al acto como en cuanto a los efectos. No hay en la naturaleza ninguna ley necesaria, ni en el orden físico ni en el moral, en el lógico ni en el ontológico. Ni siquiera hay una ley eterna en Dios ni una ley natural, participación suya en la naturaleza humana. Todo está regido por la voluntad libérrima de Dios, que es la ley suprema, sin más límite que el principio de contradicción.

Dios puede todo lo que no sea contradictorio. Cuantos posibles llegan a la existencia son producidos en virtud de la libre voluntad de Dios: "Quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas es voluntas" (¿por qué la voluntad quiso esto? No hay ninguna causa, excepto que la voluntad es voluntad." La voluntad actúa por sí misma, sin necesidad de una causa externa o razón lógica.

Consecuencias de este voluntarismo: no existen leyes cósmicas ni morales independientes de la voluntad divina; las esencias de las cosas no dependen del entendimiento divino, sino de su voluntad; solo son buenos y necesarios los dos primeros mandamientos, porque se refiere a Dios en sí mismo; el individuo no tiene ningún derecho en virtud de su naturaleza; el derecho de propiedad no es natural, sino positivo; la única verdadera ley y la fuente de todo derecho es la ley positiva, que depende de la voluntad del príncipe, y este puede revocar las leyes sin hacer injuria a nadie.

La voluntad es la facultad más noble del hombre, superior al entendimiento. La voluntad humana puede siempre abstenerse de querer, incluso respecto del Sumo Bien. El hombre quiere querer el mal en cuanto mal. Esta libertad de coacción permanece en el cielo. Los bienaventurados, e incluso el alma de Cristo, conservan el poder de pecar.

La voluntad en cualquier circunstancia y situación puede afirmar su libertad. Nada puede determinarla desde fuera, ni siquiera el buen supremo. Ella sola es causa de sus actos. Esta valoración de la voluntad se proyecta en algún modo en su manera de ver a Dios.

La voluntad divina es la que positivamente crea la pluralidad de ideas particulares, según las cuales ha configurado Dios al mundo. Dios conoce las cosas en su propia esencia, pero los ejemplares de las cosas han sido producidos en Dios desde toda la eternidad, pero no de un modo caprichoso, porque la voluntad de Dios no hace sino lo que ya ha preconcebido según la ley del principio de contradicción.

El principio de contradicción decide si una determinada idea es o no posible. Escoto acopla también a su sistema los principios del platonismo cristiano; lo mismo que Agustín, Tomás o Buenaventura.

«Lo cierto es que Escoto, sincerísimo creyente y hombre profundamente virtuoso, intentó hacer una defensa de la fe cristiana, oponiéndose a infiltraciones de la filosofía griega y musulmana que consideraba sumamente peligrosas. Pero está dando origen a derivaciones que van mucho más lejos de lo que él mismo pudo prever, y que había rechazado con toda energía. Baste pensar en los *Theoremata* [proposiciones demostradas –especialmente en lógica, filosofía y teología– que ocupaban un papel central en la exposición y debate académico], donde el criticismo reviste formas de fideísmo y agnosticismo. Un paso mucho más avanzado dará Guillermo de Ockham.» [Guillermo Fraile: *o. c.*, p. 1075]

Concepto unívoco del ser

Escoto adopta un concepto de ser que domina toda su filosofía y le fa un matiz de diferencia respecto de la tomista. En Aristóteles y en Tomás no hay un solo ser, sino muchos seres, que existen de muchas maneras y con múltiples modalidades. De esos múltiples seres la inteligencia elabora por abstracción el concepto comunísimo y trascendente de ser. No es un género, pero abarca todos los seres y se predica de cada uno se predica no unívoca sino analógicamente: de manera *simpliciter diversa* y *secundum quid eadem*.

La doctrina escotista de la univocidad del concepto de ser en nuestros enunciados sobre Dios no significa que se aplique cualquier categoría de modo unívoco a Dios y al mundo. En esto Escoto sigue la antigua doctrina de la predicación análoga. Pero aun dentro de toda su analogía, debe siempre esconderse un algo común e igual. Una comparación es solo posible sobre la base de algo común y ya conocido, sea ello una idea o sea un ser modalmente diferenciable de la más generalísima especie, que viene a ser lo mismo.

Este ser generalísimo es el *maxime scibile*, objeto de la metafísica. La metafísica debe versar sobre una noción de ser comunísima, absolutamente indeterminada por ningún modo particular y unívoca en todos los seres. Dios entra dentro del objeto de

la metafísica, en cuanto que es *un ser*. Dios y las criaturas convienen en que son *algo*, en que son *no-nada*. Este es el único punto de semejanza entre Dios y las criaturas. Entre Dios y las criaturas existe *equivocidad de realidad* y solamente *univocidad de concepto*, lo cual es mucho más que la analogía de Tomás: *simpliciter* diversa, *et secundum quid eadem*.

Escoto reduce la analogía a la equivocidad, adoptando una noción unívoca para todos los objetos dentro de la escala del ser. Trata de buscar una noción de ser que pueda predicarse de todos, salvando solo las diferencias de grado y de modo de ser en cada caso particular. Escoto tiene una finalidad apologética: facilitar la demostración de la existencia de Dios y su conocimiento intelectivo partiendo de las criaturas.

Esencia y existencia – la sustancia

Duns Escoto distingue entre esencia y existencia, pero rechaza que haya una separación real entre ambas como proponía Tomás de Aquino. Para Escoto, la existencia no añade nada real a la esencia, sino que es una actualización contingente de lo que ya es posible. Negado el concepto aristotélico de potencia (*inter ens et nihil non datur médium*), tampoco cabe admitir distinción real entre esencia y existencia. Escoto la rechaza determinantemente: *simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia*. A lo sumo cabe una distinción de razón: *esse essentiae differt ab essentia tantum in modo concipiendi*.

Tomás mantuvo siempre la unidad sustancial de los seres. La distinción de los llamados "grados metafísicos" solamente tenían un valor lógico, con fundamento en la realidad. Escoto disgrega la unidad del ser sustancial con sus "formalidades" concebidas con entidades reales y distintas, que vienen a ser una nueva modalidad de la tesis de la pluralidad de formas. La tesis de la unidad de forma había sido condenada en Oxford. Buenaventura había escrito: *insanum est dicere quod ultima forma addatur materiae primae sino aliquo quo sit dispositio vel in potentia ad illam vel nulla forma interiecta*.

El individuo es el único ser realmente existente. Pero dentro del individuo sustancial existen numerosas "formalidades" distintas y superpuestas, a manera de estratos "metafísicos" o determinaciones reales: sustancialidad, corporeidad, vitalidad, sensibilidad, racionalidad.

A diferencia de Tomás de Aquino, Escoto no acepta que esencia y existencia sean dos realidades distintas en los seres creados. Para él, no hay una composición real entre esencia y existencia. Propone una distinción formal –una diferencia que no implica separación real, pero sí una distinción en el modo de concebir el ser.

Escoto introduce la idea de univocidad del ser, es decir, que el concepto de "ser" se aplica de la misma manera a Dios y a las criaturas, aunque su modo de ser sea distinto. La existencia de los seres creados es contingente, depende de la voluntad libre de Dios. Algo puede tener esencia sin necesariamente existir.

Distinctio formalis ex natura rei

Escoto disgrega la unidad del ser sustancial con sus "formalidades" concebidas como entidades reales y distintas. La distinción entre esas "formalidades" no es real *en*

acto, porque el individuo es uno, pero tampoco puramente *de razón*, porque responde a la naturaleza de las cosas.

Es una distinción intermedia entre distinción real y de razón. Es una distinción que existe en la cosa misma, pero no implica una separación real. Se sitúa entre la distinción lógica (solo en el pensamiento) y la distinción real (como entre dos sustancias distintas). Por ejemplo, en Dios, la justicia y la misericordia son formalmente distintas: no son lo mismo, pero tampoco son dos cosas separadas. Esta distinción permite hablar de múltiples atributos en una única esencia divina. La distinción formal también influye en cómo conocemos las cosas: podemos captar aspectos distintos de una misma realidad sin separarlos físicamente.

Tomás solamente admitía dos distinciones: real (entre cosas) y de razón (entre conceptos). Escoto subdivide la distinción real, intercalando su *distinctio formalis ex natura rei*, que es real, actual, formal, pero no numérica. Es la distinción que existe entre el ser y sus propiedades trascendentales, entre la esencia y la existencia, entre Dios y sus atributos, entre las distintas "formalidades" o "grados metafísicos" que integran el individuo (corporeidad, animalidad, racionalidad, hecceidad), entre el alma y sus potencias. Esas cosas se distinguen entre sí como entidades reales y actuales, pero no numéricamente.

La clave del sistema escotista es la teoría del ejemplarismo divino (las ideas o modelos de todas las cosas creadas existen en la mente de Dios como ejemplares o arquetipos antes de la creación). Este ejemplarismo exige su paralelismo completo entre el orden del ser y del conocer y modifica la teoría potencia-acto subordinada a la ejemplaridad. Las distinciones son, así, *reales*, aunque no todas de la misma especie. Cuando dos conceptos son *adecuados*, se distinguen las cosas correspondientes a ellos con distinción *real-simpliciter* (materia-forma, sustancia-accidentes). Cuando se distinguen *inadecuadamente*, la distinción será *real "secundum quid"* o *formal*.

El principio de individuación – *haecceitas*

Escoto introduce una nueva forma de pensar la individualidad y la esencia. Su concepto de *haecceitas* (la "estoidad") se apoya en el formalismo para explicar qué hace único a un individuo. La haecceitas designa aquello que hace a una cosa o persona ser individual y particular, es decir, la "estoidad" o el principio que diferencia a un ser singular de otros de su misma especie. El término proviene del latín *haec*, que significa "esto".

Se traduce como la "estidad" o realidad última que individualiza a un ser, haciendo que "este hombre" sea distinto a "un hombre" como concepto general. No es ni materia ni forma en sentido clásico, sino una realidad formal última que determina la individualidad irrepetible e incomunicable de cada ser.

En contraste con la teoría aristotélico-tomista que consideraba la *materia signata quantitate* como principio de individuación, Duns Escoto rechaza la individuación de la sustancia corpórea por la materia determinada por dimensiones cuantitativas. La materia es indistinta e indeterminada, y, por lo tanto, no puede constituir principio de individuación.

Para Escoto, la *haecceitas* es una realidad formal separada que no es simplemente una cualidad accidental, sino algo que constituye la última realidad formal que sostiene la individualidad de un compuesto. Esto implica que cada ser singular tiene una "capacidad" o potencia para ser precisamente ese individuo y no otro, una condición de existencia incomunicable y única. La *haecceitas* es el principio concreto que hace singular e irrepetible a un ente, diferenciándolo de otros de su misma naturaleza, y constituye la base última de su individualidad y existencia como persona o ser particular.

Lo individual es una entidad prositiva y, como tal, tiene su *haecceitas* correspondiente. El conocimiento del singular es el más perfecto. Con ello se inaugura una actitud filosófica que se enfrenta con la supervaloración del universal tradicionalmente recibida desde Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino. Esta nueva actitud de valoración de lo singular hará escuela y se reforzará a medida que apunten los albores de la edad moderna. En el concepto de *haecceitas* aflora por primera vez lo que será un punto sustancial de la moderna filosofía: el individualismo.

Teoría del conocimiento – el entendimiento agente

Escoto considera inteligibles en su totalidad las cosas concretas individuales. No hay residuo alguno irracional ni es preciso llegar a ellas solo mediante un giro reflexivo sobre el universal. La inteligibilidad de una cosa se identifica con su entidad. Todo cuanto existe es cognoscible: "*unumquodque se habet ad cognoscibilitatem sicut se habet ad entitatem*".

Siendo el singular una entidad existente, es también, por lo mismo, inteligible: "*si singulare est unum quid, est per se intelligibile*". En el estado actual de nuestra inteligencia, unida a un cuerpo material, solo puede tener un conocimiento confuso, pero una inteligencia pura, como la de los ángeles, puede conocer perfectamente y claramente el singular material.

Escoto rechaza expresamente la doctrina de Tomás de Aquino, que atribuía al entendimiento humano como objeto propio las esencias abstractas de las cosas sensibles. Para Escoto el objeto propio del conocimiento es el *ser en cuanto ser*: *dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrit dúplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis*.

Siendo el ser unívoco, Dios, en cuanto que es un ser, entra directamente dentro del objeto propio del entendimiento humano. En el presente estado de la unión del alma con el cuerpo su objeto son las cosas sensibles, las cuales conoce por medio de fantasmas de la imaginación.

Desde el punto de vista noético, el proceso del conocimiento se desarrolla en tres fases: primero, la afección sensible del objeto produce una imagen o fantasma; luego, el entendimiento genera la especie inteligible, donde el objeto «resplandece» inteligiblemente; finalmente, el entendimiento aprehende el ser del objeto y realiza inferencias sobre él.

Aunque el fantasma no es el objeto del conocimiento en sí, sirve como medio para la presentación del objeto, representando la singularidad del mismo con sus atributos particulares como cualidad, cantidad, figura y tiempo. El entendimiento humano no conoce directamente el objeto externo en su esencia, sino que su conocimiento

depende del fantasma. El fantasma permite que el intelecto abstrayente trabaje, ya que es sobre estas imágenes sensibles que el entendimiento agente opera para formar las especies inteligibles universales. El fantasma es indispensable para lograr el paso del conocimiento sensible al intelectual, es condición previa y necesaria para la abstracción y el acto cognoscitivo.

Duns Escoto defiende la existencia del entendimiento agente como causa efectiva que permite pasar del conocimiento particular al universal. Ocurre en dos momentos: el primero, donde el entendimiento agente y la naturaleza común representada en la imagen producen la especie inteligible (universal metafísico); el segundo, donde el entendimiento posible y la especie inteligible producen la intelección o universal completo, representado en conceptos y nombres universales lógicos.

Así, el conocimiento universal es una segunda intención relacionada con la especie inteligible y la imagen sensible. Destaca también la importancia de la intuición para la cognición de individuos particulares, frente a la abstracción que aprehende los universales. Su teoría del conocimiento se opone en parte a la de Tomás de Aquino, sobre todo en que Escoto sostiene que se conoce directa e intuitivamente lo individual y de modo abstracto lo universal; además, la teología basada en la revelación es para él la única verdadera fuente de conocimiento cierto, desconfiando de la razón como fuente independiente.

Pruebas de la existencia de Dios

Duns Escoto admite el argumento ontológico de San Anselmo para demostrar la existencia de Dios, pero con algunas modificaciones, recogidas luego por Leibniz. Si Dios es posible, existe. Lo que hay que demostrar primero es su posibilidad, y esta se prueba en Escoto, como en Leibniz, por su imposibilidad de contradicción, puesto que en Dios no hay nada negativo. Dios, como *ens a se*, es necesario, y su esencia coincide con su existencia; por tanto, su posibilidad implica su realidad.

Tomás comenzaba preguntándose: *Utrum Deus sit*, y hacía arrancar su proceso de la misma realidad de los seres móviles y contingentes del mundo, hasta llegar a la afirmación de un Ser supremo, acto puro y, por lo tanto, infinito. Así la infinidad de Dios era un atributo que se deducía de su carácter de acto puro. Escoto comienza preguntando: *Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum*, y todo el proceso de su demostración tiende a probar que puede existir un ser infinito, el cual será también acto puro, y, por lo tanto, Dios.

Para Escoto, si el concepto de Dios (como ser infinito y perfecto) es pensable y no contradictorio, entonces es posible. Y si es posible, entonces Dios existe necesariamente, porque la posibilidad de un ser infinito implica su necesidad. Sin embargo, Escoto no considera este argumento como demostrativo por sí solo, sino que lo complementa con argumentos a posteriori. Si existe algo contingente, debe existir un ser necesario que lo fundamente.

Todo efecto requiere una causa distinta a sí mismo. No puede haber una regresión infinita de causas esenciales. Por lo tanto, debe existir una causa primera (Dios). El concepto de Dios como ser infinito es posible y no contradictorio. Si es posible, entonces Dios existe necesariamente. La existencia de entes contingentes implica la existencia de un ser necesario. Estos argumentos, combinados, forman la base de la prueba de la existencia de Dios según Duns Escoto.

El hilemorfismo

Escoto rechaza algunas tesis tradicionales de su escuela, como el hilemorfismo universal y las razones seminales. Duns Escoto acepta el hilemorfismo aristotélico como base, pero lo reformula profundamente: introduce una concepción más dinámica de la materia y la forma, y cuestiona su papel en la individuación.

Según Aristóteles y la mayoría de los escolásticos, todo cuerpo se halla constituido por dos principios esenciales, que son la materia y la forma: ὕλη – hýlē – 'materia' y μορφή – morphḗ – 'forma'. La materia como principio de potencialidad; la forma, principio de actualidad. Aunque Escoto acepta la estructura básica del hilemorfismo, realiza varias innovaciones:

Materia como principio positivo: Escoto defiende que la materia tiene entidad positiva, no solo potencialidad pasiva. En sus *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum*, plantea que la materia prima puede existir sin forma, al menos en el orden lógico o divino. Rechaza que la materia signata quantitate sea suficiente para explicar la individualidad. Introduce la haecceitas como principio último de individuación: lo que hace que este ser sea este y no otro.

Escoto extiende el hilemorfismo incluso a los ángeles, proponiendo que tienen una especie de materia espiritual, lo que permite explicar su multiplicidad sin recurrir a la cantidad física.

BAJA EDAD MEDIA (SIGLOS XIV-XV)

La Baja Edad Media en el siglo XIV se caracteriza principalmente por una profunda crisis demográfica, económica, social, política y cultural que marcó el fin de la etapa medieval y sentó las bases para la transición hacia la Edad Moderna.

La llegada de la Peste Negra en 1348 provocó la muerte de aproximadamente un tercio o hasta la mitad de la población europea, con consecuencias devastadoras en la vida social y económica. Se vivió una pequeña Edad de Hielo con un descenso significativo de las temperaturas, afectando la producción agrícola a través de malas cosechas, hambrunas y malnutrición, creando un caldo de cultivo para la propagación de enfermedades.

La producción agrícola no podía alimentar a una población extensa antes de la peste, y después la caída demográfica significó una escasez de mano de obra, lo que debilitó al sistema feudal tradicional. El crecimiento de las ciudades redujo el poder de los señores feudales. Se produjeron frecuentes levantamientos y revueltas campesinas y urbanas contra los señores feudales y la aristocracia, debido a las tensiones económicas y sociales.

Aparece con más fuerza la burguesía urbana, ligada al crecimiento de las ciudades y al desarrollo del comercio, que empieza a tener un papel económico y político creciente al apoyar a los monarcas. Los monarcas europeos intentan recuperar el poder perdido frente a la nobleza, apoyándose en la burguesía y legitimándose mediante su relación con la Iglesia para fortalecer su autoridad, dando paso a una monarquía más centralizada.

La burguesía buscaba mayor seguridad para desarrollar sus actividades económicas, lo que la llevó a apoyar a los monarcas frente a la nobleza feudal. Los burgueses obtuvieron permisos de los reyes para su autogobierno y la organización de mercados protegidos, fomentando el desarrollo económico de las ciudades (burgos) y generando riqueza que contribuía al fortalecimiento del poder real. Al dejar de tributar a los señores feudales y hacerlo a los monarcas, la burguesía debilitó al feudalismo y proporcionó recursos económicos esenciales a la corona, principalmente en oro y plata para financiar ejércitos profesionales que controlaban a la nobleza.

La sociedad sigue siendo estamental, con una rígida jerarquía social basada en el nacimiento, aunque la nobleza pierde parte de su poder frente a la monarquía y la burguesía. Los reyes aprovecharon la crisis del siglo XIV y el apoyo de la burguesía para recuperar poder frente a los señores feudales, centralizando la autoridad y fortaleciendo el Estado monárquico.

Con los recursos provenientes de los impuestos de la burguesía, los monarcas mantuvieron ejércitos profesionales que les permitieron someter a la nobleza y controlar el territorio de manera más efectiva. Este proceso sentó las bases para la evolución de la monarquía hacia formas más absolutistas y centralizadas que dominarían Europa en los siglos venideros.

La crisis del papado en el siglo XIV se caracteriza principalmente por dos grandes acontecimientos: el Papado de Aviñón y el Cisma de Occidente. El conflicto comenzó con la confrontación entre el Papa Bonifacio VIII y el rey francés Felipe IV, que se intensificó cuando Bonifacio VIII prohibió al rey imponer impuestos sobre el clero. Este enfrentamiento terminó con la muerte del Papa Bonifacio y el traslado del papado a Aviñón, Francia, bajo un Papa francés, Clemente V, en 1309.

Así quedó el papado bajo control político francés entre 1309 y 1377, en un periodo conocido como el "Cautiverio de Aviñón" o "Papado de Aviñón". Este periodo debilitó el prestigio y la autoridad espiritual del papado al estar subordinado a la influencia de la monarquía francesa, lo que generó críticas internas y externas hacia la corrupción y la pérdida de independencia eclesiástica.

Cuando en 1377 el papado regresó a Roma, surgieron tensiones que desencadenaron el Cisma de Occidente (1378-1417). Durante el cisma, la Iglesia Católica quedó dividida entre dos papados rivales: uno en Roma y otro en Aviñón, hasta incluso un tercer papa surgido del Concilio de Pisa. Esta división produjo una gran crisis en la cristiandad, con la Iglesia fracturada y varios monarcas europeos apoyando a diferentes papas según intereses políticos. ^

El conflicto solo se resolvió en el Concilio de Constanza (1414-1418), donde los papas en disputa fueron depuestos y se eligió a Martín V como único pontífice, restaurando la unidad de la Iglesia Católica. Sin embargo, la figura de Benedicto XIII, el llamado "Papa Luna" que mantenía la sede aviñonesa, persistió hasta su muerte en 1423, aunque sin reconocimiento general.

La Guerra de los Cien Años (1337–1453) entre Inglaterra y Francia por la sucesión al trono francés y el control territorial finalizó con la consolidación de Francia como un reino unificado y la pérdida de los territorios franceses por Inglaterra, tras 116 años de conflicto intermitente que redefinieron las fronteras y las estructuras políticas de la Europa medieval.

MEISTER ECKHART (1260-1328)

Eckhart vivió en un tiempo de transición entre la Edad Media clásica y la Baja Edad Media, con un ambiente tan convulso como propicio para la profundidad mística y filosófica a la que llegó. Como dice Zubiri: "Sin Eckhart sería totalmente inexplicable el origen de la filosofía moderna. Hacer arrancar a esta de Cusa o de Ockham, es una fácil inexactitud".

Eckhart fue un influyente teólogo y filósofo de finales de la Edad Media. Nació en Alemania (cerca de Gotha), del linaje de los von Hochheim. Ingresó en la Orden de los Dominicanoss en su juventud y se convirtió en profesor de teología en Colonia y París, eventos que probablemente ocurrieron entre finales del siglo XIII y principios del XIV. Durante la década de 1300, fue profesor en la Universidad de París, donde alcanzó reconocimiento por sus enseñanzas místicas y teológicas.

Destacó por su enfoque místico y filosófico, desarrollando ideas sobre la unión del alma con Dios y la presencia divina en toda realidad, promoviendo una espiritualidad interior y directa. En 1326, se tuvo que enfrentar a acusaciones por sus enseñanzas, que fueron consideradas peligrosas por la Iglesia, y fue sometido a juicio y censurado, aunque no se sabe si fue condenado formalmente. Se estima que falleció en Aviñón, donde probablemente residió en los últimos años de su vida.

A los dos años de su muerte, tuvo efecto la condenación de 28 proposiciones de su doctrina. No puede hablarse de una actitud rebelde de Eckhart frente a la Iglesia. La Iglesia reconoció expresamente en su veredicto la *bona fides* del maestro: "equivocarme, sí puedo, pero ser hereje, no, eso no lo puedo ser, pues lo primero dependen del entendimiento y lo segundo de la voluntad" (Meister Eckhart).

Las obras más destacadas incluyen:

Sermones (*Predigten*): Más de 100 sermones en alemán medio, centrados en la unión del alma con Dios, el desapego y la interioridad. Fueron compuestos y predicados principalmente entre 1290 y 1327.

Tratados filosófico-teológicos (en latín), como *De substantia Dei*, *De opus creatum*, *De tempore*, y otros textos menores, fueron escritos en las primeras décadas del siglo XIV, aproximadamente de 1300 a 1327.

Reden der Unterweisung (Discursos de instrucción): consejos para la vida espiritual.

Der Buchlein von der göttlichen Tröstung (El librito de la consolación divina).

Von Abgeschiedenheit (Sobre el desapego).

La mayor parte de las obras del Maestro Eckhart están escritas en latín. Durante mucho tiempo no se conocieron más que sus escritos alemanes, lo que originó atrevidas y falsas interpretaciones: se quiso ver en Eckhart una voz disonante con su tiempo.

La figura de Eckhart está mal conocida y estudiada. Es una de las personalidades más geniales de la filosofía medieval; pero las dificultades de su interpretación son muy grandes. Es un elemento esencial para comprender la filosofía medieval y el tránsito a la moderna.

Fuentes doctrinales de Meister Eckhart

«Mucho de los que intérpretes más informados tomaban en Eckhart por panteísmo o por sentimiento de nórdica conciencia de sí mismo, es patrimonio común de la doctrina escolástica sobre la Trinidad y la gracia y de las especulaciones tradicionales en torno al *logos* que se remontan a través de los Padres de la Iglesia hasta Filón de Alejandría. Y finalmente bebe Eckhart de la *mística* de los Victorinos, de Bernardo de Claraval y de aquella corriente mística que fue movimiento espiritual de máximo vigor en los monasterios del siglo XII y XIII. El desarrollo de la escolástica no aplastó, como se ha pensado, el sentido religioso hasta laminarlo.

Eckhart contaba además con todo el fondo general de la Edad Media, Aristóteles, ante todo, que conocía él bien, los filósofos árabes y judíos, como Averroes, Avicena, Algazel, Maimónides. Después los Padre de la Iglesia, el primero de todos Agustín de Hipona, y de él con preferencia las *Confesiones*, y finalmente los escritores cristianos medievales.» [J. Hirschberger: *Historia de la filosofía*, vol. I, p. 434]

La aprioridad del ser

Toda la obra está penetrada de un interés por el ser "verdadero". "El ser en cuanto tal se comporta respecto de todas las cosas como el acto y la perfección de todas ellas, es la actualidad de todas las cosas, aun de las formas. Hay que advertir que lo que es universalmente anterior y superior no recibe en absoluto nada de lo posterior, ni es afectado en nada por este en ello, sino al revés, lo anterior y superior afecta a lo inferior como la causa a lo causado y el agente al paciente".

La aprioridad del ser en Meister Eckhart implica que "ser" constituye el fundamento original y absoluto de toda realidad, precediendo tanto a la multiplicidad de los entes como a cualquier distinción conceptual entre Dios y creación. Para Eckhart, el ser no es simplemente un atributo que se añade a Dios o a las cosas, sino la determinación más primordial: "esse est Deus" –el ser es Dios–, porque si el ser no fuera idéntico a Dios, Dios sería un mero caso del ser y no el fundamento absoluto.

Esta idea se apoya en el concepto de un ser que antecede lógicamente y ontológicamente a toda cosa creada; el ser en Dios es el primero, la fuente desde la que todo se deriva, sin que esto implique una mediación. La creación, entonces, es para Eckhart un proceso continuo de donación del ser, no un acto completado en el pasado: cada cosa creada subsiste y permanece solo en virtud de la comunicación actual del ser divino, y fuera de ese acto permanente "todas las criaturas son nada".

Eckhart propone el desasimiento (*Abgeschiedenheit*) como vía mística para la unión con el ser absoluto, lo cual implica renunciar incluso al deseo de Dios como objeto, vaciando el alma de todo contenido para permitir la irrupción del ser puro. El desapego radical y la pobreza espiritual constituyen la actitud esencial para la recepción del ser, pues solamente en el fondo del alma, libre de imágenes y conceptos, se revela el ser antes de toda dualidad y objetivación.

Eckhart hereda y transforma elementos de la tradición neoplatónica y agustiniana, identificando el ser con la simplicidad absoluta que trasciende toda determinación y particularidad. En este marco, la aprioridad del ser significa también que el conocimiento más alto no es discursivo, sino una experiencia directa de la identidad entre el sujeto y el ser, una "mística intelectual" donde el ser precede a cualquier

división entre cognoscente y cognoscido. La aprioridad del ser en Eckhart, por tanto, no es solo un concepto teórico sino el eje de una experiencia mística y ontológica radicalmente centrada en la fuente absoluta e inmediata de toda realidad. La creación es una manifestación continua del ser divino, que se da momentáneamente en cada criatura. No hay aquí un ser estático sino un fluir ("Ausfliessen") del ser, cuyo acceso requiere romper la mediación racional y llegar a la experiencia directa del ser absoluto.

El concepto del ser y la nada en Meister Eckhart es un tema central y paradójico en su mística. Para Eckhart, Dios es el ser absoluto, la plenitud del ser, que no es simplemente el mayor ente sino el fundamento del ser de todos los entes. Sin embargo, Dios también es la nada, una nada que no es ausencia de ser sino una indeterminación y ocultamiento que precede a toda existencia. Esta nada es creativa, origen y fondo de todo ser, y se entiende como un estado de vacío absoluto, no como un vacío activo sino como una pasividad plena, donde el ser se anula para dar espacio y lugar al ser divino.

Eckhart afirma que las criaturas no son en sí mismas realmente, sino que solo son en la medida en que tienen su ser en Dios, que es su causa primera. La experiencia del ser verdadero para Eckhart está más allá del ser ordinario y se sitúa en esa unidad indiferenciada entre ser y nada, donde lo finito se disuelve en el infinito.

Este pensamiento se expresa con la famosa paradoja eckhartiana: Dios es ser y nada a la vez, y quien quiere acercarse a esa verdad debe realizar un abandono o desapego total del "yo" para dejar que Dios sea Dios en él. Esta nada no es algo negativo en sentido común, sino la vía a la comunión directa con el absoluto, donde el "ser separado" (*Abegescheidenheit*) es la clave para la divinización del alma.

Dios y la Divinidad – La nada y el ser

Meister Eckhart desarrolla su distinción entre Dios y Divinidad principalmente en varios de sus sermones y tratados. Entre los textos más relevantes se encuentran:

Los sermones donde trata la experiencia mística y la unión del alma con Dios, en los cuales habla de la Divinidad como ese principio absoluto e infinito que está más allá de toda manifestación y conocimiento, y de Dios como la manifestación accesible y personalizada de esa Divinidad.

El tratado sobre la "nada" y el "ser", donde profundiza en la noción de la Divinidad como el abismo sin forma ni cualidad, en contraposición al ser de Dios que es un ser en relación con la criatura. Distingue la Divinidad como "Dios en sí mismo" (*Deus in se*) y Dios como "Dios para nosotros" (*Deus pro nobis*), enfatizando la inaccesibilidad radical de la Divinidad frente a la accesibilidad relativa de Dios al pensamiento y devoción humanos. Para Meister Eckhart, la "nada" y el "ser" no son opuestos, sino expresiones de una misma realidad divina: Dios como plenitud absoluta y vacío total.

Eckhart no entiende la "nada" como ausencia o vacío negativo, sino como la profundidad abisal de Dios, donde toda forma y distinción desaparecen. En su mística, Dios no es un "algo" frente a la "nada", sino que Dios es la nada misma, en el sentido de que trasciende todo ser, toda categoría, todo concepto humano. Esta "nada divina" es el lugar donde el alma puede unirse a Dios, despojándose de todo lo creado,

incluso de sí misma. El "ser" para Eckhart es lo que emana de Dios, pero no agota su esencia. Dios no es simplemente "ser", sino "más que ser".

«Según Mario Victorino (), precisamente porque Dios es transcendente en el sentido entificante, está más allá del ente. Él, en sí mismo, no es ente. Dios no es "ente" (ὅν – ón), sino "ante-ente" (πρό-ὅν – pro-on), no es ser, sino pre-ser. Todavía a finales del siglo XIII y comienzos del XIV, poco después de Tomás de Aquino, el gran maestro de la mística especulativa, el Maestro Eckhart, dirá literalmente: "El ser no se encuentra formalmente en Dios, nada de lo que hay en Dios tiene razón de ente" (*Esse no est formaliter in Deo; nihil quod est in Deo habet rationem entis*).

De ahí se seguiría, para los efectos de la metafísica, que el ente, en cuanto tal, es intrínsecamente finito; con ello Dios actuaría como un creador de este ente finito, pero en manera alguna como algo a que se le puede atribuir los conceptos entitativos.

Tomás de Aquino dice que Dios, como causa del orden transcendental, está allende este orden; pero lo está como aquello que primaria y radicalmente produce la entidad de las cosas. De una manera eminente es también ser y el mismo ser subsistente: *Ipsum esse subsistens*. Es una trascendencia "hiper-entitativa", según la cual Dios es el "hiper-ser" por excelencia, por vía de eminencia. La entidad de Dios en tanto que subsistente hace que sea ente por sí mismo (*a se*), mientras que todas las demás cosas son entes por otro (*ab alio*), es decir, por Dios (*a Deo*). Ciertamente, Tomás nos dirá que este concepto del ente no es más que analógicolo.» [Xavier Zubiri: *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid, 1994, p. 108-109]

Scintilla animae

Meister Eckhart desarrolló el concepto de *scintilla animae* –también conocido como Seelenfunke o "chispa del alma"– como parte central de su pensamiento espiritual. Esta chispa es el lugar más profundo del alma, increado e increable, donde Dios mora y se revela directamente. Eckhart lo describe como el punto en el que el alma no es distinta de Dios, y donde ocurre la *nativitas Dei*, el nacimiento de Dios en el alma. Es el "fondo del alma" (Seelengrund), donde no hay distinción entre el alma y Dios. En este punto ocurre la unión más pura entre el alma y la divinidad, sin mediaciones ni imágenes. Con Agustín cree que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos.

Aunque Eckhart valora el intelecto, la *scintilla animae* trasciende el pensamiento racional. Es el *intellectus inquantum intellectus*, el intelecto en su forma más pura. Eckhart integra elementos de la filosofía neoplatónica (como Plotino) y de la escolástica tomista, pero los transforma en una visión radicalmente interior y experiencial de lo divino. Este concepto no es exclusivo de Eckhart. Tiene raíces en la filosofía antigua y medieval, especialmente en el pensamiento estoico y neoplatónico. Sin embargo, Eckhart lo lleva a una profundidad única, convirtiéndolo en el eje de su teología mística: Dios nace en el alma, y esa chispa es el lugar donde ocurre ese nacimiento.

En esta doctrina de la *scintilla animae*, de la chispa del alma, increada e increable, no hay panteísmo, sino la convicción, rigurosamente ortodoxa, de que la *idea* del hombre, su modelo ejemplar, del que es imagen, es Dios mismo. Dios está allende el ser. Eckhart llega a decir que es *una pura nada* para marcar su radical infinitud y superioridad sobre todas las esencias. El alma misma es el camino para llegar a Dios, y Eckhart busca el retiro y el aislamiento (*Abgeschiedenheit*). Eckhart mantiene la

separación entre Dios y el mundo: el ser de las criaturas, en relación con el ser de Dios, es una "nada pura". Algunos lo han entendido erróneamente como un panteísta, mientras que otros han visto en sus obras una preparación para la objetivación moderna de la naturaleza.

«Eckhart es una personalidad que por razones múltiples permanece rodeada de misterio, de un misterio quizá farisaico. Su vida no es en gran parte desconocida, es el maestro del retiro y del aparcamiento del mundo. Fue cofrade y discípulo de Albert Magno. Enseñó en París hacia 1300, al mismo tiempo que Duns Escoto. Su actividad docente duró poco tiempo. Pasó después a ocupar altos cargos en su Orden. De esta etapa de su vida nos han sido conservadas notas *bastante* (no más) fidedignas: sus célebres sermones de Colonia, Erfurt, París, Estrasburgo. Con ellos inspira un intenso movimiento religioso de interior espiritualidad.

Envidias personales, ambigüedades de expresión, informaciones inexactas, sobre todo la miopía producida por un andamiaje técnico ya forjado y avalado por las grandes universidades, agita en torno a Eckhart un violento proceso en 1326. Sus promotores fueron franciscanos. Alguna vez se le acusó de averroísmo. El genial dominico, cuya profesión de fe nadie osó seriamente poner en duda, murió en 1327, antes de que Roma decidiera, en 1329, condenar 28 proposiciones suyas. Pero nada más lejos de Eckhart que el panteísmo que con inaudita precipitación se le ha atribuido. La influencia de Eckhart fue tan decisiva como callada.

Sin Eckhart sería totalmente inexplicable el origen de la filosofía moderna. Hacer arrancar a esta de Cusa o de Ockham, es una fácil inexactitud. Contra todas las apariencias, el nominalismo de Ockham sería incapaz de haber gestado en su dominante negatividad el principio positivo que hubo de extraer Nicolás de Cusa, y cuya fuente eckhartiana consta aun en las notas marginales con que el gran cardenal orló el célebre manuscrito de Bernkastel [códice medieval que contiene una colección significativa de textos atribuidos a Meister Eckhart].

A partir de Cusa, el silencio en torno a la figura de Eckhart es casi absoluto. Tan solo la mística de los Países Bajos y de Alemania recuerda la *dulce doctrina del Maestro Eckhart*. Desde entonces para la historia como un *místico especulativo*, anterior próximo a la Reforma, para unos, maestro católico de la vida espiritual para otros.

Todo el esfuerzo de los historiadores va encaminado a *clasificar* a Eckhart, pero más urgente que clasificarlo es *entenderlo*. La dificultad de entender a Eckhart es más grave porque una visión leal del problema nos obligaría a retrotraernos a una interpretación total de la metafísica medieval. No es un vano azar que los grandes agitadores del proceso fueran precisamente franciscanos scotistas.

Veríamos entonces en Eckhart un pensamiento genial que no acierta a expresar en conceptos y términos de escuela, nuevas intuiciones metafísicas, antípodas, en muchos sentidos, del agustinismo y de la Reforma. Para Agustín es problema el mundo, porque llegó a creer saber quién es Dios. Para Eckhart es problema Dios, tal vez porque creyó saber qué es el mundo. Por otra parte, mientras la Reforma apela al individuo, Eckhart recurre al retiro de la vida interior, algo que probablemente se halla a doscientas leguas de todo movimiento luterano. EL misterio de Eckhart es más bien confusión nacida de no haber intentado hacerse cuestión de la idea misma

del ser que problematizó su mente genial y que escapa a todos los *ismos* clásicos.» [Zubiri, Xacier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1931-1944)*, Madrid, 2002, págs. 133-134]

«Lo que se ha dicho que es el maestro del retiro y del apartamiento del mundo es lo que el Maestro Eckhart llamaba en su pensamiento *Abgeschiedenheit* y que constituye tanto la *Verhaltenheit* como la *Gelassenheit* de Heidegger. Y ni qué decir tiene que entender el *Ereignis* de Heidegger como *Entzug* es totalmente eckerhartiano. Incluso los términos heideggerianos *Gelassenheit* (y los derivados de *lassen*), *Wesung, Abgrund*, todos los matices de *scheiden, verzigen, Not, Leere, Augenblick, Sorge*, etcétera, son absolutamente eckerhartianos.» [Ricardo A. Espinoza Lolas: "Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del *Ereignis*", en Juan Antonio Nicolás / Ricardo Espinoza (eds.): *Zubiri ante Heidegger.* Barcelona: Herder, 2008, p. 215 n. 33]

GUILLERMO DE OCKHAM (1285–1347)

Guillermo de Ockham fue lógico, teólogo y fraile franciscano inglés, originario del pueblo de Ockham, en Surrey, Inglaterra. Es reconocido principalmente como el máximo representante del nominalismo frente a las escuelas tomistas y escotistas, y por el principio metodológico conocido como la "Navaja de Ockham", que favorece las explicaciones más simples. Cuestionó la autoridad papal y defendió la separación entre Iglesia y Estado.

Estudió y enseñó en la Universidad de Oxford, donde su carácter innovador hizo que nunca se le concediera el grado de doctor, por lo que se le conoció como "el venerable principiante". Enseñó después en París.

Ockham dedicó su vida a la pobreza extrema, conforme a la regla franciscana, pero sus ideas filosóficas y teológicas fueron consideradas sospechosas de herejía por la Iglesia, en especial por cuestionar la compatibilidad de la fe con la razón y la posibilidad de demostrar la existencia de Dios.

Después de una gran actividad científica, se mezcló en cuestiones políticas y religiosas, y algunas proposiciones suyas fueron condenadas. En el siglo XIV empezaba a disolverse la gran estructura medieval: la lucha del Pontificado y el Imperio estaba nuevamente encendida.

En 1324, fue convocado por el papa Juan XXII a su corte en Aviñón, donde muchas de sus doctrinas fueron condenadas. Ockham criticó la autoridad temporal del papa y en 1328 huyó junto con el general de la Orden Franciscana, Miguel de Cesena, hacia Pisa para refugiarse bajo la protección del emperador Luis de Baviera en la lucha contra la Santa Sede. El dijo al emperador: *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo* (Tú me defiendes con la espada, yo te defenderé con la pluma).

El Papa dictó una orden de captura y los condenó en rebeldía. En sus últimos años, se retiró a un monasterio en Múnich, dedicándose a la disertación política hasta su muerte, que se atribuye a la peste negra en 1347. A pesar de su excomunión, la Iglesia le reintegró a la comunión varios años después de su muerte, cuando el papa Juan XXII había fallecido.

Obras

Summa Logicae (Suma de lógica): Su obra más influyente en lógica, donde desarrolla el nominalismo y su teoría del conocimiento.

Expositio super libros Physicorum Aristotelis (Comentario sobre los libros de Física de Aristóteles): Análisis crítico de la física aristotélica.

Quodlibeta septem (Siete cuestiones disputadas): Discusiones sobre temas filosóficos y teológicos variados.

Commentary on the Sentences of Peter Lombard (Comentario sobre las Sentencias): Obra extensa en la que expone su teología, especialmente sobre la omnipotencia divina y la libertad humana.

Tractatus de quantitate (Tratado sobre la cantidad): Reflexiones sobre la naturaleza de las propiedades físicas y metafísicas.

De Sacramento Altaris (Sobre el sacramento del altar): Tratado sobre la Eucaristía y la presencia real de Cristo.

Sobre el gobierno tiránico del papa (De imperatorum et pontificum potestate): Crítica al poder papal y defensa del emperador.

Sobre el poder de los emperadores y los papas (Octo quaestiones de potestate papae): Reflexión sobre la autoridad civil y eclesiástica.

Dialogus (Diálogo): Obra extensa en forma de diálogo sobre política, derecho y teología, escrita durante su exilio en Baviera.

Actitud de independencia frente a sus contemporáneos

Ockham adopta una actitud de desdeñosa independencia frente a sus contemporáneos. No reconoce más *autoridades* que la Escritura, la Iglesia y los doctores aprobados por ella. Cita raras veces a Tomás de Aquino, y solo para rechazar sus doctrinas. Reacciona principalmente contra Duns Escoto. Rechaza su "realismo", su "formalismo", sus pruebas de la existencia, la unidad y la infinitud de Dios.

Este rechazo no le impide conservar la mayor parte de las tesis escotistas: la univocidad del ser, la identidad entre esencia y existencia, la actualidad de la materia prima, la pluralidad de formas, la negación de la materia como principio de individuación, el conocimiento directo de lo singular, la inutilidad de los fantasmas de la imaginación, la imposibilidad de probar la inmortalidad del alma y la de demostrar la omnipotencia, la providencia y la inmensidad de Dios, etc.

La Navaja de Ockham

Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem

La Navaja de Ockham es un principio filosófico y metodológico atribuido al fraile franciscano. También se le conoce como principio de economía, principio de parsimonia o *lex parsimoniae*. Su formulación básica es que, dada la igualdad de condiciones entre dos teorías con las mismas consecuencias explicativas, se debe preferir la explicación más simple. Esto significa que no se deben multiplicar las entidades o hipótesis sin necesidad.

Este principio es muy usado en ciencia como una guía heurística para desarrollar modelos teóricos y evitar complicaciones innecesarias. Sin embargo, no es un principio irrefutable ni garantiza que la teoría simple sea siempre verdadera, sino solo que es la más probable.

Ockham aplicaba este principio especialmente en filosofía y lógica, y aunque la idea tiene antecedentes en Aristóteles, el fraile ingles la popularizó de forma sistemática. La Navaja de Ockham ayuda a "afeitar" explicaciones sobredimensionadas para quedarse con las más simples que expliquen igual de bien los fenómenos, sin agregar complicaciones innecesarias.

Nuevo concepto de experiencia

Todo lo que aparece apuntado en Duns Escoto está extremado en Ockham. Ockham tiene el propósito de ser "realista" en el conocimiento, frente al "abstraccionismo" que reprocha a Escoto. Rechaza el entendimiento agente como inútil, lo mismo que las especies impresas que debería producir. Los conceptos del entendimiento se producen natural y espontáneamente en las respectivas facultades al ponerse en contacto con los objetos. La función del entendimiento es puramente pasiva ante la acción que sobre él ejercen los objetos.

Su noción de "concepto" equivale a la que los escolásticos anteriores atribuyen a los "fantasmas" de la imaginación. Se trata nada más que de una imagen (*pictura, similitudo, figmentum*) entitativamente particular. La "universalidad" consiste solamente en la *predicabilidad*, o sea en la facultad de aplicar esa imagen que sustituye (*supponit*) a los objetos reales, a una multitud de objetos particulares semejantes.

En realidad, solo existe el *singular*. El entendimiento no es primariamente movido por el universal, sino por el singular, que es directamente perceptible por aquel. El entendimiento no elabora los conceptos, sino que estos brotan naturalmente en el alma bajo la acción misma del objeto, sin intervención del entendimiento ni de la voluntad.

Duns Escoto ya había apuntado a la experiencia, pero a renglón seguido subrayó y acentuó el papel del entendimiento, en el que puso la causa única y adecuada del conocimiento espiritual. Era aún el espíritu del viejo *intellectus agens* de la escolástica anterior, que veía en la experiencia una mera causa material. En la *natura communis* de Escoto se introducía de nuevo el universal superior a la experiencia.

En Ockham ahora la experiencia sensible se constituye en auténtica causa. Solo se necesita la mirada sensitiva e intuitiva de los objetos del mundo exterior, o la intuición espiritual y reflexiva sobre nuestros propios actos y ya tenemos el origen del conocimiento de un mundo real.

A partir de aquí formamos por abstracción los conceptos universales y juicios, y tenemos ya con ello los elementos con los que opera la ciencia. Son innecesarias las viejas *species*. Ockham desecha la *species*, la *natura communis* y, en general, todo universal *ante rem* o *in re*. El universal es cosa de la mente, no una realidad ontológica tangible: "Está solo en el alma y no en las cosas".

Para Ockham, la experiencia consiste en captar un hecho particular y contingente, es decir, el conocimiento parte de lo singular y concreto más que de esencias universales

o abstractas. Esta experiencia sensible es la base para el conocimiento, pues el hombre conoce directamente la realidad individual mediante la intuición sensible, un contacto directo con la realidad concreta y presente, desacreditando la abstracción conceptual aristotélica o platónica.

Distingue entre experiencia y observación: la experiencia es la captación inmediata de un hecho particular, mientras que la observación es la repetición de esa experiencia para identificar regularidades y semejanzas, lo que permite el conocimiento científico y la formulación de leyes naturales. El conocimiento no se basa en abstracciones generales, comienza con la experiencia sensible y se verifica a través de la observación repetida. Este enfoque implica una separación clara entre razón y fe, y apoya un conocimiento basado en hechos contingentes y singulares, lo que constituye un antecedente importante para la ciencia experimental posterior

La abstracción – Los conceptos universales

Para Ockham, existe una doble forma de conocimiento referente a un mismo objeto: la *notitia intuitiva* y la *notitia abstractiva*. La *notitia intuitiva* es el conocimiento directo, inmediato y singular de una cosa concreta en cuanto existente o no existente. En cambio, la *notitia abstractiva* o conocimiento abstracto no se refiere a la existencia o no existencia del objeto; es un conocimiento que prescinde de la realidad concreta de las cosas.

Ockham rechaza la explicación realista tradicional de la abstracción, que entiende como un proceso de universalización y desmaterialización de los conceptos. Para él, la abstracción no consiste en despojar a los conceptos de su materialidad para formar universales reales, sino simplemente en prescindir de la existencia real de los objetos. Así, el concepto abstracto reúne bajo un mismo término un conjunto de singulares concretos, pero sin afirmar la existencia real universal de tales conceptos.

Los términos o conceptos son "términos naturales" que pueden aplicarse a singulares verificables, no universales reales. La abstracción es entonces una operación intelectual que permite hablar de varios objetos singulares a la vez, sin necesidad de que exista un universal en realidad.

El universal se define por la *predicabilidad*, por su posibilidad de aplicación a muchos individuos semejantes. La única realidad y la función específica de los universales consiste en ser representaciones de las cosas y en poderse predicar de cosas semejantes. Los géneros y las especies no tienen más realidad que la de signos representativos de varias cosas dotadas de caracteres comunes.

Los universales no tienen realidad ni en las cosas ni en la mente divina, como ejemplares eternos de las cosas; son abstracciones del espíritu humano, conceptos o términos: *coceptus mentis significans univode plura singularia*. La ciencia se refiere a los universales y, por tanto, *no es ciencia de cosas*, sino solo de signos o símbolos. Estas ideas preparan el auge del pensar matemático del Renacimiento.

Ockham no admite la distinción de razón, y tampoco le da cabida en la distinción del universal. El universal no se distingue del singular con distinción real, ni tampoco con distinción de razón. El universal no existe de ninguna manera fuera del alma: *Tanta es impossibilitas quod aliqua res sit extra animal quocumque modo unversalis… quanta es impossibilitas quod homo sit asinus* (tan imposible es que una cosa sea

universal fuera del alma como que el hombre sea asno). Tanto la palabra como el concepto son singulares. Y ambos se predican de las cosas singulares: *Ideo dico quod universale non est in re nec realiter nec subiective, no plus quam haec vox: homo*.

La "suppositio"

La teoría nominalista de la *suppositio* es un desarrollo central de la lógica medieval, en la que se analiza la función semántica de los términos dentro de las proposiciones desde una perspectiva nominalista, especialmente en autores como Guillermo de Ockham y Pedro Hispano. Los nominalistas hacen especial hincapié en la teoría de las "suposiciones", para excluir del universal toda clase de realismo.

La teoría de la *suppositio* había sido expuesta ya por Pedro Hispano, que analiza los diferentes sentidos en que los términos (*vox, significativo*) representan las cosas (*sub-ponere*). Como los nominalistas sostienen que solo existen individuos singulares y niegan la existencia real de universales fuera de la mente, la "suppositio" ya no sirve para referirse a universales con entidad real, sino para explicar la función que tienen los términos (palabras) al ocupar el lugar de enunciados reales o conceptuales dentro de proposiciones.

Los términos universales solo pueden *suponer*, representar o responde a individuos. De suerte que la "universalidad" viene a reducirse a la función lógica de la predicción entre los términos. Los términos *significan*. Las proposiciones *suponen*.

Los conceptos o las palabras (términos) pueden tomarse en sentido activo (*supponentia*) y responden a la cosa, que no es otra que el individuo (*supposita*): *Signum accipitur pro illo, quod aliquid facil in cognitionem venire, et natum est pro illo* supponere".

Ockham distingue entre varios tipos de *suppositio*, entendiendo cada uno como formas en las que los términos representan entidades en una proposición:

Suppositio personalis: El término está en lugar de cosas reales singulares. Por ejemplo, en "El hombre corre", "hombre" se entiende como cualquier hombre individual realmente existente.

Suppositio simplex: El término está en lugar de un concepto o universal solo en la mente, no refiriéndose a individuos reales. Por ejemplo, en "El hombre es una especie", "hombre" refiere al concepto universal de hombre en la mente, no a un individuo.

Suppositio materialis: El término se refiere a sí mismo como palabra o signo. Por ejemplo, en "Hombre es un nombre", "hombre" se refiere a la palabra "hombre" y no a ninguna entidad externa.

Los universales se reducen a simples imágenes singulares de cosas singulares, cuya única "universalidad" consiste en la predicabilidad. La teoría de la *suppositio* constituye el núcleo de la lógica nominalista, reemplazando la vieja cuestión de los universales por la precisión semántica en los usos de los términos dentro del discurso lógico y científico.

Esto permite distinguir y evitar confusiones en las argumentaciones, asegurando que cada término sea interpretado en su adecuado contexto de referencia.

El principio de individuación

Tomás de Aquino había establecido el principio de la distinción numérica de los individuos corpóreos en la *materia signata quantitate*; Escoto, en la última "formalidad", la *hecceidad*. Ockham suprime sencillamente el problema. Todo ser, por el mero hecho de existir, es singular e individual en virtud de su misma esencia y no por algo extrínseco y sobreañadido.

No hay que buscar una causa o principio que individualice a un ente; más bien, cada ser es individual "por sí mismo" o "por lo que es", sin necesidad de un principio adicional. La singularidad o individualidad del ser es parte de su propia existencia concreta y no requiere ser explicada por un principio de individuación separado.

En la filosofía de Ockham, no existen entidades universales o formas separadas que necesiten ser individualizadas para dar cuenta de la pluralidad de individuos. Cada individuo es individual porque es un ser singular y concreto, y no porque participe en una esencia universal que necesite ser diferenciada.

Ockham elimina la noción escolástica tradicional que postulaba un principio de individuación como algo añadido a la esencia para distinguir individuos dentro de una misma especie. Esta postura se fundamenta en su nominalismo y en su rechazo del realismo exagerado sobre los universales.

Para Ockham el verdadero problema no es explicar cómo algo es individualizado, sino cómo es posible que haya algo común y universal, ya que todo ente fuera del alma es singular y no comparte una unidad universal independiente. Esto implica que la pluralidad y la diferenciación entre individuos se explican por la existencia concreta de esos individuos, sin necesidad de un principio extra que los diferencie.

Lo universal no puede hacerse singular, ni tampoco el singular puede hacerse universal añadiendo algún aditamento extrínseco. El singular es singular por sí mismo y el universal existe solamente en el alma. Todas las cosas fuera del alma sin singulares y numéricamente unas.

Actitud frente a las distinciones

El "abstractismo" es para Ockham el peor defecto de la filosofía anterior. Ockham adopta una actitud radicalmente realista, retornando al *individuo* como realidad concreta. Su ontología se basa en dos postulados: solamente existen los individuos particulares, los cuales se caracterizan por su unidad indivisible, compacta, que no admite distinciones ni divisiones internas.

Las distinciones en Guillermo de Ockham se centran en una crítica radical a las múltiples distinciones intermediarias que sus predecesores como Duns Escoto proponían. Ockham solo acepta dos tipos de distinciones:

Distinción real: la que hay entre cosa y cosa separables, es decir, entidades verdaderamente distintas que existen separadas en la realidad.

Distinción de razón: una distinción mental o conceptual, producto del intelecto, no una separación real en las cosas mismas.

Rechaza la llamada "distinción formal" escotista (entre naturalezas y diferencias formalitas) porque no es ni real ni solo mental, considerándola un artificio metafísico

innecesario, que viola el principio de no contradicción. Para él, la *distinctio formalis* no puede sostener que dos atributos sean iguales en lo real pero distintos en su formalidad, porque eso implicaría contradicción.

Además, critica el realismo moderado tomista, que sostiene que una misma cosa es singular en la realidad, pero universal en el intelecto, pues ello implica un fundamento extrínseco y contradictorio para la universalidad. En cambio, Ockham sostiene que lo universal existe solo en la mente como una denominación, no en la cosa.

En cuanto a los atributos divinos: Dios es uno, por lo tanto, no tienen valor los atributos de bondad, sabiduría, potencia, etc. El principio de economía ("navaja de Ockham") le lleva a suprimir todas las distinciones, que considera superfluas. Identifica los atributos con la esencia divina, las ideas ejemplares con el entendimiento divino, la esencia y la existencia, los "grados metafísicos" del ser con la misma esencia, los accidentes con la sustancia, de la cual son solo aspectos parciales, o distintos conceptos de la sustancia, pero no realidades distintas.

El conocimiento de Dios

La concepción de Dios de Guillermo de Ockham se caracteriza por un voluntarismo radical y una visión altamente apofática (negativa) en cuanto a su conocimiento y atributos. De Dios no podemos tener ninguna noticia intuitiva, directa, ni por los sentidos ni por la inteligencia. No es posible conocer a Dios mediante la razón natural o a través de pruebas racionales clásicas, como las cinco vías de Tomás de Aquino. La única vía para acceder a Dios es por medio de la fe, la cual está vacía de contenido racional y se apoya en la fiducia (fe confiada sin contenido). La teología queda limitada a la vía de la revelación y la fe sin contenido racional.

Dios no posee ideas o atributos universales en el modo en que lo propone una filosofía clásica, sino que se relaciona con las cosas singulares de manera directa y particular. La visión ockhamista de Dios conecta a Dios con las cosas singulares, sin ideas universales que las median, reflejando una concepción contingente y voluntarista del mundo y la creación.

En la simplicidad de la esencia divina no puede darse distinción real, ni formal, ni de razón. Esos atributos no son más que distintos nombres que damos a una misma cosa. Ni siquiera puede probarse la unicidad de Dios, sino que sabemos que hay un solo Dios por la fe.

Esto no impide a Ockham ensalzar la voluntad soberana de Dios y su omnipotencia, que se extiende a todo cuanto no implica contradicción. Dios puede infundirnos un conocimiento abstractivo de sí mismo, prescindiendo del intuitivo, porque Dios puede hacer por sí mismo lo que hace por medio de las causas segundas. Dios quiere el bien, no porque el bien es bueno, sino al revés: el bien es bueno porque Dios lo quiere.

LOS MODERNOS (*MODERNI*)

Más exacto que hablar de un movimiento ockhamista o nominalista, es considerar el desarrollo del pensamiento en el siglo XIV como una consecuencia de las luchas doctrinales del siglo anterior. Duns Escoto y después Guillermo de Ockham representan una actitud que era resultado del recelo hacia la razón y la filosofía

provocado por las condenaciones de 1277, y la prolongación de la corriente que pretendía ser la tradicional y auténticamente cristiana, frente a otras direcciones que, como la tomista, daban más amplia acogida a la razón aplicada a la explicación del dogma. Este movimiento está dominado por un deseo de simplificación, a fin de eliminar de la filosofía y de la teología cuestiones y problemas que, a su juicio, las complicaban excesivamente, y además de reducir la razón a unos límites más estrechos, desligándola de la fe.

Los círculos ockhamistas de denominaron los modernos (*moderni*), en oposición a los antiguos (*antiqui*) y a su realismo de las ideas (*reales*), y, por su repulsa de la realidad de los universales, los *nominalistas*. Unos acentúan más el criticismo epistemológico de Ockham, otros la necesidad de la experiencia, proclamada por el maestro, y acentúan una orientación más marcada hacia la ciencia de la naturaleza.

Entre los que cultivan las ciencias de la naturaleza, hay que contar a **Juan Buridano** (1295-1361), destacado filósofo y lógico que impartió clases en la Universidad de París, donde fue elegido rector en dos ocasiones (en 1328 y 1340).

Juan Buridano rompe con el predominio de la física aristotélica y reduce el movimiento a un *ímpetus* en vez de a una tendencia hacia su lugar natural, según la concepción antigua.

En la Alta Edad Media se concibió el movimiento a partir del término: correspondiendo a la *génesis eis ousían* (γένεσις είς ούσίαν – "paso a la sustancia") platónica, y al principio aristotélico de que la materia apetece la forma.

En el siglo XIV preocupa lo que ocurre entre el término *a quo* y el término *ad quem*, este *fluxus* los describe Buridano sin referirlo a una conexión eidético-ontológica. Con ello cae el movimiento bajo la categoría de la cantidad y queda libre el camino para una consideración cuantitativo-dimensional de la naturaleza.

«Guillermo de Ockham va a demostrar que en el mundo no existen los universales; que eso que llamamos "el hombre, el perro, la piedra", no son realidades, sino ficciones nuestras, simples signos nominales, verbales, de que nos valemos para andar entre las cosas que son siempre singulares: este hombre, aquel árbol. Pero esto significa –nada menos– que la vieja lógica del silogismo, que la razón conceptual no vale para conocer las realidades.

Esto es la catástrofe del hombre medieval. Perdido ante Dios en un vago y consuetudinario fideísmo, queda ahora también perdido en el mundo de las cosas, cara a cara con estas, una a una, teniendo que vivir con los sentidos, es decir, mediante la pura experiencia de lo que va viendo, oyendo, tocando.

Y, en efecto, los Ockhamistas de París, Oresme, Buridán, serán los primeros iniciadores de una nueva forma de relación intelectual entre el hombre y las cosas: la razón experimental. Mas, por lo pronto, no existe aún esta. Se vive solo el fracaso de la otra, la razón conceptual, de la pura lógica.

El Dios irracional que se comunica burocráticamente con los hombres al través de la organización eclesiástica, va quedando al fondo del paisaje vital humano. Por otra parte, el fracaso de la razón lógica se debe a la agudeza misma del hombre, que con su análisis la ha disuelto.

Queda este, pues, con una extraña confianza en sí mismo que no puede justificar. Se encuentra perdido, pero al mismo tiempo con una profunda esperanza y una nueva ilusión por la vida, por esta vida. La naturaleza la interesa sobre todo por su belleza. Siente apetito por los valores sociales –el poder, la gloria, la riqueza.

Perdido, pero ilusionado –tal es el hombre del siglo XV. La crisis comienza; pero es muy distinta de aquella en que prendió el cristianismo; en cierto modo es opuesta. Entonces el hombre desespera de sí y por eso va a Dios. Ahora el hombre desespera de la Iglesia –léanse las quejas constantes que de ella se dan de 1400 a 1500–, se desprende de Dios y se queda solo con las cosas.

Pero tiene fe en sí; presiente que en su interior va a encontrar un nuevo instrumento para resolver su lucha con el contorno, una nueva razón, una nueva ciencia –la *nuova scienza* de Galileo. La física moderna germina. En 1500 Copérnico estudia en Boloña.

Pocos años antes había dicho ya Leonardo: *Il sole no si muove*. La naturaleza va a rendirse a la razón físico-matemática, que es una razón técnica. Por otra parte, hacia esa fecha Fernando e Isabel crean el primer Estado europeo e inventan la razón de Estado. Estas dos razones son el hombre moderno.» [Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 133-134]

ÚLTIMA FASE DE LA EDAD MEDIA

Al final de la Edad Media se había hecho problemática la situación religiosa en que el hombre había vivido. Estaba en profunda crisis la teología, en la cual se subrayaba cada vez más el aspecto sobrenatural, y por ello, se convertía en mística. Estaba además en situación crítica la organización medieval entera: la Iglesia y el Imperio. El poder, un poder casi espiritual, más bien que temporal, del Imperio se ha roto y empiezan a nacer las naciones Comienza la preocupación por el Estado.

«El grandioso ideal de la "Cristiandad", concebida como una agrupación de pueblos, bajo la autoridad temporal del Emperador y la espiritual del Romano Pontífice, iniciado desde Carlomagno (742-814), parecía haberse logrado en parte en el siglo XIII. Pero al comenzar el siglo XIV se aprecia que se había convertido en un sueño irrealizable. Se rompe la armonía entre los dos poderes supremos y comienza a disgregarse la precaria unidad conseguida entre los pueblos cristianos.

Los "pueblos" se convierten en "naciones" con fisonomía propia, y se organizan internamente en monarquías consolidades bajo reyes absolutistas y centralizadores: Felipe el Hermoso de Francia y Eduardo III de Inglaterra. Francia, Inglaterra, Alemania, Portugal, Castilla, etc. aparecen como entidades con caracteres propios y rivales, cuyas diferencias se acentúan en guerras como la de los Cien Años (1337–1453), un prolongado conflicto entre Inglaterra y Francia por el control del trono francés.

Esta conciencia nacionalista se manifiesta en los conflictos entre los reyes y el pontificado: Felipe el Hermoso (Felipe IV, fue rey de Francia de 1285 a 1314) se enfrenta con Bonifacio VIII, lo que culminó en el traslado del papado a Aviñón; Luis de Baviera se enfrenta a Juan XXII. Los canonistas defienden la soberanía pontificia, mientras que los legistas reivindican la absoluta autonomía de los monarcas. Los Parlamentos se enfrentan con los reyes, y los concilios con los papas.

La peste negra, una pandemia de peste bubónica que asoló Europa, Asia y el norte de África entre 1347 y 1353, causó la muerte de entre 80 y 200 millones de personas. Contribuyó a disminuir el rigor de las Órdenes religiosas, con consecuencias para el estudio y la formación del clero. Al declinar el feudalismo, adquieren importancia las ciudades, en las que aparece la *burguesía*, nueva clase social que acapara el comercio y las riquezas.

Oxford y París continúan siendo las principales universidades. Aumenta el número de maestros y estudiantes. A la abundancia de grandes personalidades del siglo XIII sucede en el XIV la de las "escuelas". Cada Orden religiosa se preocupa de constituir una propia, en la que la originalidad queda sustituida por la fidelidad al pensamiento del jefe respectivo. Pero sobre todas prevalece la desde las primeras décadas la llamada "via modernorum" que invade casi todas las universidades, y a la que se adhieren no pocos miembros de Órdenes religiosas, que abandona sus propias escuelas.

La falta de originalidad se suple con una proliferación de compendios. El espíritu de escuela tiene por consecuencia el enzarzarse unas con otras en discusiones interminables sobre cuestiones muchas veces baladíes. Se pierde el contacto con las grandes figuras del siglo anterior y el sentido de conjunto de sus sistemas. Las disputas revalorizan la dialéctica, que de medio pasa a ser casi fin principal de la filosofía. Por todas partes florecen las sutilezas, las argucias, las abstracciones desligadas de la realidad. Al espíritu de progreso y de investigación sucede el de crítica, interna sobre las doctrinas de las propias escuelas o externa ejercida sobre las contrarias.

El prurito de precisión en el lenguaje hace multiplicar las distinciones y subdistinciones, en que el hilo del raciocinio se pierde en laberintos que acabarán por precipitar el método escolástico en el más completo descrédito. Algo paralelo acontece en el orden artístico: a la robusta sencillez de la arquitectura ojival sucede el estilo flamígero, en que la ornamentación predomina sobre la estructura, recargando las líneas con adornos y superfluidades.» [Guillermo Fraile, o. c., p. 1082-1083]

LOS GRANDES TEMAS DE LA EDAD MEDIA
BALANCE CRÍTICO

El cristianismo es una religión y no una filosofía, una religión que puede considerarse una rama o continuación del judaísmo, ya que ambas son religiones abrahámicas con una herencia común, aunque también han evolucionado por caminos separados. El cristianismo surgió del judaísmo tras la creencia de sus seguidores en que Jesús era el Mesías prometido, algo que el judaísmo no acepta. Ambas religiones se remontan al profeta Abraham y comparten el Antiguo Testamento como escritura sagrada.

La principal diferencia es la figura de Jesús. El cristianismo lo ve como el Mesías y el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento, mientras que el judaísmo continúa esperando la llegada del Mesías. El cristianismo se desarrolló como una religión distinta del judaísmo tras la crucifixión de Jesús, con eventos como la conversión de gentiles y la formación de una identidad propia que se separó del judaísmo rabínico.

Cristianismo: Agrega al monoteísmo del Dios único israelita un Cristo muerto en la cruz y resucitado (según la convicción de sus discípulos que había resucitado y se les había aparecido. Pablo de Tarso, tras una visión en la que Cristo se le aparece y le encarga predicar su mensaje, diviniza la figura de Jesús de Nazaret, convertido ahora en Jesucristo ("Jesús el ungido").

Ahora el cristianismo tiene que integrar a Jesucristo como Hijo de Dios en la Divinidad, es el dogma de la Trinidad: un solo Dios y tres personas. Surge la Iglesia como portadora y depositaria de la "revelación": Escritura y tradición. La Iglesia se convierte en religión oficial del Imperio romano. Se forma el canon de las Escrituras y declaración dogmática de la Trinidad en los concilios ecuménicos: Un solo Dios, tres personas Padre, Hijo, Espíritu Santo.

La Edad Media parte del depósito de la fe en la revelación como única verdad que no se puede probar. En filosofía, sin embargo, las creencias racionales están basadas en la evidencia, y cuando hay otra, se puede cambiar la decisión. El tener que explicar el dogma cristiano lleva a los Padres de la Iglesia a emplear la terminología de la filosofía griega para hacerse comprender en un mundo helenístico. Lucha de la Iglesia y los Padres contra las herejías para "clarificar" el dogma.

La Edad Media parte ya de la aceptación sin discusión de todo el dogma cristiano y de la "revelación" como única verdad. Los concilios tuvieron una influencia decisiva en la cristología medieval al definir doctrinas fundamentales sobre la naturaleza y persona de Jesucristo. En particular, los primeros concilios ecuménicos, como Nicea (325), Éfeso (431) y Calcedonia (451), establecieron las bases de la cristología ortodoxa que guio la teología medieval.

Estos concilios constituyeron la base doctrinal para los principales teólogos medievales, como San Anselmo, Tomás de Aquino y Buenaventura, quienes desarrollaron sus argumentos teológicos sobre la persona y obra de Cristo alineados con estas definiciones conciliares. En síntesis, fueron los primeros cuatro concilios ecuménicos los que mayor peso tuvieron en la cristología medieval como piedra angular doctrinal y formativa para el pensamiento teológico de esa época.

La imposición de la fórmula calcedonense provocó, sin embargo, rechazo entre ciertos grupos, especialmente los monofisitas que defendían la idea de una sola naturaleza en Cristo. Esta oposición llevó a cismas y tensiones políticas y religiosas, especialmente en regiones como Siria y Egipto, donde la fórmula fue vista como una imposición foránea y motivo de resistencia nacionalista.

La filosofía quedará en la Edad Media supeditada al servicio de verdad del dogma: se la considerará como *ancilla theologiae* para explicar o intentar entender la revelación, que en sí es un misterio. La Edad Media no cuestionará nunca la "única verdad", la revelación, de ella hay que partir para hablar de Dios, para hacer "Theo-logía", empleando el *logos* de la filosofía griega.

Hay que considerar el desarrollo del pensamiento en el siglo XIV como una consecuencia de las luchas doctrinales del siglo anterior. Duns Escoto y después Guillermo de Ockham representan una actitud que era resultado del recelo hacia la razón y la filosofía provocado por las condenaciones de 1277, y la prolongación de la corriente que pretendía ser la tradicional y auténticamente cristiana, frente a otras

direcciones que, como la tomista, daban más amplia acogida a la razón aplicada a la explicación del dogma.

El balance crítico de la Edad Media, desde la perspectiva historiográfica moderna y contemporánea, rechaza la visión tradicional de ser una época puramente "oscura" e intolerante, ofreciendo una evaluación matizada que destaca tanto sus aspectos negativos como sus contribuciones duraderas.

El período estuvo marcado por una gran fragmentación política tras la caída del Imperio Romano, con constantes conflictos bélicos, invasiones y el desarrollo de un sistema feudal que generaba relaciones de vasallaje y opresión social.

La Iglesia ejerció un control ideológico y social hegemónico, lo que a menudo condujo a la supresión del pensamiento crítico, persecuciones y un paradigma dogmático-religioso que predominó hasta la Edad Moderna.

Pero en sus monasterios los intelectuales medievales jugaron un papel crucial en la preservación, copia y traducción de textos clásicos grecolatinos y árabes, salvaguardando así el legado cultural de la antigüedad para la posteridad. La Edad Media fue el origen de instituciones fundamentales para Europa, como el sistema universitario (Bolonia, París, Oxford, Salamanca) y los Parlamentos.

FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO

«Aunque el profeta apocalíptico Jesús de Nazaret no fue cristiano ni mucho menos fundador del cristianismo, pues se mantuvo siempre dentro del estricto marco del judaísmo, cuya religión trató de reformar, sí es el fundamento sobre el que se edificó la nueva religión cristiana, a partir de la fe de sus discípulos en su resurrección, exaltación y posterior divinización de un Jesús convertido en Cristo e Hijo de Dios.

La nueva religión se va construyendo en un proceso histórico largo y complejo, en medio de grandes disputas ideo(teo)lógicas entre los diversos grupos cristianos, seguidores del Mesías Jesús. Por ello, conviene aclarar que propiamente no se puede hablar de cristianismo en singular, sino de múltiples y variados cristianismos.

Desde la óptica de la ciencia histórica, el cristianismo no nace, sin embargo, por generación espontánea ni es un acontecimiento "caído del cielo", como señala el historiador Charles Guignebert (*El cristianismo antiguo*), cual si fuera un misterio inescrutable.

A los ojos del historiador y a diferencia de la mirada confesional del teólogo, el cristianismo se origina como un río, a partir de fuentes precristianas, judías y helenísticas y con variados afluentes, que vierten en él sus ricas aguas, aumentando cada vez más el caudal del mismo, hasta inundar el vasto territorio de la historia occidental, deudora de la cultura griega y semita, en particular de Atenas y Jerusalén. Pues bien, entre esas fuentes destaca por su calidad y cantidad la filosofía griega.

Los historiadores investigan la religión cristiana como un fenómeno sincrético. Este sincretismo consistió en la fusión de elementos religiosos y filosóficos heterogéneos. En el caso del cristianismo se mezclan el mesianismo judío reinterpretado en clave espiritual, los misterios paganos del helenismo y la filosofía griega, también pagana. Paradójicamente, el cristianismo se alimentó de paganismo durante siglos: ritos

mistéricos para los simples (bautismo y eucaristía en la visión paulina) y filosofía griega para los doctos.

Ya en Pablo, el primer gran teólogo cristiano, aparece un sincretismo que mezcla elementos gnósticos, judíos, estoicos y mistéricos. Posteriormente, en las grandes construcciones teológicos de Agustín y de Tomás de Aquino, aparecerá una síntesis de ideas platónicas, aristotélicas, neoplatónicas, estoicas etc., donde el *lógos* griego sirve de apoyo y fundamento racional a los dogmas de fe del *theós* cristiano.

El cristianismo nace como una rama o secta apocalíptica dentro del árbol frondoso del judaísmo. El grupo de los "nazarenos" dará lugar al movimiento de los "cristianos" antioquenos, que proclaman a Jesús como Mesías. Pero el fenómeno cristiano surge de un judaísmo previamente helenizado. El helenismo, con la prestigiosa y rica lengua griega, inunda de elementos gnósticos los textos del Nuevo Testamento, comenzando por Pablo, y muy notorios en el evangelio de Juan.

El encuentro de filosofía y cristianismo no comienza en el s. II e.c., como a menudo se ha sostenido, puesto que el cristianismo ya nace helenizado (véase Antonio Piñero (ed.): *Biblia y Helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, edit. Almendro). El medievalista Etienne Gilson, en *El Espíritu de la filosofía medieval*, utiliza la metáfora del matrimonio para expresar las tensas relaciones seculares entre cristianismo y filosofía griega. Pero, si hubo nupcias, estas fueron más bien con su madre, como ha sugerido algún historiador.

Al final de la Edad Media, el franciscano Guillermo de Occam, en nombre de la fe cristiana, declara la disolución de un matrimonio de conveniencia, por estar contaminado de paganismo. Tal era el caso, por ejemplo, de la Ideas ejemplares, de origen platónico y neoplatónico, que atentaban contra el dogma de la omnipotencia divina y la libertad absoluta de la voluntad de Dios.

La helenización es un proceso que se da en varias fases, cada vez más intensas, destacando sin duda la escuela alejandrina de Clemente y Orígenes. Pero la intensidad de la síntesis sincrética aparece sobre todo en la teología agustiniana y culmina en la gran síntesis tomista con el apogeo de la escolástica en el s. XIII.

La fuerte potencia intelectual de la filosofía griega, especialmente del platonismo, sedujo primero a los judíos (Filón de Alejandría es el caso más notorio, después de la Biblia griega de los LXX) y luego a los cristianos. A partir del s. III e.c., será el neoplatonismo quien seduzca a los teólogos cristianos, en especial a Agustín. Y durante los siglos medievales Platón será el filósofo griego que más influya en la teología cristiana, hasta la aparición del aristotelismo en Occidente a principios del s. XIII. Ello sin olvidar las aportaciones del estoicismo al campo de la moral cristiana, ya manifiesta en las cartas paulinas.

La importancia de los conceptos técnicos de la metafísica griega, tales como substancia, naturaleza, hipóstasis etc., fue enorme para la formulación ortodoxa de los dogmas cristológicos y trinitarios. Piénsese en la polémica del "homooúsios", donde se discutía la consubstancialidad del Padre y del Hijo en el dogma trinitario, dentro de la controversia arriana. O el problema de la "transubstanciación" en la interpretación del sacramento (misterio) de la eucaristía.

El historiador Charles Guignebert señala cómo los grandes y complejos debates teológicos, en clave metafísica griega, se desarrollaron en Oriente y en lengua griega,

especulaciones difíciles de entender para los Padres occidentales, que se expresaban en latín y más centrados en los problemas prácticos de la moral, como el pecado original, la gracia o el libre albedrío. Finalmente, hay que señalar cómo la ortodoxia se abre paso y se impone en los primeros concilios (Nicea, Éfeso, Constantinopla, Calcedonia) a golpe de anatema frente a los diversos grupos heterodoxos (sectas gnósticas, arrianos, nestorianos, monofisitas, etc.).

En estas duras disputas sobre la ortodoxia y heterodoxia de la doctrina, que recorre toda la historia del cristianismo hasta hoy, habrá vencedores y vencidos. Estos últimos, los enemigos internos de la gran Iglesia, serán declarados herejes y perseguidos como tales en aras de la defensa del monoteísmo de la Verdad cristiana (véase A. Piñero: *Los cristianismos derrotados* (EDAF, Madrid 32009, y Bart Ehrmann: *Los cristianismos perdidos*).» [Xoan Curráis, en Blog sobre la cristiandad de *Tendencias21* – 11.06.2017]

LA REVELACIÓN EN LA EDAD MEDIA

En la Edad Media, la revelación fue considerada como la fuente suprema de conocimiento teológico, y su relación con la razón fue objeto de intenso debate entre pensadores cristianos. Durante este periodo, la revelación –entendida como el conocimiento divino transmitido por Dios a través de las Escrituras y la tradición– ocupó un lugar central en la filosofía y teología medieval. Los pensadores cristianos se dividieron en dos grandes corrientes respecto a cómo debía relacionarse con la razón:

La corriente tertuliana: Representada por autores como Tertuliano, Tatiano y Pedro Damián. Defendían la autosuficiencia absoluta de la revelación, desconfiando profundamente de la razón natural. Consideraban que la verdad solo podía provenir de la fe cristiana, y que la filosofía humana era incapaz de alcanzar el conocimiento divino por sí sola.

La corriente agustiniana: Inspirada por San Agustín y seguida por pensadores como Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino. Buscaban armonizar la razón con la fe, sosteniendo que la razón podía ayudar a comprender y profundizar en la revelación. Esta postura dio lugar al desarrollo de la teología escolástica, que utilizaba herramientas filosóficas para explicar verdades reveladas.

El filósofo Étienne Gilson analizó este conflicto en su obra *Razón y Revelación en la Edad Media*, destacando cómo el pensamiento cristiano, judío e islámico abordó la tensión entre fe y razón. Gilson mostró que, aunque la revelación era vista como superior, muchos pensadores medievales valoraban el papel de la razón como instrumento para clarificar y defender la fe.

La revelación fue considerada infalible y divina, por lo que cualquier conocimiento humano debía someterse a ella. La teología medieval se construyó sobre la base de la revelación, pero con distintos grados de apertura hacia la filosofía y la lógica.

«Una cosa es el misterio y la fe en él, otra la conceptualización teológica. La conceptualización teológica puede ser de índole muy diversa. En la conceptualización propiamente metafísica las teologías difieren según el elenco de conceptos metafísicos a que apelen.» [Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 397]

INTERPRETACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO EN LA EDAD MEDIA

«Desde san Agustín de Hipona, la Iglesia, siguiendo a Juan Casiano (muerto hacia 433), se atuvo a la teoría del cuádruple sentido de la escritura: literal, alegórico, tropológico o moral, y anagógico (por "transposición" o "referencia).

El sentido literal debía alimentar las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad; pero cuando no lo hacía, cada uno de los tres sentidos restantes debía conducir a una de ellas: el alegórico a la fe, el tropológico a la caridad y el anagógico a la esperanza.

San Bernardo de Claraval (1090-1153) explicó claramente esta cuádruple aproximación metodológica, que Nicolás de Lira (1265-1349) resumió de este modo:

Littera gesta docet	La letra enseña la acción,
Quid credas allegoria	La alegoría, qué debas creer,
Moralis quid agas	La moral, qué has de hacer
Qua tendas anagogia.	Y la anagogía, la consumación.

Puede servir como ejemplo de esta exégesis a cuatro niveles la interpretación que se hace de la ciudad de Jerusalén: literalmente, la ciudad judía; alegóricamente, la iglesia de Cristo; moralmente, las almas de los hombres; y anagógicamente, la ciudad celestial. [La anagogía es una forma de interpretación espiritual que eleva el sentido literal de un texto hacia una comprensión mística o trascendental.]

La Edad Media centró más su interés en las grandes disputas y construcciones teológicas, al estilo de la de Tomás de Aquino, que en la investigación de la Biblia en sí, que se creía a pies juntillas. Sin embargo, ya el santo Tomás (1224-1274), aunque desconocía las lenguas griega y hebrea, y consideraba suficiente la Vulgata de San Jerónimo, quiso basar de modo más seguro el sentido espiritual del texto bíblico en el sentido literal, volviendo a la distinción de Agustín entre "cosas" y "signos" en el texto, que él transformó en "cosas" y "palabras", para mostrar que el sentido espiritual debía basarse siempre en el literal y derivarse de este. Esta postura, sana y racionalista, ponía coto a especulaciones fantasiosas sobre el texto bíblico.

Así pues, para Tomás de Aquino, en el sentido literal se hallaba en embrión todo ulterior significado, pues el mensaje deriva de las palabras mismas siempre que se tengan en cuenta las figuras del lenguaje. El sentido típico, es decir, referido a un *týpos* del pasado que es figura o como prerrealidad de lo que luego ocurrirá, el sentido místico o figurado, tiene lugar cuando aparecen metáforas, parábolas y comparaciones. Hay que estudiar estos tropos literarios para derivar –sin desvariar– el sentido espiritual.

Con Tomás de Aquino, los exegetas medievales afirmaron que las palabras de la Escritura desvelaban su acepción originaria en la situación histórica en la que nacieron, pero a la vez negaban que el sentido de un determinado pasaje se limitase siempre a la interpretación del texto hecha por sus primeros destinatarios. Los escolásticos ulteriores siguieron interpretando la Escritura conforme a la doctrina de los cuatro sentidos, otorgando a cada uno de ellos una finalidad distinta:

- El sentido histórico, que era una modalidad del sentido literal, hacía referencia a los acontecimientos de la historia de la salvación;

- El profético y alegórico trataba de los dogmas de fe a la nueva luz del Nuevo Testamento;
- El tropológico estaba encaminado a dirigir la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la moral;
- El anagógico se refería a la consumación de las realidades en el cielo y a los aspectos escatológicos.

Con raras excepciones, esta doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura constituyó una especie de verdad intangible para la mayor parte de los teólogos españoles del siglo XVI, apoyada como estaba en las enseñanzas de diversos doctores de la Iglesia antigua y de Tomás de Aquino.» [Blog de Antonio Piñero – 02.09.2009]

EL PLATONISMO EN LA EDAD MEDIA

El platonismo en la Edad Media se desarrolló principalmente a través de la influencia del neoplatonismo, una corriente filosófica que adaptó y transformó las ideas de Platón para armonizarlas con las creencias religiosas, especialmente el cristianismo. Esta influencia fue introducida en gran medida por San Agustín de Hipona, quien utilizó el pensamiento platónico para articular teológicamente la fe cristiana. Además, la obra de un filósofo conocido como Pseudo Dionisio, que combinó ideas neoplatónicas con la teología cristiana, tuvo gran autoridad y contribuyó a la formación de la teología negativa, que sostiene que Dios está más allá del ser y sólo se puede conocer por negación.

El platonismo medieval se caracterizó por la creencia en una separación entre el mundo de las ideas (eternas y perfectas) y el mundo sensible (cambiante y menos real). Los platónicos medievales buscaban las verdades eternas a través del conocimiento del alma, que está aprisionada en el cuerpo, rechazando la importancia del mundo sensible. Esta visión contrastaba con el aristotelismo medieval, que enfatizaba el conocimiento basado en la experiencia sensorial y veía al intelecto como una luz dada por Dios para entender el mundo.

El neoplatonismo medieval también se manifestó en las escuelas filosóficas de la Alta Edad Media, como la de Chartres, y persistió incluso bajo la presión de críticas y censuras, como las del emperador Justiniano en el siglo VI, quien cerró las escuelas filosóficas de Atenas por considerar la influencia platónica un peligro. A pesar de estas tensiones, el platonismo influyó profundamente en la filosofía medieval y en la formación de la escolástica, facilitando un diálogo entre la filosofía griega y la teología cristiana.

En resumen, el platonismo medieval fue una adaptación del platonismo antiguo en forma de neoplatonismo, integrado en la cosmovisión cristiana especialmente a través de San Agustín y el Pseudo Dionisio, y diferenciado del aristotelismo en su concepción del alma, el conocimiento y la realidad sensible.

LA CREACIÓN DE LA NADA Y EL HORIZONTE DE LA NIHILIDAD

El cristiano parte de una posición esencialmente distinta de la griega en cuanto a la explicación del mundo, a saber, de la *nihilidad del mundo*: *el mundo ha sido creado por Dios de la nada*. Para el cristiano, esta es una verdad revelada, que requiere un acto de fe. El mundo es contingente y no necesario; no tiene en sí su razón de ser,

sino que la recibe de otro. Es una criatura y Dios es su creador. El mundo es un *ens ab alio*, a diferencia del *ens a se* que es Dios. La creación podría ser *ab aeterno* o en el tiempo. Pero las opiniones están divididas. No respecto a la verdad dogmática, de que la creación ha acontecido en el tiempo, sino acerca de la posibilidad de demostrarlo racionalmente.

La creación es creación *de la nada*: *creatio ex nihilo sui et subiecti*. No hay materia previa usada para la creación. Esto implica que la creación no es la transformación de una materia preexistente sino una producción absolutamente nueva y sin dependencia de nada externo o preexistente, salvo la causa creadora que es Dios.

Primum est esse (lo primero es el ser, el ser es lo primario): Para Boecio, Tomás de Aquino y Alejandro de Hales, *esse* (ser o existencia) es la realidad fundamental y más perfecta, el primer principio en la cognición intelectual y el orden metafísico. Nada puede comprenderse ni demostrarse sin presuponer el concepto de ser. Con la creación de la anda, se abre un abismo metafísico entre Dios y el mundo, que el griego no conoció. La cuestión es ahora: ¿puede aplicarse la misma palabra *ser* a Dios y a las criaturas? A lo sumo, podría hablarse de una nueva analogía del ente, en un sentido mucho más profundo que el aristotélico. Incluso se ha negado que el ser corresponda a Dios; el ser sería una cosa creada, distinta de su creador, que estaría más allá del ser. *Prima rerum creaturarum est esse*, decían los platonizantes medievales. La idea de la

«Dios, como Creador *ex nihilo*, es la primera causa eficiente de toda la realidad del mundo. Es la última causa final. En su doble aspecto de causalidad eficiente y final, la acción creadora es un dato de fe que, como tal, nada tiene que ver con lo que constituyó la metafísica griega. Esto tiene importancia decisiva para el horizonte en que se va a inscribir la historia de la metafísica desde este momento hasta nuestros días.

Para el griego, ser sería en definitiva "ser de veras", es decir, "ser siempre", ser más o menos incorruptible en una o en otra medida, por lo menos durante un cierto transcurso de tiempo, aunque sea segmentario y fragmentario. Para los hombres griegos, el mundo comienza por ser algo, cuyas vicisitudes e interna estructura el hombre trata de estudiar.

Ahora, en cambio, lo primero que se piensa de las cosas –y con razón– es que efectivamente pudieran no haber sido, es decir, pueden no haber sido sino nada. Aparece, entonces, junto al horizonte de la movilidad del mundo griego, el horizonte de la nihilidad.

Lo primero que piensa la metafísica occidental es que el mundo, sea lo que fuere, pudo no haber sido o pudo haber sido distinto a como es. De ahí que el ser no significa *ser-siempre*, como pensaban los griegos, sino *ser no-nada*, es decir, ser creado. Este momento de "no-nada" va a constituir, por suerte o por desgracia, el horizonte en que va a inscribirse la metafísica occidental desde los comienzos del Cristianismo.

De ahí que el hombre no es, como para un griego, un ente que con su λόγος va a decir lo que las cosas son, sino que primaria y radicalmente es un viador entre la casi-nada, que es el hombre, y Dios, que es la realidad plenaria. [...]

Dentro de este horizonte teológico es donde se van a recibir las ideas griegas, y el *organon* de conceptos que ellas nos legan va a servir para entender y hacer inteligible no solo a Dios, sino también la cosas, dentro del horizonte de la nihilidad.

Santo Tomás recibe las ideas de la metafísica de Aristóteles y hace con ellas un poco lo que hizo Aristóteles con sus antecesores. Ante todo, depura y perfila los conceptos recibidos de Aristóteles con pulcritud y finura extremas. Pero sería un error pararse ahí, como si Santo Tomás hubiese pensado que allí estaba ya la metafísica. La metafísica de Santo Tomás no está ahí, sino que *empieza ahí*, cuando con ese *organon* de conceptos va a interpretar lo que es el ente dentro del horizonte de la nihilidad.

Tenemos, pues, dos puntos: primero, la depuración de Aristóteles por Santo Tomás y, segundo, la visión tomista del ente.

La filosofía primera de Aristóteles, por un lado, era la ciencia del ente en cuanto tal (ὄν ᾗ ὄν) y, por otro, lado, era "teología". Aristóteles pensaba que precisamente el θεός (theós – Dios, deidad) era la sustancia suprema.

Aristóteles nos decía que, precisamente en tanto que "teología", la metafísica apunta a esas substancias separadas (χωριστὴ οὐσία – choristé ousía) que son los dioses (θεός) o el Dios, si se refiere al único motor inmóvil que inicialmente admitió. En segundo lugar, respecto a las cosas trata de averiguar lo que ellas son en tanto que son. En tercer lugar, de esas cosas, en tanto que son, trata de buscar sus razones o causas últimas.

Santo Tomás comenta la *Metafísica* de Aristóteles: "Se llama ciencia divina o teología en cuanto trata de las sustancias separadas", con lo que parecería que Santo Tomás no hace sino repetir lo que había dicho Aristóteles acerca del θεός. Pero aquí es donde comienza la grave inflexión del pensamiento; porque esa substancia separara en que piensa Santo Tomás no es el θεός de Aristóteles, sino el Dios, personal e infinitivo, que ciertamente está "separado" del mundo, y es a Él a quien Santo Tomás refiere la definición aristotélica de "teología" como logos de ese Dios.

Ahora bien, esa "teología" es una ciencia que se refiere a Dios en tanto que objeto de actos religiosos; la teología en la que Santo Tomás va a inscribir su idea de Dios –las substancias separadas de Aristóteles– es una visión teologal y religiosa del mundo. A nadie se le ocurriría rezarle al primer motor inmóvil; en cambio, la plegaria (εὐχή – euché) va directamente dirigida a ese Dios, substancia relativamente separada que para Santo Tomás constituye el Dios del Cristianismo. La diferencia es considerable.

Para Aristóteles, lo que llamamos "metafísica" era pura y simplemente "filosofía primera", la investigación de la naturaleza es una filosofía segunda. El que editó los trabajos de Aristóteles se encontró ante unos escritos que venían después de la *Física* y que, al no tener título, los llamó: *Lo que viene después de la Física* (μετὰ τὰ φυσικά – metà ta physiká). Santo Tomás ni toma en consideración esta circunstancia y nos dice de modo directo que los caracteres del ente en cuanto tal son "transfísicos", donde "trans" no significa que vienen *después* de la Física, sino que es una u otra forma están "allende" la Física y la transcienden.

La traducción de μετὰ (metá) por *trans* va a ser decisiva en la historia de la metafísica occidental. Mientras que la metafísica en manos de Aristóteles fue una "filosofía

primera" (πρώτη φιλοσοφία – próte philosophía), en Santo Tomás la filosofía primera se llama "metafísica" porque estudia algo que ciertamente pertenece a todas las cosas, pero en una o en otra forma está "trans" ella, allende algo de ellas. Lo transcendental es lo que define lo metafísico.

Mientras el ente, el ente, el ὅν ᾗ ὅν (ente como tal) es para Aristóteles un carácter que tienen todas las cosas por el hecho de ser, por formar esa unidad compacta que llamamos el mundo o el cosmos, en Santo Tomás aparece una cosa distinta: esos caracteres "entitativos" aparecen dentro de una índole muy especial como es la de lo máximamente común, las características comunes y universales que tienen todas las cosas. Aquí el *kathólu* (καθόλου) de Aristóteles cobra el sentido muy concreto de una universalidad: lo que compete a todo por el mero hecho de ser y, así, se ha convertido en *magis communis*. […]

La interpretación del μετὰ (metá) como *trans* y el haber convertido la "meta-física" en una "trans-física" conforma la depuración conceptual que Santo Tomás lleva a cabo en torno a la idea de "filosofía primera" de Aristóteles. Pero más grave son las depuraciones a que Santo Tomás va a someter el objeto mismo de esta metafísica.

El objeto de la metafísica podemos considerarlo en dos planos: en el orden del conocimiento y en el orden de la realidad. Santo Tomás no duda en plantarse de modo directo y sin hacerse cuestión de ello la concepción conceptiva del entendimiento humano: Entender es formar conceptos, inteligir es formar conceptos de las cosas.

Es esta una idea completamente ajena al mundo griego, entre otras razones porque los griegos jamás tuvieron ni el vocablo ni la noción de "concepto". Este es de origen latino y probablemente se remonta a Cicerón, el cual quizá se inspiró en los estoicos; pero, en todo caso, hasta Aristóteles no existía.

Se trata, pues, de un orden conceptivo. Frente a Platón, Santo Tomás nos dirá (repitiendo aparentemente a Aristóteles) que todo orden conceptivo es producto de una abstracción.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 1994, p. 76 ss.]

Emanatio vs. *Creatio ex nihilo*

Emanatio y *creatio ex nihilo* representan dos visiones metafísicas fundamentalmente diferentes de cómo se origina el universo: una como un flujo necesario de una fuente divina, la otra como un acto libre de la voluntad divina que crea de la nada. Fuertemente asociado con el neoplatonismo: cascada desde el Uno (o el Bien), pasando por el Nous (Mente Divina), hasta el Alma, y finalmente hasta el mundo material, especialmente Plotino. El universo se despliega en una cascada jerárquica desde el Uno (o el Bien), pasando por el Nous (Mente Divina), hasta el Alma, y finalmente hasta el mundo material.

«Para el gnosticismo la creación es προβολή (probolé), una emisión de Dios, como la luz es una prolongación o emisión del sol. El Cosmos sale de Dios por una interna necesidad que le fuerza a expandirse, en gran parte por una instancia externa, porque como el mal no puede venir de Dios, el gnosticismo revuelve el problema admitiendo un segundo anti-Dios, representado en definitiva por la materia. Entre ambos polos, un demiurgo modela con la materia el mundo.

Cada uno de los estratos del Cosmos, es entonces una etapa de esta expansión divina. De la mezcla de la creación divina (buena) y de la creación material (mala) surge el Cosmos actual. Todo el proceso de la creación y de sus cambios cíclicos están fatalmente determinados por esta mezcla suprema. En este triple carácter; necesario, dualista y fatalista de la creación, se expresa el Cosmos emanado de Dios como una emisión suya. En el fondo es el naufragio de la idea de creación. En especial, el espíritu es una emisión de Dios.

El hombre, una mezcla de bien y de mal, de espíritu y de materia. (Dejo de lado la creación de los malos espíritus en el gnosticismo). El pecado es entonces la propia naturaleza humana, y consiste en el encarcelamiento del espíritu de la materia.

El Enviado es una nueva emisión de Dios. Y la redención, la liberación del espíritu frente a la materia, que va ayudada, en el alma de cada elegido, por una nueva emisión individual del espíritu de Dios: el νοῦς (noûs), la *mens*, recibe una revelación interior, que da un conocimiento supremo de la triste condición humana y de la participación cósmica que los elegidos tienen en este proceso de liberación: es la gnosis (γνῶσις).

De aquí recibió su nombre este abigarrado conjunto de tendencias dispares que se agrupan bajo el nombre de gnosticismo. Se despliega en Europa, en Egipto, en Asia Menor y en Mesopotamia. En Palestina no es ajena al Mandeísmo; y el grupo gnóstico de Edessa en Siria, (cuna, tal vez, de todo el gnosticismo) contiene con Bardessanes el germen de donde procederá en medio de todas sus diferencias la predicación de Mani.

El maniqueísmo extendido primeramente en Asia, hasta los más remotos confines del Turquestán, se extiende hasta el sur de Egipto e inunda el mundo helenístico, donde da nueva vida a los elementos iranios, que recoge en su seno, y algunos de los cuales habían ya entrado anteriormente en él.

El gnosticismo ha tomado la idea de la luz en su sentido casi físico. Es cierto que la luz nunca fue para un griego un cuerpo como los demás, pero siempre poseyó cierto carácter físico. Dejando de lado su dimensión metafísica e insistiendo más bien en la física, la idea de emisión adquiere su pleno desarrollo y entonces la metafísica degenera en una "ontogenia" enormemente próxima a una "fotogenia".

Por esto el género literario y lógico del gnosticismo fue el mito. Gracias a ello pudo alojar en su seno algunos de los mitos clásicos de Grecia, como el mito órfico, y los mitos iranios, especialmente el zurvanismo; acoge también las especulaciones astrológicas y mágicas. He aquí el gnosticismo, como teoría "expansiva" de la emanación creadora.

Pero la emanación puede entenderse no como una prolongación o emisión de Dios, sino como una producción transcendente desde la nada: es el cristianismo. Solo entonces merece hablarse estrictamente de creación. Luz y Eón no son tanto, en este caso, realidades físicas, sino relucencias creadas del ser de Dios; envuelven dimensiones metafísicas. Su expresión ya no será un mito sino un *logos*: es el orto de la *teología*.

Esta transcendencia de Dios creador, se afirma en la unicidad divina frente al dualismo gnóstico; el mal procede tan solo de una libre decisión humana. Frente al

carácter necesario y necesitante de la creación, el cristianismo interpreta el hacer divino como una operación *libre.*

Frente al fatalismo, la creación es para el cristianismo inteligente y providente. Buena, libre e inteligente: he aquí el carácter metafísico de la realidad creada. Con ello la teoría del mundo se convierte en la teoría del ser divino, inteligente y libro como raíz del universo. El Logos de San Juan aloja entonces al logos griego: es la absorción de la filosofía en la teología; en el gnosticismo tuvimos la absorción de la mitología en la teología.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 85-87]

El horizonte de la nihilidad

«Toda nuestra lectura de Aristóteles está diezmada por la interpretación escolástica. El término "ser" en Aristóteles significa que algo es, que es actual aquí y ahora, y no el concepto lógico y abstracto en que todas las cosas convienen.» [X. Zubiri]

«El mundo griego ha visto siempre la idea del ser, la idea de la diafanidad, desde el horizonte de la movilidad. Y esto todavía es más claro en Aristóteles.

Aristóteles no se contante con decir que el ente es algo κείμενον [keímenon], que está ahí, sino que es un ὑπο-κείμενον [hypo-keímenon], que subyace; no solamente yace, sino que subyace; es precisamente sustancia como *substratum* permanente.

Aristóteles sabe –en este sentido es muy antiparmenidiano– que hay verdades generación y corrupción; pero ¿de qué? Hay verdadera generación y corrupción de cada hombre individual; pero cada hombre individual es la síntesis de una materia prima y de una forma sustancial de la especie humana. Y, efectivamente, aunque cada individuo muera, ni su materia prima ni la especie humana en cuanto tal muere: se va transmitiendo de unos a otros. Hay una permanencia que, en este sentido, está completamente substraída al movimiento.

El mundo griego ha visto esencialmente la idea del *ens*, la idea del ὅν, desde el horizonte de la movilidad. Si nos trasladamos al mundo medieval, nos encontramos con algo totalmente distinto.

Lo primero que piensa el medieval es por qué hay cosas en lugar de que no haya nada. Es curioso que esta pregunta – de la que todavía no hace mucho tiempo decía Heidegger que le parecía mentira que a la gente no le interesase – está inscrita dentro del horizonte de la nihilidad, que es el horizonte de la creación.

La idea de la nada no cruzó jamás por la mente de un griego. Para la mente griega, Dios, el θεός, no ha hecho el mundo, ni siquiera en Aristóteles; el mundo está naturalmente ahí. En cambio, para el medieval, el mundo empieza por haber llegado a tener realidad. Por consiguiente, todo el problema del ser se inscribe dentro del problema de la nada y de su nihilidad.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 34-35]

•

«El griego se siente extraño al mundo por la *variabilidad* de éste. El europeo de la Era cristiana, por su nulidad o, mejor, *nihilidad*. De aquí arranca la diferencia radical entre nuestro modo de filosofar y el modo de filosofar del hombre griego.

Para el griego, el mundo es *algo* que varía; para el hombre de nuestra Era es una *nada* que pretende ser. Para el griego era cuestión el ser de las cosas, precisamente por la dificultad de que, sin son, dejen de ser, se muevan.

Para el hombre post-helénico es cuestión el ser de las cosas justamente por lo contrario: por la dificultad de que lleguen a ser. Y la antítesis entre ambos modos de penetrar en el mundo y en la filosofía no es simplemente gradual o relativa; no es simplemente que al griego le sea cuestión el que las cosas dejen de ser y al cristiano que comiencen a ser; sino que, en este cambio de horizonte, *ser* va a significar algo, *toto coelo*, diferente de lo que significó para Grecia: para un griego, ser es *estar ahí*; para el europeo occidental, ser es, por lo pronto, *no ser una nada*.

Cuando el griego se pregunta qué es el mundo, parte del supuesto de que el mundo está ahí, y de que lo que se trata es justamente de averiguar *qué* es. Cuando el hombre de nuestra Era, en cambio, se pregunta qué es el mundo, en lo primero en que piensa es en que, efectivamente, *sea él lo que fuera, pudo no haber sido, ni ser lo que es ni como es*.

En cierto sentido, pues, el griego filosofa ya *desde el ser*, y el europeo occidental *desde la nada*. En lugar de la "totalidad que es", nos encontramos aquí con la "totalidad que no es".» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 30]

•

«Naturalmente, como Dios es una realidad absolutamente absoluta, no solamente es una cosa real, sino que es *la* realidad en el sentido más intrínseco y pleno del vocablo. Esto quiere decir que la transcendencia de su término, la alteridad que ha puesto, es la alteridad de lo real en tanto que real.

Esto es lo que formalmente constituye la creación. Es justamente la posición de la alteridad de lo real en tanto que real, sin alteración ninguna de la realidad que lo pone.

Ahora bien, esto es lo que se expresa vulgarmente diciendo que Dios hace las cosas "desde la nada". Término o expresión completamente equívoca, porque la nada por ser nada no es ni tan siquiera un "desde". Lo que se quiere expresar es que no hay un sujeto anterior, cosa que es bien sabida.

Con la creación desde la nada el horizonte del pensamiento ha cambiado completamente. Mientras hasta ahora el pensamiento se había movido en una realidad que primero es de una manera, luego de otra; que puede hacer cosas nuevas, pero las hace montadas sobre lo que eran anteriormente. Ahora, en cambio, aparece un horizonte completamente nuevo. Desde este punto de vista, lo primera que pensará el teólogo es que el mundo será efectivamente lo que sea, pero lo primero que hay que decir es que podía no haber sido.

Naturalmente, es una idea completamente ajena al mundo griego. Sin embargo, esta idea pudo absorber buena parte de lo que el mundo griego pensó, gracias a la idea de Logos expresada en el Nuevo Testamento, según la cual la creación está hecha por la palabra. Y en este Logos había precisamente la posibilidad de introducir, con mayor o menor fortuna, el pensamiento griego dentro del horizonte de la creación.

Con un grave riesgo, que a mi modo de ver ha constituido una de las grandes limitaciones de la metafísica occidental, que es interpretar a su vez la realidad como si fuera ser, entificar la realidad de las cosas y de Dios, a quien se llama el Ser subsistente (nota de Xavier Zubiri).

Al horizonte de la movilidad que constituye la razón griega se yuxtapone aquí (digo la palabra "yuxtapone" de una manera externa pero importante) el horizonte de la nihilidad, el horizonte de la creación y de la nihilidad.

Faena enormemente grave y llena de complicaciones, porque en el momento en que este horizonte de nihilidad ha sido establecido y yuxtapuesto al horizonte de la razón griega, que ve las cosas desde la movilidad, desde lo que son ahora y antes no eran, entonces parece que la nada es justamente el no-ser. Y que entonces las cosas son justamente entes. Y que entonces Dios, que las hace, es el Ser subsistente.

Ahora bien, me parece que las tres observaciones son absolutamente falsas. Es lo que he llamado la entificación de la realidad. La realidad es una realidad que antes no era, una realidad que está puesta por la realidad de Dios, que es la realidad absoluta y plenaria.

Todo esto es absolutamente verdad. Pero es un *nihilum* de realidad, no un *nihilum* de ser. Y el haber identificado el ser con la realidad (la entificación de la realidad) ha sido justamente la gran faena de la que ha nacido y en la que se ha movido por etapas sucesivas toda la metafísica occidental.

No se puede entificar la realidad ni por parte de la realidad que vemos, de la realidad finita, porque la realidad antes de ser es real (el ser es un acto ulterior de lo real (2), ni por parte de Dios, que está allende el ser. Dios no tiene ser, sino que está allende el ser.» [Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 154-156]

LA CREACIÓN Y LA ENTIFICACIÓN DE LA REALIDAD EN TOMÁS DE AQUINO

«Aristóteles atribuye al θεός (theós) una inteligencia y una voluntad; pero, bien entendido, una inteligencia y una voluntad que se bastan plenariamente a sí mismas. Precisamente por ello, carecen de un objeto distinto de ellas mismas; para Aristóteles, la realidad del mundo no es cognoscible para Dios; ni tan siquiera se planteó este problema, pues en ese caso dependería de la realidad que conoce.

La inteligencia y la voluntad que Aristóteles atribuye al θεός (theós) como raíz y razón suprema de su interna suficiencia es una inteligencia y una voluntad que no hacen sino pensar y quererse a sí mismas: intelección de la intelección (νόησις νοήσεως). En esta autosuficiencia hace consistir Aristóteles la felicidad volitiva (ἐυδαιμονία) perfecta de ese ente que es Dios.

Por consiguiente, no hay aquí nada que haga pensar de modo inmediato en lo que va a ser en la filosofía occidental la idea de un Dios infinito; esto es absolutamente ajeno al mundo griego.

El θεός de Aristóteles es algo perfectamente determinado por su interna, por su formal y plenaria suficiencia, en el sentido de que no necesita de otro para ser, ni siquiera tampoco para ejercitar sus operaciones.

Este ente que es la οὐσία divina está visto desde la movilidad. Tan es así que, cuando Aristóteles nos dice qué es esa substancia primera, dice que es inmóvil (ἀκίνετον), que es el primer motor inmóvil.

Ese Dios se piensa a sí mismo y se quiere a sí mismo; pero Aristóteles está muy lejos de imaginar que ese conocimiento de sí mismo y esa volición de sí mismo tenga alguna semejanza con lo que será en la filosofía occidental la reflexividad.

Aristóteles hace del intelecto divino "objeto" de su propia intelección y ahí concluye todo. No se plantea el problema del modo en que la intelección puede volver sobre sí misma, un pensamiento completamente ajeno a Aristóteles. Dios no se ocupa más que de sí mismo, de la misma manera que los hombres nos ocupamos de nosotros mismos y, en cierta medida, de los demás.

Esto determina su *relación con el mundo*. Desde el punto de vista de Dios, esta relación es nula: el θεός de Aristóteles no tiene ninguna relación con el mundo. No sólo en sí mismo es inmóvil (ἀκίνετον), sino que es pura y simplemente algo que pone en movimiento el mundo (πρῶτον κινοῦν); bien entendido que, en primer lugar, ese Dios no ha hecho el mundo, puesto que este es algo que está ahí absolutamente; en segundo lugar, no sólo no ha hecho el mundo como causa eficiente; sino que tampoco lo pone en movimiento como causa eficiente.

Los movimientos cósmicos emergen de la índole propia de las substancias que componen el mundo, de sus οὐσίαι, y en manera alguna penden de una acción divina. Lo único que hace este motor inmóvil para poner el mundo en movimiento es suscitarlo. [...] Si Dios pone el mundo en movimiento es como el objeto del amor que pone en movimiento al amante y suscita el deseo, sin que al objeto amado le pase por ello absolutamente nada.

Pues bien, frente a Dios de los griegos, la metafísica occidental inscribe sus pensamientos en un horizonte completamente distinto. Será fácil repetir la palabra "teología" y traducir θεός (theós) por *Deus*. Pero lo que hay detrás de esas palabras y esos conceptos es algo abismáticamente distinto y ajeno a lo que fue el pensamiento de los griegos.

Ante todo, Dios, considerado en sí mismo, –*anteriormente a toda metafísica*– es concebido por toda la teología occidental como una realidad existente en sí misma ciertamente, pero que está dotada de carácter personal, idea esta completamente ajena al mundo griego.

No solo es personal, sino que la suficiencia de esa persona no estriba en que se conoce a sí misma, sino, exactamente al revés, se conoce a sí misma por la intrínseca infinitud en que ese ente divino consiste. Por ello, mientras que para Aristóteles Dios es algo susceptible de admitir "réplicas", el politeísmo está totalmente excluido del pensamiento occidental. [...]

Pero también la relación de Dios con el mundo es totalmente distinta en la metafísica occidental de la que pudo imaginar el mundo griego. Precisamente como dato de fe, ésta, la metafísica occidental, ha creído siempre que Dios ha creado el mundo de la nada.

Es cierto que los conceptos, el de creación y el de nada, son un poco flotantes en muchos puntos. De suyo, el verbo אדכ (*bârâ*), que aparece en la primera línea del

Génesis –"En el principio creó Dios el cielo y la tierra"– no significa etimológicamente "crear", sino "hacer"; la prueba está en que los Setenta a veces tradujeron eso por "hizo" (ἐποίεσεν).

Sin embargo, lo cierto es que el uso semántico de ese vocablo en todo el Antiguo Testamente tiene el significado de una acción creadora y, por eso, está bien traducido cuando se dice: "En el principio *creó* Dios el cielo y la tierra". [...]

Ahora bien, la afirmación de que la creación es una "creación de la nada" aparece por vez primera en el *Libro de los Macabeos*, que dice: "de las cosas que no son" (οὐκ ἐξ ὄντων) Dios ha creado. Lo importante no es sólo que esta frase esté en el *Libro de los Macabeos*, sino que está puesta en boca de una mujer del pueblo, lo que quiere decir más o menos que era una creencia corriente entre todos los israelitas de aquel tiempo.

Crear el mundo de la nada significa, en primer lugar, que se produce algo que antes no era: *ex nihilo sui*; de lo contrario, no habría producción y eso es algo que nos pasa a todos los que en la tierra hacemos algo; se hace algo en la medida en que antes no estaba hecho y, por consiguiente, aparece algo que es *ex nihilo sui*.

Pero lo propio de la creación es ser *ex nihilo sui et subjecti*. [...] Y por eso he pensado alguna vez que la fórmula que mejor traduce la idea de creación sería decir que es, por parte de Dios, la posición de la alteridad sin alteración: pone al otro, pero sin alteración ni por parte de sí ni respecto a un sujeto que la recibiera. [...] Con lo cual la relación de Dios con el mundo es completamente distinta a la que pensó la metafísica griega.

Dios, precisamente como Creador *ex nihilo*, es la primera causa eficiente de toda la realidad del mundo. Pero es, al propio tiempo, la última causa final. En su doble aspecto de causalidad eficiente y final, la acción creadora es un dato de fe que, como tal, nada tiene que ver con lo que constituyó la metafísica griega. [...]

Para un griego, ser sería en definitiva "ser de veras", es decir, "ser siempre", ser más o menos incorruptible en una o en otra medida, por lo menos durante un cierto transcurso de tiempo, aunque sea segmentario y fragmentario.

Para los griegos, el mundo comienza por ser algo, cuyas vicisitudes e interna estructura el hombre trata de estudiar. Ahora, en cambio, lo primero que se piensa de las cosas –y con razón– es que efectivamente pudieran no haber sido, es decir, pueden no haber sido sino nada. Aparece entonces, junto al horizonte de la movilidad del mundo griego, el horizonte de la nihilidad.

Lo primero que piensa la metafísica occidental es que el mundo, sea lo que fuere, pudo no haber sido o pudo haber sido distinto a como es. De ahí que el ser no significa *ser-siempre*, como pensaban los griegos, sino *ser no-nada*, es decir, ser creado. Este momento de "no-nada" va a constituir, por suerte o por desgracia, el horizonte en que va a inscribirse la metafísica occidental desde los comienzos del Cristianismo.

De ahí que el hombre no es, como para un griego, un ente que con su λόγος va a decir lo que las cosas son, sino que primaria y radicalmente es un viador entre la casi-nada, que es el hombre, y Dios, que es la realidad plenaria. [...]

Dentro de este horizonte teológico es donde se van a recibir las ideas griegas, y el *organon* de conceptos que ellas nos legan va a servir para entender y hacer inteligible no sólo a Dios, sino también la cosas, dentro del horizonte de la nihilidad.

Santo Tomás recibe las ideas de la metafísica de Aristóteles y hace con ellas un poco lo que Aristóteles con sus antecesores. Ante todo, depura y perfila los conceptos recibidos de Aristóteles con pulcritud y finura extremos. La metafísica de Santo Tomás no está ahí, sino que *empieza ahí*, cuando con ese *organon* de conceptos va a interpretar lo que es el ente dentro del horizonte de la nihilidad. […]

Santo Tomás, comentando la *Metafísica* de Aristóteles: "Se llama ciencia divina o teología en cuanto trata de las substancias separadas", con lo que parecería que Santo Tomás no hace sino repetir lo que había dicho Aristóteles acerca del *Theós* (θεός). Pero aquí es donde comienza la grave inflexión del pensamiento; porque esa substancia separada en que piensa Santo Tomás no es el *Theós* de Aristóteles, sino el Dios personal e infinito, que ciertamente está "separado" del mundo, y es a Él a quien Santo Tomás refiere la definición aristotélica de "teología" como *logos* de ese Dios.

Ahora bien, esa "teología" es una ciencia que se refiere a Dios en tanto que objeto de actos religiosos; la teología en la que Santo Tomás va a inscribir su idea de Dios –las substancias separadas de Aristóteles– es una visión teologal y religiosa del mundo. A nadie se le ocurriría rezarle al primer motor inmóvil.

"Se llama metafísica en cuanto esta ciencia considera el ente y todo lo que de él se sigue". Aquí parece que Santo Tomás se limita a repetir la fórmula aristotélica; pero también aquí existen graves inflexiones, donde ὄν (ón) en rigor no está bien traducido por "ente". Aristóteles no está pensando en el ente, sino en eso que expresamos cuando el *logos* dice de algo "que es", y eso es lo que se dice en cuatro sentidos. Santo Tomás sigue explicando el segundo concepto de la metafísica: "Esta trans-física se encuentra, por vía de resolución y análisis conceptual, como lo más común es conocido después de lo menos común". Para Aristóteles, lo que nosotros llamamos "metafísica" era pura y simplemente "filosofía primera". […]

Desde el punto de vista cognoscitivo, el ente es para Santo Tomás la máxima abstracción, lo más abstracto que pueda darse. La idea de ente representa la máxima abstracción. Pero esa es una hipótesis que había que haber discutido: ¿es cierto que lo primer que hace la inteligencia es formar conceptos? […] El concepto de ente será primario si la función primaria del intelecto es forjar conceptos, pero ¿si no fuera así? […]

Santo Tomás ha ido depurando lenta y paulatinamente las ideas de Aristóteles. […] Santo Tomás aparentemente no hace otra cosa que repetir unas ideas de Aristóteles, pero con una grave inflexión; nos dice que "ente es todo aquello cuyo acto es ser". Esta es una idea completamente extraña a Aristóteles. Santo Tomás considera las cosas en cuanto que "entes": es lo que he llamado desde hace muchos años *la entificación de la realidad*, que subsume y articula la realidad dentro del concepto de ente. La entificación de la realidad consiste en creer que lo primario y lo radical de las cosas consiste en ser "entes", lo que suponer que lo primario y radical de las cosas es "ser". […]

Santo Tomás somete a Aristóteles a una operación depuradora: la metafísica de Santo Tomás consiste en ver cómo el ente, concebido a su entender de manera bastante rigurosa por Aristóteles, es referido a Dios. […] En el horizonte de la creaturidad las cosas aparecen como criaturas y, por tanto, no solo tenemos una visión de las cosas, sino también del propio Dios. Al tomar a una al Creador y a su creación se tiene lo que podríamos llamar una "visión creacional" y es en este horizonte de la creacionalidad donde va a inscribir Santo Tomás su metafísica.

Santo Tomás inscribe las nociones de Aristóteles dentro de un horizonte nuevo: inscribe su idea del ente dentro del horizonte de la creacionalidad. En este horizonte, Santo Tomás ve: de un lado, las cosas en el horizonte de la nihilidad y, de otro lado, a Dios creador dentro de ese horizonte. […] Como lo más radical de las cosas es el ser ente, lo que primaria y formalmente está causado por Dios es precisamente la entidad. […] Ya Proclo decía que "la primera de las cosas creadas es el ser". Santo Tomás no admitiría esto nunca, pero sí admite que el aspecto entitativo de las cosas es el término primario –formal y radical– de la Creación en cuanto tal. […] Dios aparece como entificador de la realidad: es la *transcendencia entificante*.

¿Qué es en sí misma esa causa primera? Caben dos vías distintas para contestar a esta pregunta. La primera arranca de los tiempos de Mario Victorino: porque Dios es transcendente en el sentido de entificante, está más allá del ente; Él en sí mismo, no es ente. Dios no es "ente" (ὅν – ón), sino "ante-ente" (πρό-ὅν), no es ser, sino pre-ser. Poco después de Santo Tomás, el Maestro Eckhart, el gran maestro de la mística especulativa, dirá literalmente: "El ser no se encuentra formalmente en Dios; nada de lo que hay en Dios tiene razón de ente. […]

Hay otra vía completamente distinta, que es la que emprende Santo Tomás: consiste en decir que Dios, como causa del orden transcendental, está allende este orden transcendental, está como aquello que primaria y radicalmente produce la entidad de las cosas. De una manera eminente es también ser y el mismo ser subsistente: *Ipsum esse subsistens*. Dios es el "hiper-ser" por excelencia. La entidad de Dios en tanto que subsistente hace que sea ente por sí mismo (*a se*), mientras que las demás cosas son entes por otro (*ab alio*), es decir, por Dios (*a Deo*). […]

Dios es el hiper-ente. Santo Tomás ha llevado a cabo esta gigantesca operación de la entificación de la propia realidad divina. El ente queda visto en el horizonte de la creacionalidad, un horizonte completamente ajeno y distinto al mundo griego.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 72-112]

LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES

Los universales son conceptos generales que se aplican a múltiples individuos. Por ejemplo, el término "caballo" se refiere a todos los caballos particulares. El problema filosófico es: ¿existe el concepto "caballo" como una entidad real, o solo como una idea en nuestra mente? Los universales son los géneros y las especies y se oponen a los individuos. La cuestión es saber qué tipo de de realidad corresponde a los universales.

La cuestión de los universales llena toda la Edad Media; se ha llegado a decir que toda la historia de la Escolástica es la de la disputa en torno a los universales. Lo cierto es que fue una de las cuestiones filosóficas más debatidas, centrada en si los

conceptos generales (como "humanidad" o "justicia") existen realmente o son meras construcciones mentales. Durante la Edad Media, este debate se convirtió en un eje central de la filosofía, especialmente en el contexto de la lógica, la metafísica y la epistemología.

El debate se remonta a las preguntas formuladas por Porfirio en su *Isagoge*, texto básico en las escuelas medievales, sobre si los universales existen en la realidad (*extra mentem*), como entidades independientes, o solo en el pensamiento (*in mente*). Porfirio planteó la cuestión sin resolverla, dejando el debate abierto para los escolásticos posteriores. La recepción de la filosofía griega –particularmente a través de la traducción de textos aristotélicos y neoplatónicos conservados y comentados en el mundo islámico– reactivó la polémica en la cultura latina, especialmente durante los siglos XI al XIV. Boecio tradujo y comentó la obra de Porfirio, lo que ayudó a difundir el problema en el pensamiento cristiano medieval.

La Edad Media parte de una posición extrema, el *realismo* de los universales, y termine otra solución extrema: el *nominalismo*.

El problema se articuló en torno a varias posturas:

- Realismo extremo o exagerado: Inspirado por Platón, sostiene que los universales son *res*, son anteriores a las cosas individuales: *universale ante rem*, y existen realmente fuera de la mente, como entidades sustanciales, arquetipos o Ideas, ya sea en un mundo aparte o en la mente de Dios. El realismo está en pleno vigor hasta el siglo XII. La distinción entre los individuos sería puramente accidental. Esta interpretación salvaba el problema del pecado original: si en esencia no hay más que un solo hombre, el pecado de Adán afecta a la esencia humana, por tanto, a todos los hombres posteriores.
- Realismo moderado (aristotélico-tomista): Mantiene que los universales existen, pero solo *in re*, es decir, en las cosas individuales como su esencia, y en la mente como conceptos abstractos mediante los cuales entendemos la multiplicidad. El individuo es la sustancia primera, pero es individuo *de una especie* y se obtiene de ella por el principio de individuación: el individuo es *materia signata quantitate.* Una cierta cantidad de materia es lo que individualiza a la forma universal que la informa. Los ángeles no tienen materia, así que no son individuos, sino especies: cada especie se agota en cada ángel.
- Nominalismo: Postula que los universales no existen en la realidad sino solo como conceptos en la mente, aunque estos conceptos tienen fundamento en la similitud real de las cosas particulares. Lo que existen son los individuos; no hay nada en la naturaleza que sea universal; este no existe más que en la mente, como algo posterior a las cosas (*universale post rem*), los universales son conceptos que la mente crea después de la experiencia con objetos particulares. Los universales son palabra (*flatus vocis*), términos que usamos para designar conjuntos de objetos con características similares, sin que medie una esencia común real. Los universales son términos, y los términos son simplemente *signos* de las cosas; no son convenciones, sino *signos naturales*.
- El nominalismo, aplicado a la Trinidad, conduce al triteísmo: si hay tres personas, hay tres dioses.

Roscelino de Compiègne es señalado como uno de los primeros nominalistas radicales. Pedro Abelardo propuso una postura intermedia (conceptualismo). Anselmo de Canterbury, influido por el neoplatonismo, defendió el realismo. Tomás de Aquino sistematizó el realismo moderado de raíz aristotélica en obras como *De ente et essentia*. El nominalismo resurgió con fuerza en el siglo XIV con Guillermo de Occam.

El problema de los universales se vinculó también a cuestiones clave de la teología medieval, como la transmisión del pecado original ('humanidad' como realidad compartida), y a problemas sobre el conocimiento (gnoseología) y el lenguaje.

El problema de los universales estructuró buena parte del debate filosófico medieval y se reflejó en distintas escuelas, influyendo tanto en la cuestión del ser como en la teoría del conocimiento y la comprensión del lenguaje.

Según Buenaventura, lo universal es una concreción de la esencia específica, es, por tanto, un *universale in re*. "Con ello tenemos la síntesis escolástica de platonismo y aristotelismo, la idea y el mundo de lo concreto. De esta manera, la metafísica de los escolásticos estará siempre bajo el signo platónico, habrá de platonizar; pues ni santo Tomás será extraño a esta concepción de las ideas" (J. Hirschberger).

Xavier Zubiri sobre el problema de los universales

Para Zubiri, la realidad es el fundamento primero: lo que da "de suyo" (en sí mismo) la cosa, antes de toda conceptualización o categorización del entendimiento. A diferencia de los medievales, Zubiri no concibe la universalidad como una estructura lógica derivada, sino como un aspecto fundado en la aprehensión intelectiva de la realidad. La cuestión de los universales está profundamente ligada a su filosofía de la realidad, en la que la esencia no es algo puramente lógico o conceptual, sino un momento constitutivo de la sustantividad real de las cosas. Zubiri rechaza la separación entre la realidad sensible y lo universal al considerar que la esencia es un momento físico (real) y no meramente lógico, por lo cual critica la reducción del problema de los universales, clásico en la Edad Media, a mera disputa conceptual.

Zubiri se distancia del intelectualismo tradicional según el cual el entendimiento abstrae de lo sensible la universalidad que organiza conceptualmente la experiencia. Desde su noción de "aprehensión sentiente", la inteligencia no produce la universalidad, sino que la encuentra en la misma "realidad de verdad" a la que accede. Así, rompe con la tendencia a "sustantivar" los conceptos universales como entidades metafísicas independientes (realismo fuerte) o como meros nombres vacíos (nominalismo). Los universales no existen independientemente, pero tampoco son solo productos mentales; son momentos reales y estructurantes de lo existente, aprehendidos en la experiencia, que permiten posteriormente la conceptualización y categorización.

«¿Es verdad que toda idea surge por abstracción? Esto puede ser verdad tratándose de ideas elementales. En efecto, si yo quiero tener una idea del hombre, evidentemente, veo muchos hombres y hago una abstracción. Pero ¿es que las ideas más fecundas, por ejemplo, en la ciencia, proceden de abstracciones? ¿No es que el hombre más bien construye las ideas y lo hace por construcción? No es claro eso de la abstracción. Tanto más cuanto que si las abstracciones lo fueran nada más que

por dejar de lado ciertos momentos de la realidad, ¿qué criterio habría para distinguir las ficciones de las ideas en el rigor de los términos?

Lo abstracto, ciertamente, es un momento de la cosa, pero no toda idea es un momento de la cosa. Y entonces queda flotando siempre la misma pregunta: ¿y qué son las ideas? No las abstractas, sino incluso las constructas. No basta con la abstracción y su expolio. Y eso por una consideración que afecta intrínsecamente a la abstracción en cuanto tal. Porque la abstracción, para poder abstraer, necesita ejecutar un acto previo: que es, en cierto modo, crear el ámbito dentro del cual la cosa va a quedar en franquicia para ser término de una abstracción. Ahora, esto no es un acto de abstracción en sí mismo.

La teoría de la abstracción elude, a mi modo de ver, el problema esencial de lo que son las ideas. Porque, bien sea que las ideas surjan por abstracción, bien sea que se logran por construcción, lo que sí es cierto es que la idea en cuanto tal, primero, no es una realidad que repose sobre sí misma, sino que necesita por lo menos un acto de la mente. Ahora bien, este acto de la mente opera sobre lo real y por tanto su término objetivo, que es la idea, si no reposa sobre sí mismo, quiere decirse que, en una u otra forma, reposa sobre lo real.

En definitiva, Aristóteles no nos dice lo que es lo ideado en tanto que ideado; simplemente establece una fecunda y decisiva polémica contra Platón, e introduce un concepto tan esencial como es la abstracción. Pero, a mi modo de ver, no ha resuelto –de manera por lo menos expresa y adecuada– lo que es lo ideado en tanto que ideado.» [Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal.* Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 48-50]

Las ideas platónicas y la teoría aristotélica de la abstracción

«El *choristón* platónico [χωριστόν 'separado'] se convierte en *aphaíresis* [del griego αφαίρεσις: proceso de construcción de conceptos por abstracción]; la separación deviene en abstracción de la forma de la cosa. Eso hace que las ideas, para Aristóteles, no estén separadas, como en Platón, sino que "el sitio de las ideas no es más que la mente, el *noûs*, la inteligencia, la cual separa las ideas de las cosas por una mera abstracción.

La forma que la inteligencia abstrae no es individual sino específica, constituyendo la esencia de la cosa. Este es el modo como la escolástica interpretó la "abstracción" o *aphaíresis* aristotélica. […]

La abstracción es expolio en tanto va quitando de las cosas que percibimos lo no generalizable, hasta quedarse con lo que se da en todas las mesas, en todas las sillas, etc., es decir, lo universal, lo esencial. Esto es la idea o el concepto de la mesa o de la silla. Tomada la abstracción en este sentido, dice Zubiri, no hay duda de que es una función de la mente humana. […]

"No es claro esto de la abstracción. Tanto más cuanto que si las abstracciones lo fueran nada más que por dejar de lado ciertos momentos de la realidad, ¿qué criterios habría para distinguir las ficciones de las ideas en el rigor de los términos?

Lo abstracto, ciertamente, es un momento de la cosa, pero no toda idea es un momento de la cosa. Y entonces queda flotando siempre la misma pregunta: ¿y qué son las ideas? No las abstractas, sino incluso las constructas (HRI 48)."

La crítica de Zubiri es doble. La primera y más radical es que la función formal de la inteligencia no es tener ideas sino aprehender las cosas como realidades. Y la segunda es que las ideas tampoco se identifican con el término de la abstracción, porque hay ideas que no están abstraídas.

Las ideas son el resultado de un proceso de construcción, no de abstracción. La abstracción no puede ser la razón formal de la inteligencia, ni por tanto su función puede ser engendrar ideas. Y ello por la sencilla razón de que la abstracción necesita algo previo, que para Zubiri es la actualización de las cosas como reales, es decir, la intelección.

"Porque la abstracción, para poder abstraer, necesita ejecutar un acto previo: que es, en cierto modo, crear el espacio dentro del cual la cosa va a quedad en franquía para ser término de la abstracción. Ahora, esto no es un acto de abstracción en sí mismo (HRI 49)."

La abstracción es ulterior a la intelección, y consiste en construcción. La abstracción es solo una forma de construcción.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 327 y 331]

***KONKRET ALLGEMEINES – ABSTRAKT ALLGEMEINES* (HEGEL Y MARX)**

Das Konkret-Allgemeine y *das Abstrakt-Allgemeine* son conceptos filosóficos de la filosofía de Hegel y Marx que distinguen dos formas de generalidad: una basada en la experiencia concreta y otra en la abstracción teórica.

Das Konkret-Allgemeine incluye lo general, pero conserva el "reino de lo particular" dentro de esa generalidad. Esto significa que lo general se presenta como portador y representante de lo particular, manteniendo las diferencias y cualidades específicas. En otras palabras, es una generalidad concreta que integra y refleja la diversidad y riqueza de lo particular.

En el análisis marxista, *das Abstrakt-Allgemeine* se asocia con una forma de trabajo o valor que abstrae las diferencias y lo particular para establecer un valor común, mientras que "das Konkret-Allgemeine" se refiere a una generalidad que mantiene la especificidad de cada aporte o producto particular dentro de un marco general.

Das Abstrakt-Allgemeine (lo general abstracto) se refiere a una generalización obtenida por abstracción, es decir, al extraer características comunes de varios casos particulares y omitir lo específico. Lo general queda desvinculado de lo concreto: "el ser humano" no se refiere a ninguna persona en particular; el concepto de "triángulo" es una figura con tres lados, sin importar su tamaño, color o posición.

Das Konkret-Allgemeine (lo general concreto) es una unidad concreta que encarna lo general, es decir, un caso particular que representa una totalidad o totalidad en desarrollo. Tiene una estructura interna rica y diferenciada, y no es simplemente una suma de partes. En la filosofía de Hegel, por ejemplo, el Estado puede verse como un *Konkret-Allgemeines*: no es solo una abstracción de ciudadanos, sino una totalidad orgánica con leyes, instituciones, historia, etc. Una constitución nacional concreta expresa principios universales de justicia.

«Reserva frente a toda teoría que restringe la "generalidad" al concepto de una lógica ahistórica y libre de conflictos: Desde el punto de vista lógico, no existe la generalidad en sí, sino únicamente formas específicas de generalización; y esto significa, desde el punto de vista político, que los principios que reclaman validez general no coexisten de manera indiferente o armoniosa como en el modelo platónico de las ideas más allá de la realidad, sino que personas concretas, sujetos empíricos, remiten a principios en medio de conflictos y luchan por su generalización en nombre de una organización razonable de la vida y el trabajo.

Lo concretamente general es, para la lógica tradicional europea, ese oxímoron (un hierro de madera) que designa una contradicción que no puede resolverse y que se agudiza allí donde se intenta superar mediante sistemas de representación que operan con cálculos de sacrificio.

La dificultad fundamental de todas las doctrinas tradicionales del concepto radica en que la extensión y el contenido de todo concepto se oponen de manera irreconciliable: a medida que aumenta la extensión, el contenido se empobrece cada vez más, y, con el aumento de la riqueza de determinaciones de contenido, la extensión se reduce finalmente al punto que solo puede denominarse "general" en la medida en que participa de la generalidad afirmada conceptualmente.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, p. 121-122]

«¿Cómo se llegó a ese abstracto general, del que hablan –a pesar de todas las utopías– el concepto hegeliano de espíritu, el concepto de sensibilidad de Feuerbach y el concepto de trabajo general de Marx, determinado inicialmente como "actividad práctica"?

Para poder responder a esta pregunta, debemos retroceder un poco más en la historia de lo que Marx hace en "El Capital" cuando recurre a Aristóteles en el análisis de la "forma equivalente" de la mercancía. Debemos ir un momento a la mitología para poder comprender desde ella, como un contrafuerte, lo que significaba en la antigüedad griega la formación de conceptos filosóficos y la generalidad que ellos reclamaban.

Siempre que las mitologías de los pueblos hablan de modos de producción destacables en ciertos tiempos, se presentan, por un lado, como téchnai (τέχναι), técnicas específicas, y, por otro lado, se universalizan: se generalizan de una manera que alcanza la universalidad. No hay mitología que no sea también una mitología del trabajo, ni mitologema que no sea también un mitologema del trabajo.

Por ejemplo, el trenzar y el tejer, para los cuales en la mitología griega Atenea figura como 'protagonista', como 'tejedora' y 'entrelazadora' principal: es una técnica específica, que, por otro lado, muy pronto se generaliza de una manera inquietante con la que todavía lidiamos hoy en día.

Las Moiras, las Nornas y las Parcas tejen el hilo que es el hilo de la vida y lo cortan de nuevo; la vida en general aparece como un 'tejido' o 'entrelazado'. Y cuando estas metáforas pasan a las representaciones de la vida, convirtiéndose en 'texto' o 'textura', y quien se ocupa de ellas, como un especialista en literatura, percibe lo

inquietante y fatídico que contienen y, para no ser acosado por ellas, se esfuerza en desentrañarlas analíticamente.

Constatemos que el tejer y trenzar fueron algún tiempo una habilidad fundamentalmente importante para la reproducción de la sociedad y, evidentemente, un dominio de las mujeres, quienes luego fueron elevadas representativamente al rango de diosas: diosas que, por un lado, como diosas de la civilización, siguen estando al frente de su técnica específica, y, por otro lado, en el curso de una reinterpretación patriarcal de esta técnica en una metáfora del destino, son estilizadas como poderes del destino.

La generalización del tejido y el trenzado como 'entramado' y 'tejido' como metáforas del destino se aplica a todo: la abstracción de la metaforización del destino afirma una generalidad que ya no tiene nada que ver con la técnica específica y sus concreciones. Podemos decir a partir de las metáforas en las que se ha registrado el resultado del proceso de generalización: lo abstracto general es el destino, representado mediante la universalización de una técnica específica.

La técnica de hacer mantequilla se generalizó mitológicamente como el proceso de creación del mundo y sirvió como modelo para la construcción de templos en el centro de las ciudades.

Mi único interés es hacerles plausible que diversas *technai* o técnicas específicas, como la herrería, la elaboración de mantequilla, el tejido y el trenzado de ninguna manera eran la especialidad de ciertos descendientes de dioses o de ciertos dioses y demonios, sino que históricamente han sido tan fundamentales para el proceso de reproducción de la sociedad que sus *specifica* fueron universalizadas cosmológicamente: se convirtieron en lo general que ahora dirige todo, separándose de las concreciones de las *technai* específicas, y finalmente, en forma de lo abstracto general, llamado destino, ya no tiene nada que ver con la concreción en absoluto, sino que utiliza la generalización de una técnica particular para representarse metafóricamente como lo concreto.

La filosofía griega forma sus conceptos aparentemente de manera independiente de las construcciones mitológicas, pero, por un lado, está estrechamente relacionada con ellas y, por otro lado, intenta romper esta relación a través de la crítica del mito y superarlo. La pregunta es: ¿a qué precio? ¿Cómo se generaliza filosóficamente? De manera que se construye una generalidad abstracta que abarca y comprende todos lo específico.

Por ejemplo, la universalización mitológica de una *techné*, técnica específica y su transformación en la abstracción general del destino. Por otro lado, mediante el hecho de que la abstracción se carga como un medio de dominio, cuya generalidad debería llegar más lejos en la realidad que las *technai* específicas y su concreción.

Tales de Mileto (624-544 a.C.), uno de los primeros filósofos, que según se dice fue el primero de los llamados *Siete Sabios* en invocar a Apolo, es descrito por un lado como presuntuoso y por otro como económicamente extraordinariamente exitoso.

Por un lado, es ridiculizado por una criada tracia porque, mirando al cielo para observar las estrellas, cae en un pozo. Por otro lado, en respuesta a la acusación de que su pobreza muestra cuán inútil es la filosofía, demuestra que los filósofos, si así lo quisieran, podrían ser ricos: con la ayuda de sus conocimientos astronómicos,

prevé una cosecha temprana de aceite de oliva, alquila en pleno invierno todas las prensas de aceite en Mileto y Quíos por poco dinero, y las alquila cuando la demanda realmente comienza temprano, a un precio altísimo, y se convierte en un hombre rico. Se trata de una demostración, ya que ganar mucho dinero no era su objetivo (según Aristóteles), y no se informa en ningún lugar qué hizo con la riqueza adquirida.

En comparación con los mitos tecnológicos, que en todas partes hablan de *technai* cuyas especificidades se generalizan universalmente, es decir, se logifican, pero de manera que sus logos específicos dirigen la dirección de la generalización, hasta el proceso en la mitología griega, en el que la generalización metafórica de una *techné* específica queda absorbida en la abstracción general del destino.

En comparación con los mitos tecnológicos, Tales ha prefigurado el concepto de tecnología predominante hasta el día de hoy al no involucrarse en las diversas *technai* y sus *logoi* específicos, sino al abstraerse de ellos y sintetizarlos de una manera que lo hace más poderoso que todos los especialistas, disponiendo de un *logos* por encima de todas las *technai*, una tecnología que las trasciende a todas. La filosofía griega es esencialmente tecnología desde el principio.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, pp. 112-116]

LA RAZÓN Y EL *LÓGOS*

La palabra *lógos* (λὸγος) en griego antiguo es un término profundamente rico y multifacético. Significaba palabra o discurso y se refería al habla articulada, una conversación o una expresión verbal. En matemáticas y retórica, puede significar proporción, argumento o razonamiento lógico. En filosofía, especialmente con Heráclito y los estoicos, *lógos* representa la razón universal que ordena el cosmos. En el cristianismo primitivo (por ejemplo, en el Evangelio de Juan), se identifica con Cristo como la Palabra divina.

El *lógos* (λόγος) aparece como un motivo cristiano esencial desde los primeros momentos. El comienzo del Evangelio de San Juan dice taxativamente que en el principio era el verbo: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος (En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios). Destaca aquí San Juan la divinidad de Cristo desde el principio de los tiempos. Dios es, por lo pronto, palabra y además *razón*.

El hombre es un ente finito, una criatura, un *ens creatum*. Es como las cosas del mundo, algo finito y contingente, pero es también *lógos*. En la tradición helénica, el hombre es un animal que tiene *lógos*; es una cosa más en el mundo, pero tiene *lógos* como Dios. ¿En qué relación está con Dios y con el mundo? La Edad Media va a decir que es un cierto intermedio entre la nada y Dios: *médium quid inter nihilum et Deum*.

Desde el *Génesis* está clara la situación del hombre. El hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios: *Vayomer Elohim: Na'aseh adam b'tzalmenu kid'mutenu* (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ – *Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza*). La idea del hombre, el modelo ejemplar según el cual está creado, es Dios mismo. Queda establecida así la dignidad única del ser

humano y su capacidad de reflejar atributos divinos como la razón, la creatividad, la moral y la libertad.

Por eso puede decir Meister Eckhart (1260-1328) que en el hombre hay una chispa del alma (*scintilla animae, Funken*) que es increada e increable. Es el lugar de la unión directa con la Deidad, más allá de las imágenes, conceptos o mediaciones. Se interpretó esta frase de Eckhart como la exclusión del ser creado en el hombre, lo que conduciría al panteísmo; por esto fue condenada.

Como dice San Agustín, para conocer la verdad hay que entrar en uno mismo. *Intra in cubiculum mentis tuae*, dirá San Anselmo. La verdad no está en las cosas, sino en Dios, y a Dios lo encuentra el hombre en sí mismo. Solo Dios es la verdad: *fides quaerens intellectum*, dice San Anselmo, y San Buenaventura dice que la filosofía es el camino de la mente hacia Dios: *Itinerarium mentis in Deum*. Primero el hombre parte de la fe para con la mente buscar a Dios. Esta es la situación de la filosofía medieval en sus primeros siglos.

Para Santo Tomás, la teología es de fe en cuanto se construye sobre datos sobrenaturales, revelados; pero el hombre intenta interpretarlos con su razón, alcanzando así un saber teológico. Hay una adecuación perfecta entre lo que Dios es y la razón humana. Si Dios es *lógos*, como dice San Juan, y el hombre se define como ente que tiene *lógos*, hay adecuación entre los dos y es posible un conocimiento de la esencia divina. Así pues, puede haber una teología racional, si bien está fundada sobre los datos de la revelación.

La teología y la filosofía tratan de Dios; el objeto material de ambas puede ser el mismo cuando hablan de Dios; pero su objeto formal es distinto. La teología accede al ente divino por otros caminos que la filosofía. De esta situación de equilibrio entre la teología y la filosofía en Tomás de Aquino, se pasa a una situación diferente en Duns Escoto y Guillermo de Ockham: la teología deja de ser ciencia especulativa; es simplemente una ciencia práctica y moralizadora. El hombre, con su *lógos*, es razón y con la razón hace una filosofía racional; mientras que la teología es sobrenatural.

En Ockham la razón es un asunto exclusivamente humano. La razón es propia del hombre, pero no de Dios. Dios es omnipotente y no puede estar sometido a ninguna ley, ni siquiera a la de la razón. Las cosas son como son *porque Dios quiere*. Todo depende de la voluntad divina. No hay nada por encima de la voluntad divina, ni siquiera la razón. Así, el *lógos* griego, que comenzó siendo la esencia de Dios, va a terminar siendo simplemente esencia del hombre. En el siglo XIV, cuando finaliza la Edad Media, Ockham va a afirmar que la esencia de la Divinidad es arbitrariedad, libre albedrío, omnipotencia omnímoda. La necesidad racional es una propiedad exclusiva de los conceptos humanos.

«Si Dios no es razón, la razón humana no puede ocuparse de Él. La Divinidad deja de ser el gran tema teórico del hombre al acabar la Edad Media, y esto lo separa de Dios. La razón se vuelve a aquellos objetos a los que es adecuada, allí donde puede alcanzar. Ante todo, el hombre mismo; en segundo lugar, el mundo, cuya maravillosa estructura se está descubriendo entonces: estructura no sólo racional, sino matemática. El conocimiento simbólico a que nos ha llevado el nominalismo se adapta a la índole matemática de la naturaleza Y este mundo independiente de Dios –de quien recibió su impulso creador, pero que no tiene que conservarlo–, se convierte

en el otro gran objeto a que se vuelve la razón humana, al hacerse inaccesible la Divinidad.

El hombre y el mundo son los dos grandes temas: por esto el humanismo y la ciencia de la naturaleza, la física moderna, van a ser las dos magnas ocupaciones del hombre renacentista, que se encuentra alejado de Dios. Las tres cuestiones más hondas de la filosofía medieval: la de la creación, la de los universales y la de la razón, conducen unitariamente a esta nueva situación en la que va a encontrarse la metafísica moderna.» [J. María, o. c., p. 136-137]

Inteligencia y Logos

«La intelección tiene distintos aspectos y momentos. Para englobarlos en una sola denominación emplearé el vocablo ya clásico *logos*.

Este vocablo tiene en griego muchos sentidos. Pero aquí me referiré tan solo a aquel sentido según el cual el logos consiste en decir declarativamente algo acerca de algo. Ahora bien, a mi modo de ver este logos no fue conceptualizado por los griegos con suficiencia radical. Por esto necesito precisar con algún rigor cómo entiendo yo el logos.

1) Logos proviene del verbo *légein* que significa reunir, recoger. Es el sentido que sobrevive aún en vocablos tales como florilegio. En el problema que nos ocupa, los griegos anclaron su ideal del *légein* en esta idea de reunión. Ahora bien, a mi modo de ver esto es insuficiente.

Ciertamente *légein* significa reunir, recoger. Pero ¿reunir qué? Esto es lo que hay que empezar por decir. Los griegos no se detuvieron en este punto. Pues bien, se reúne y recoge lo que está en el campo de realidad. De suerte que *légein* antes que denotar la reunión misma debe servir para designar un acto de reunión "campal": es un *légein campal*. Por bajo de la reunión hay que ir pues a la campalidad del *légein*.

2) De *légein* derivaron los griegos el vocablo y la idea de *logos*. Del sentido de reunir, *légein* pasó a significar enumerar, contar, etc. De ahí *légein* cobró el significado de decir. Es lo que expresa el vocablo *lógos*. El logos tiene los dos significados de "decir" (*légon*) y de "lo dicho" (*legómenon*). Los griegos afincaron su reflexión en lo dicho mismo.

Cuando esto que se dice es una declaración de lo que la cosa es, entonces los griegos decían que se trata del logos por antonomasia: logos declarativo (*logos apophantikós*). Este logos declarativo consiste en "declarar algo acerca de algo" (*légein tí katà tinós*).

El logos envuelve siempre una cierta dualidad de "algos". Pero los griegos no se detuvieron en el primer algo; pensaron que lo que se dice puede ser en sí mismo una idea sin más.

Ahora bien, esto no me parece sostenible porque las llamadas ideas vienen siempre solo de las cosas. Por tanto, la declaración de lo que algo es no se puede llevar a cabo sino *desde otra cosa del campo*. No se entiende lo que una cosa es en realidad sino refiriéndola a otra cosa campal. Por tanto, el logos antes que declaración es intelección de una cosa campal desde otra.

Lo cual significa que el logos mismo es un modo de intelección y por tanto no es una estructura que repose sobre sí misma. La tendencia de los griegos fue siempre la tendencia contraria, una tendencia a lo que he llamado *logificación de la intelección*.

En el orto mismo de la filosofía, en Parménides, hay una creciente intervención del *phrázein*, del expresar, una tendencia que culmina en un "discernir con logos", *krinein logoi*. Y esto no fue un simple modo de elocución. La prueba está en que su discípulo Zenón se nos presenta en Platón como teórico de la discusión dialéctica.

Inclusive las concepciones teológicas han atribuido logos, en el sentido de juicio, a Dios. Pero esto es imposible. Inteligencia no es logos, sino que el logos es un modo humano de intelección. Dios tiene inteligencia, pero no tiene logos. No se puede *logificar la intelección*, sino que por el contrario hay que *inteligizar el logos*.

3) El logos fue para los griegos un problema de primera magnitud. Pero entendieron siempre este problema viendo en el logos la forma suprema del *nous*, de la *inteligencia*, esto es, el *nous* expresado o expresable. Desde Parménides sólo esta intelección lógica es estricta intelección: lo demás es mera *dóxa*, opinión.

Sea lo que quiera lo que Parménides entendió por *dóxa*, lo cierto es que Platón y Aristóteles entendieron que *dóxa* es *aísthesis*, sentir. Instalado así Parménides en el *nous*, nos dice de él que inteligir es algo idénticamente (*tautón*) inteligir que este algo "es": lo inteligido es *ón*, ente. La logificación de la intelección trajo consigo la entificación de la realidad. Y como el logos envuelve siempre una cierta dualidad, Parménides insiste por eso morosamente en que el *ón*, el ente, es uno, *hén*.

A los griegos todo esto les pareció contundente. La prueba está en la forma según la cual Platón y Aristóteles discutieron con Parménides. A Platón, la identidad de lo inteligido y del ente le lleva al problema de la negación: se dice de algo que "no es".

Por tanto, el "parricidio" que Platón cree cometer con Parménides no es sino un acto de suprema fidelidad parmenideana: inteligir que algo "no es" es inteligir siempre que "es" lo que "no es".

Fue la idea del ser del no ser en Platón. Aristóteles afronta el problema de Parménides no desde esta identidad del *legómenon* con el *ón*, sino desde la presunta unidad del ente mismo. Para Aristóteles "ente" se dice de muchas maneras: no rompe la unidad del ser, pero le dota de diversas maneras de unidad. El logos es un "uno" copulativo que posee distintos modos de unidad.

En definitiva, se vio el problema radical del logos en el plano formal del ente y del uno, es decir en el plano de lo dicho. Pero a mi modo de ver habría que haber llevado la discusión no dentro de este plano formal sino descendiendo de él a un plano más fundamental.

En primer lugar, ¿es verdad que el logos recae formalmente sobre un "es" (incluyendo el propio "no es")? La verdad es que los griegos nunca nos dijeron en qué consiste formalmente inteligir.

Pero creyeron siempre que el inteligir y por tanto el logos es siempre intelección del "es". Pues bien, a mi modo de ver el acto formal de inteligir no es inteligir el "es" sino que consiste en aprehender realidd; el término formal del inteligir no es el ser sino la realidad. Por tanto, lo inteligido, la cosa, no es formalmente ente.

No se puede *entificar la realidad*, sino que por el contrario hay que *reificar el ser*. Entonces inteligir es algo anterior a todo logos, porque lo real está ya propuesto al logos para poder ser declarado. En su virtud, inteligir no es formalmente juzgar, no es formalmente decir lo que lo real "es".

No se puede *logificar la intelección*, sino justamente al revés: hay que *inteligizar el logos*, esto es, conceptuar el logos como un modo, como una modalización del inteligir, es decir de la aprehensión de lo real como real.

Entificación de la realidad y logificación del inteligir son los dos grandes supuestos de la filosofía griega.

Pienso por mi parte que hay que reificar el ser e inteligizar el logos: he aquí el plano fundamental del logos. [...] El logos no es intelección del ser sino de la realidad sentida en impresión; el "es" del logos no es sino la expresión humana de la impresión de realidad. Por tanto, en última instancia el logos es intrínseca y formalmente un modo de intelección sentiente: *es logos sentiente*.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 47 ss.]

PERSONA Y ESPÍRITU EN EL CRISTIANISMO

«Con decir que el hombre es a un tiempo persona y natura se deja el problema en el tintero, por medio de esa cópula "y". Porque, ¿qué quiere decir "a un tiempo"? Esta es la cuestión. La metafísica griega no ha visto nunca la dimensión personal del hombre. Todos los conceptos metafísicos se hallan en la metafísica griega, salvo, precisamente, los de persona y espíritu.

En Plotino sí, desde luego. Pero Plotino vive en el cristianismo y su maestro Ammonio de Sacca fue un cristiano. El mundo griego es la preterición de esa personalidad. Aristóteles dijo que el hombre es un animal que habla; ente animado que tiene la facultad de hablar. La filosofía medieval recoge eso, y dice que el hombre es un animal racional. Ambas afirmaciones son parecidas, aunque no equivalentes. Pero a pesar de aquella semejanza, parten de supuestos diversos.

Desde el cristianismo el hombre es "sí mismo" y los otros son sus semejantes. El griego en cambio habla de esos otros primero y yo soy su semejante. De ahí que la interpretación griega del hombre dimana de su percepción como ente natural.

Por ello Aristóteles conceptúa al hombre como un caso particular de la Naturaleza *in genere*. Como algo que tiene en sí mismo el principio de su movimiento. Las cosas son *ousías*, sustancias. Y eso que paree una trivialidad es una de las mayores genialidades del pensamiento humano: considerar lo que nos rodea como un conjunto de cosas.

Parecía obvio que la metafísica medieval, nacida de motivos esencialmente distintos de la griega, debía dar del Universo una explicación filosófica esencial, también distinta. Pero sin mengua de la verdad parcial de esa distinción, es más profunda la analogía que la diferencia. Eso en la concepción filosófica: que para conocer el auténtico pensamiento medieval no hasta conocer su filosofía; es preciso acudir a su mística, a los Victorinos y al maestro Eckehardt.

La filosofía medieval parte de algo que pudo ser originado en el agustinismo: el hombre es *animus sive spiritus*. Pero la filosofía medieval, al desarrollar ese

pensamiento y querer precisar qué sea ese *animus*, lo convierte en el *anima* griega, y trata de subrayar los caracteres especiales de la naturaleza humana.

Así Boecio nos dice que el hombre es persona: *rationalis naturae individua substantia*. Y eso es un tema insistente en la definición metafísica medieval de persona. Es una definición que insiste en el carácter sustancial, más que en el anímico, racional o espiritual. A pesar de las vicisitudes de la concepción de la persona humana en la teología antenicena y posteriormente, la persona queda subsumida bajo el concepto de sustancia. Ello no obsta a que la filosofía medieval haya dicho cosas exactas, como la de que la persona humana no puede confundirse con la conciencia.

El movimiento idealista alemán consiste en afirmar que la persona es la conciencia que se sabe a sí misma. Eso es verdadero, pero no nos da el ser de la persona. Pues pudiera ser que el hombre tuviera esa conciencia de sí mismo porque es persona, y no al revés. Pero siempre y en el mejor de los casos para la filosofía medieval la persona es un modo de ser de la sustancia, y todo ello en el cauce de la idea aristotélica de sustancia. O sea que, por el desconocimiento del problema en la filosofía griega y por su desvirtuamiento en la filosofía medieval, la relación entre persona y espíritu queda intacta hasta el Idealismo.

Pero este se ha limitado a subrayar un aspecto del problema que quedaba en pie: la irreductibilidad de los dos. De tal manera que en el Idealismo a través del yo puro y del yo empírico, contrapuestos, el yo aparece como doble y falto de una concepción unitaria. Es algo evidente, con todo, que el problema de la persona es un problema que se separa esencialmente del problema cuerpo-alma: estos son dos "res" en sentido cartesiano. Y frente a ambos la personalidad es algo distinto. El problema está entre la dimensión espiritual y la dimensión total, entera del hombre.

La metafísica medieval ha pecado porque funda la dimensión personal en la natural; el Idealismo parece pecar en sentido inverso, yuxtaponiéndole a la persona su carácter natural. No se trata, pues, de yuxtaponer sino al revés: de hacer ver que el espíritu, si tiene cuerpo o natura, no lo tiene extrínsecamente, sino que, por el contrario, la persona o el yo trascendental tiene una natura porque le es indispensable.

El hombre no *tiene* sino que *es* una naturaleza. Claro que no es ese el problema de la relación entre un cuerpo y un alma, sino el problema estrictamente trascendental de una personalidad y de su naturaleza. Ese espíritu que por y para ser natural tiene que tener una naturaleza, ha de verse cómo es trascendentalmente natural.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 256-259]

LA CONCEPCIÓN DE ESPÍRITU Y EL PROBLEMA DE LA TRINIDAD

«En toda la imponente construcción metafísica del mundo griego, tal vez no hay sino un solo concepto que haya escapado al pensamiento de los filósofos. Es justamente el concepto con el que ha comenzado la especulación metafísica del Occidente de Europa: el concepto de espíritu.

Introducido por razones de carácter religioso, adquiere por vez primera su plenitud filosófica en San Agustín. *Spiritus sive animus* es el ser que puede entrar en sí mismo y que, por ello, existe en alguna medida desplegado del resto del universo.

Pero lo que va a resultar decisivo para el posterior desarrollo de la filosofía, es que el espíritu humano estando, para San Agustín, desligado del universo, no se queda pura y simplemente en sí mismo; si entra en sí, es para descubrir en su interior la manifestación del espíritu infinito de la divinidad.

De esta divinidad de la que nos dice el cuarto Evangelio que es logos; por ello, ha podido San Agustín insertar toda la dialéctica griega en el pensamiento cristiano, interpretando el Verbo y la Sabiduría de Dios como razón del universo. Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre posee una razón, que no será sino una participación del espíritu divino. A partir de este momento la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, a una vertiginosa carrera: habiendo comenzado el logos por ser la esencia de Dios, va a resultar a la postre siendo pura y simplemente la esencia del hombre.

Esta es la obra del nominalismo de los siglos XIV y XV, para el cual la esencia de la divinidad es el libre albedrío y la omnipotencia, mientras que la necesidad racional pasa a ser, en suma, una propiedad exclusiva de los conceptos humanos. En este momento se produce la aparición de Descartes en el mundo intelectual.

Descartes se encuentra, por primera vez en la historia del pensamiento humano, en una situación trágica y paradójica: el espíritu no sólo está segregado del universo (lo estaba ya desde el comienzo de la era cristiana), sino también desligado de Dios. En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a una determinación puramente humana y en el que ella no es ya más la esencia de la divinidad, en ese momento el espíritu humano comienza a sentirse vacilante, sin seguridad, en medio de las cosas.

Cuando Descartes nos dice que todas las cosas son dudosas, no está diciendo en última instancia que ninguna de ellas presenta por sí misma una garantía de solidez suficiente para apoyar allí el espíritu. De otra parte, siendo la razón la facultad que nos descubre el ser y para Descartes algo esencialmente humano, resultará de ahí que el ser y los problemas que éste plantea se encuentran alojados *primo et per se* en el hombre.

Dios y el hombre resultan en último análisis siendo equívocos en cuanto al ser racional. No existe entre ellos otra analogía que la concerniente a la libertad. De esta manera el sujeto humano, el *ego*, llega a ser el centro de la filosofía y, en una cierta medida, del universo entero. Pero es preciso subrayar que lo que confiere al *ego* de Descartes su papel central no es precisamente su realidad, sino más bien su certeza, su seguridad. Estando, con todo, atento a la razón misma de la gravedad del problema, es como Descartes planteó la cuestión metafísica del ser humano. En el fondo no hay nada.

Él nos dice simplemente que el *ego* es una cosa (*res*); pero de esta cosa no nos señala la esencia, sino tan sólo aquello que la distingue de otras cosas: el pensamiento. *Ego sum res cogitans*. Heredero en este punto, del nominalismo, Descartes no proporciona aquí un concepto adecuado, sino un concepto distinto.» [Zubiri, Xavier: "Res cogitans". En: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 291-293]

Copyright © **Hispanoteca.eu** – 2025 – Alle Rechte vorbehalten