

Javier Gálvez S.

Historia de la filosofía

La Filosofía medieval

La filosofía árabe,
judía y la Escolástica



Historia de la Filosofía

La filosofía medieval

La filosofía árabe, judía y la Escolástica

Todos los derechos reservados
IEPI No.: 030365
ISBN No.: 978-9942-02-194-6
Impreso en Ecuador
Primera Edición: Febrero 2009
Imágenes obtenidas de
Wikimedia Commons.org
Textos originales obtenidos de
Wikisource.org

JG

®Javier Gálvez S. 2009
email: saverio_gs@yahoo.com

Indice

| | | |
|----------------------------|------|-----|
| La filosofía árabe y judía | Pág. | 1 |
| Al-Kindi | “ | 9 |
| Al-Farabi | “ | 19 |
| Avicena | “ | 29 |
| Averroes | “ | 39 |
| Maimónides | “ | 57 |
| La Escolástica | “ | 67 |
| Juan Escoto Erígena | “ | 77 |
| Anselmo de Canterbury | “ | 85 |
| Pedro Abelardo | “ | 103 |
| Alberto Magno | “ | 127 |
| Tomás de Aquino | “ | 135 |
| Duns Scoto | “ | 163 |
| Guillermo de Ockham | “ | 175 |
| Epílogo | “ | 191 |

Teme al hombre de un solo libro
(*Tomás de Aquino*)

La filosofía árabe y judía

El asombroso y rápido ascenso (trazado sumariamente en el anterior libro) de los árabes, población nómada del desierto que no estaba tradicionalmente contemplada como depositaria de un grande patrimonio histórico y cultural, no tiene precedentes en la historia.

Muchas circunstancias contribuyeron al determinarse de este fenómeno. El vacío dejado por la caída del Imperio Romano de Occidente, no remplazado por el poder de Bisancio; la organización militar árabe, copiada de la de Bisancio; la flexibilidad del Islám hacia las otras culturas y religiones.

De hecho, al contrario del cristianismo, el Islám no exigía, y no exige, la conversión religiosa de sus súbditos, lo que favoreció sea la dominación de los pueblos vencidos, sea en el nombre de una sustancial tolerancia, la tranquilidad social y la libertad de pensamiento en

todo el imperio.

Sin embargo, entre los diferentes fenómenos que favorecieron el fulmíneo desarrollo del imperio árabe, queremos señalar dos que nos parecen determinantes bajo el perfil ético-social: el *primero* fue que el Corán no impedía la investigación científica y filosófica, con lo que se facilitó el desarrollo de un enorme impulso cultural en el cual estaba contemplado, bajo el perfil filosófico, que es el que nos interesa, el estudio de los antiguos filósofos griegos; el *segundo*, que el Islám, con el énfasis en la sencillez de los mandatos sociales y en la preocupación de la purificación espiritual del hombre, que correspondía a la física, o sea a la *higiene personal* (de hecho el *desierto es limpio*), era una religión extremadamente moderna para esa época.

En solo cien años, después de la muerte del Profeta, los árabes habían establecido ya su imperio que abarcaba, de oriente a occidente, desde el Indo hasta la península ibérica, con un territorio más vasto que el del mismo imperio romano. Y en solo otros cien años, a principio del IX siglo, los árabes eran el pueblo más culto, más moderno, y más avanzado del mundo, mientras Europa yacía bajo las tinieblas del medioevo. La unificación del idioma, que sustituyó el griego en Siria y el arameo en Palestina, Iraq e Iran, contribuyó a la difusión de la cultura en su territorio, mientras la flexibilidad y la tolerancia hacia las otras culturas favorecieron el desarrollo científico y artístico, aunque con algunas limitaciones, como por ejemplo, en el arte, la ausencia de

la imagen humana, animal e incluso vegetal.

Los omeyas (661-750), uno de los primeros califatos, además que construir mezquitas en Damasco y Jerusalén, instituyeron hospicios para leprosos, ciegos y minusválidos, que fueron las primeras instituciones gubernamentales de salud pública que registra la historia.

Los Califatos mantuvieron el clima de tolerancia y de apertura hacia las otras culturas, gracias a la rama ortodoxa, o sunnita, y moderada del Islam, predominante en el mundo árabe. Sin embargo, con el establecimiento de los Califatos, surgieron divisiones, comenzando con la chiíta, fundamentalista y extremista, que permaneció, afortunadamente, una minoría en el mundo islámico. Túnez y Egipto fueron los únicos Califatos chiítas, de la dinastía de los fatimitas, entre los siglos X y XII, que causaron, como veremos más adelante, problemas de intolerancia hacia las otras religiones, señaladamente la judía y la cristiana.

Los omeyas fueron remplazados por los abasíes después de la batalla del río Zab en 750, y trasladaron la capital de Damasco a Bagdad. Su máximo esplendor se produjo con Harun al-Rashid (786-809). En Bagdad los abasíes, gracias a un supuesto sueño que el Califa Al-Ma'mun declaró haber tenido, hicieron funcionar en Bagdad, entorno al 815, un Instituto que a la vez era academia, observatorio, biblioteca y museo, que se llamaba Casa de la Sabiduría, o Casa de la Cultura. A éste Instituto los emisarios del califa trajeron desde todo el

mundo occidental los manuscritos de las obras originales griegas y romanas que fueron traducidas al árabe. Se ocupó a muchos cristianos, como fue el caso del sirio Johannitius (Hunayn Ibn Isaac, 808-873) para estas traducciones. Fue de esta manera que las obras de los grandes pensadores helenísticos se pudieron conservar y gracias a esas traducciones el idioma árabe se enriqueció para versar cabalmente con los términos científicos, artísticos, filosóficos, científicos, matemáticos, médicos y técnicos de las obras traducidas.

Como los romanos habían aprendido de la griega, los árabes aprendieron de las civilizaciones conquistadas, como la griega, la romana y la persa, todo lo que la sabiduría humana había producido hasta esa época. Se hicieron avances en todos los campos, en la arquitectura, en la medicina, en la literatura y en la filosofía.

La química moderna, por ejemplo, debe mucho a esos avances. Se inventó el arte de fundir metales. Lo que los árabes llaman alquimia. Se inventaron nuevos instrumentos. El famoso Rhazes (Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al-Razi, 865-925, académico, médico, químico físico y filósofo racionalista persa), creó el primer laboratorio químico de la historia. Fue el primero que distinguió el sarampión de la viruela. Se desarrollaron drogas vegetales aun usadas en el XX siglo.

Se introdujeron los números índicos con el uso del 0 (cero), y, sobre todo, se introdujo el *álgebra*. Etimológicamente, la palabra «álgebra» (*yebr, al-deja-ber*), significa “reducción”, operación de cirugía por la

cual se reducen los huesos luxados o fracturados (*algebra* era el médico reparador de huesos), pero comenzó a ser utilizada en el sentido matemático moderno luego de la publicación del tratado escrito entorno al 820, y traducido al latín por Gerardo da Cremona en el XII siglo, del matemático persa Muhammad ibn Musa al-Jwarizmi, titulado *Al-Kitab al-Jabr wa-l-Muqabala* (que significa “Compendio de cálculo por el método de completado y balanceado”), el cual proporcionaba operaciones simbólicas para la solución sistemática de ecuaciones lineales y cuadráticas.

En cuanto a Córdoba, Abderramán III en 929 había establecido el glorioso califato omeya, poniendo fin al emirato independiente que había sido instaurado por el Emir, igualmente omeya, Abderramán I en 756. Abderramán III y su hijo Al-Hakem II, llevaron el mundo árabe occidental a su edad de oro. Córdoba llegó a 500 mil habitantes, la ciudad más grande y civilizada de Europa. Sede de la primera academia de medicina del continente y centro de geógrafos, arquitectos, artistas, filósofos y sabios en general.

El Califa Al-Hakem fundó una inmensa biblioteca, más de una veintena de escuelas, agrandó la universidad. Se hicieron grandes avances en medicina, como el descubrimiento de la naturaleza contagiosa de la muerte negra (la *peste bubónica*), así llamada por las manchas oscuras que se producían en la piel.

Se recuperaron y se perfeccionaron los sistemas de irrigación y con ello se recuperó la agricultura, casi

abandonada luego de la caída del Imperio Romano. Se introdujeron nuevos cultivos, la naranja, la caña de azúcar, el algodón, el arroz. Se desarrollaron nuevos sistemas industriales: las manufacturas textiles, el papel, la cerámica, el cuero.

Córdoba tenía alumbrado público, lo que reducía las otras ciudades europeas a nivel de aldeas primitivas. En Toledo se estableció un centro de traducciones de las obras árabes al latín, con lo que se difundió la cultura árabe a todo el continente europeo. Fue así que las obras traducidas al latín fueron conocidas en las nacientes universidades escolásticas de Europa. Los árabes se habían adelantado al renacimiento europeo.

No sorprenderá por tanto que aparecieran entre los españoles cristianos los llamados *mozárabes* (del árabe *musta'rab*=arabizado), que era el nombre con el que se conocían a los cristianos que vivían en el reino musulmán de Al-Ándalus, y que por su admiración a la cultura árabe alarmarían al clero católico.

Luego de haber aprendido, estudiando los autores clásicos griegos y romanos, los árabes comenzaron a producir una cultura propia original. La filosofía revivió su auge gracias a pensadores como Al-Kindi, Al-Farabi y Avicena, entre los árabes, y Averroes, entre los hispano-árabes. Mientras, en el clima de abierta tolerancia hacia las otras religiones, Maimónides, pudo expresar su pensamiento ganándose una apreciación nunca vista en la anterioridad para un pensador judío.

La contribución que estos pensadores dieron al

mundo europeo, en el momento que, con Carlomagno, las relaciones entre los dos mundos fueron favorables, fue enorme. Pero cuando, con el ascenso de los almohades en España, que provocó una ola de fundamentalismo religioso con la persecución de los judíos y de los cristianos, y el renovado conflicto con las regiones norteñas de España que presionaban para recuperar el territorio sureño ocupado, las cosas cambiaron.

El conflicto y el fundamentalismo generaron una aversión ideológica hacia la filosofía árabe por parte de la Europa escolástica que separó completamente los dos mundos que, finalmente, precipitaron en llamas con las Cruzadas.



Al-Kindi (801-873)

La vida

Abu Yussuf Ya'kub ibn Ishaq al-Kindi, conocido en el occidente con el nombre latinizado de Alkindus, fue el primer filósofo del Islam y el primero que quiso introducir la filosofía griega y la cultura helenística en el mundo árabe.

Al-Kindi nació en el 801 en Kufa (hoy en Iraq), de una antigua y noble familia que allá había migrado desde el actual Yemen. Su padre era gobernador de esa provincia y Al-Kindi recibió la educación primaria en esa ciudad. Completó los estudios superiores en Bagdad bajo la protección de los Califas Abasíes Al-Ma'mun y Al-Mu'tasim, amigos del padre. Fue muy apreciado como estudiante por su aplicación y constancia, lo que le valió, por parte de Al-Ma'mun, al término de los estu-

dios, un cargo de bibliotecario en la recién inaugurada Casa de la Cultura (*Dar al-Ilm*) de Bagdad. Había ocurrido que el Califa Al-Ma'mun una mañana, al despertarse, contó que Aristóteles le había aparecido en sueño y que le había pedido de traducir sus obras al árabe. De inmediato el Califa había ordenado la recolección y traducción al árabe de todas las obras, no solo de Aristóteles, sino de todos los filósofos helenísticos que se encontraban disponibles en ese momento en el mundo árabe. Fue la salvación de casi todas las obras de los filósofos griegos y el camino, mediante la cultura musulmana, para que ellas, volviendo nuevamente al latín, llegaran al mundo occidental.

Cuando Al-Ma'mun falleció, en el año 833, su hermano Al-Mu'tasim se convirtió en el Califa de Bagdad y Al-Kindi, que tenía en ese entonces 32 años, fue llamado a corte como tutor particular de su hijo, ocupación que lo vio empeñado por nueve años. Pero, cuando, en el 842, a Al-Mu'tasim sucedió Al-Watiq, su estrella comenzó a apagarse. No nos es dado de conocer los motivos exactos de su alejamiento de la corte y de la Casa de la Cultura, pero es posible, según la opinión de muchos historiadores, que en la lucha por el poder en esa ilustre institución, Al-Kindi, sin más la protección de los Califas amigos, haya perdido su posición.

Peor aun le fue cuando, en el 847, el nuevo Califa, Al-Mutawakkil, asumió el poder. Éste era un intransigente fundamentalista religioso que protagonizó crueles persecuciones en contra de los que no eran musulmanes

y, entre los musulmanes, en contra de aquellos que no respetaban a la letra la ortodoxia islámica. Al-Mutawakkil persiguió además a los filósofos y a los seguidores de Al-Mu'tasim porque eran atomistas. Al-Kindi, siendo filósofo, sufrió repetidas iniquidades y su biblioteca personal fue por un tiempo confiscada. Conociendo su agradable y linda escritura el Califa quiso humillarlo ocupándolo por un tiempo, cuando ya Al-Kindi tenía 48 años, como calígrafo de corte.

Poco más se sabe sobre la vida de este primer grande filósofo oriental, solo que escribió más de 270 tratados, muchos de los cuales breves y en gran parte perdidos, aunque de ellos, sin embargo, nos quedan un buen número. Murió en Bagdad, a la edad de 72 años, en el 873, bajo el califato de Al-Mu'tamid, “el hombre solitario”.

La obra

Al-Kindi se ocupó no solamente de cuestiones filosóficas introducidas en Bagdad por los estudiosos neoplatónicos y aristotélicos de Alejandría, sino también de muchas otras ramas del saber como la astrología, la medicina, la aritmética hindú, los logogrifos, además que de la fábrica de espadas y hasta de cocina. Sin embargo, inmediatamente después de su muerte, sus trabajos pasaron rápidamente en el olvido, no solo por parte de los historiadores, sino también por parte de los mismos estudiosos islámicos. Entre las causas que pro-

vocaron este lamentable acaecimiento consideramos como relevante la marginación que él sufrió bajo el reinado de Al-Mutawakkil. A esta circunstancia se sumó la invasión de los mongoles que destruyeron, durante su ocupación de la región, casi todas las bibliotecas locales. Finalmente, la popularidad y la influencia de otros nuevos filósofos árabes, como Al-Farabi y Avicenna, oscurecieron definitivamente su memoria.

El historiador Ibn al-Nadim (X siglo) lo describió como “*El mejor hombre de su tiempo, único por su sapiencia en todas las antiguas ramas del saber. Es llamado el filósofo de los árabes. Sus libros abarcan diferentes ciencias, como la lógica, la filosofía, la geometría, la aritmética, la astronomía, entre otras. Nosotros lo colocamos entre los filósofos naturales por sobresalir en las ciencias*”. Gerolamo Cardano (1501-1575), filósofo escolástico del renacimiento italiano, consideró al-Kindi una de las doce más grandes mentes de la edad media.

Ibn al-Nadim narra que Al-Kindi escribió más de doscientos setenta obras: treinta y dos sobre la geometría, veinte y dos cada una sobre medicina y filosofía, nueve sobre la lógica, veinte sobre la física, entre otras. Una parte de sus obras han sobrevivido a la incuria del tiempo gracias a las traducciones realizadas por Gerardo de Cremona (1114- 1187), filósofo escolástico que tradujo al latín muchas obras de los más grandes escritores griegos y árabes, otros manuscritos originales fueron encontrados por pura casualidad a mitad del XX siglo en una librería turca.

Los intereses de Al-Kindi eran vastísimos, y en todas las ramas del saber en las que incursionó sobresalió. En *astronomía* y *astrología*, al-Kindi era partidario de la teoría tolemaica, con la Tierra al centro de un sistema astral compuesto por estrellas y planetas. Dio una singular explicación de la gravedad, tomada de Aristóteles, con los cuerpos pesados que tienden a caer hacia el centro de la tierra y los livianos, como el fuego, que tienden a subir hacia el cielo. Fue también un excelente *físico*, materia en la que estudió detalladamente la luz y la vista.

En *matemática* Al-Kindi contribuyó enormemente a la difusión de los números hindúes (los que hoy conocemos como números árabes), escribiendo un tratado titulado *Sobre el uso de los números hindúes (Ketab fi Isti'mal al-'Adad al-Hindi)*. Fue además el pionero en establecer las reglas de la criptografía, y un estudioso profundo de los índices de frecuencia, anticipando de siglos la ciencia del cálculo de las probabilidades y de las estadísticas.

Fue un absoluto pionero en el campo de la *meteorología* y del estudio del *medio ambiente*. El más antiguo tratado existente en el mundo sobre el argumento fue escrito por Al-Kindi, con el título de *Tratado sobre las causas eficientes de las Mareas y los Aludes (Risala fi l-Illa al-Failali l-Madd wa l-Fazr)*, que vienen explicadas con las variaciones de las temperaturas en los cuerpos. Para ilustrar este principio Al-Kindi hizo un experimento en el que demostraba cómo el aire caliente, al contac-

to con el frío, condensaba en agua y con ello aumentaba de volumen y peso.

Hay más de treinta tratados de *medicina* atribuidos a Al-Kindi, en los que el filósofo exponía las experiencias personales llevadas a cabo, además que los principios aprendidos por el estudio del médico griego Galeno. Fue el primero que en el *Tratado sobre las enfermedades causadas por la flema* describió el mecanismo y propuso una terapia para curar la epilepsia. En el *Formulario médico (Aqrabadhin)* describió un completo compendio de preparados farmacéuticos, a realizarse con sustancias vegetales, minerales y animales, útiles para la curación de todas las enfermedades conocidas en sus tiempos. Dejó también un tratado de química y perfumería (*Kitab Kimiya' al-'Itr*) para realizar domésticamente las imitaciones de los perfumes más costosos y requeridos de su época.

Al-Kindi fue también el primer *teórico musical* del mundo árabe. De sus quince tratados sobre el argumento, solo cinco han llegado a nuestros tiempos. Fue el primero que utilizó la palabra árabe *musiqā* para indicar esta ciencia, palabra que, con las adaptaciones fonéticas necesarias para cada región, es hoy utilizada en los idiomas de todo el oriente medio y del occidente del planeta. Fue el primero en utilizar las letras para la notación musical. Introdujo por primero la quinta cuerda en el 'ud (árabe=madera), instrumento musical parecido al liuto.

Al-Kindi fue el primer *psicólogo* experimentador

islámico. Estudió por primero la relación entre sensación y estímulo estableciendo su directa y proporcional intensidad. Fue el primero también que aplicó la música como terapia en los trastornos de la mente, tentando de aplicarla también para curar a un joven paralítico. Analizó también las aflicciones del espíritu calificando la depresión como un trastorno del alma, y, como filósofo y experimentador aristotélico cual era, afirmó que si se llegaban a conocer las causas de las enfermedades, sea físicas que espirituales, se podían encontrar los remedios.

Mientras estuvo trabajando en la Casa de la Cultura de Bagdad impulsó la traducción al árabe de los textos clásicos de la cultura helenística. Se considera que si no hubiese sido por él la filosofía árabe no se hubiera desarrollado en la forma como luego se produjo. De hecho, gracias a su trabajo, el pensamiento islámico, en materia filosófica, comprende una armoniosa fusión entre el aristotelismo y el neoplatonismo. A este grande filósofo se le reconoce el mérito de haber introducido el pensamiento de Aristóteles y del neo-platonismo en el islamismo.

Era un empírico y experimentador. Muchas veces criticó a los antiguos filósofos griegos, a los que sin embargo tenía en grande consideración, por la falta de demostraciones científicas que derivasen de la experiencia empírica.

En *filosofía* su pensamiento fue ampliamente influenciado por la filosofía neo-platónica de Plotino y Prócuro, entre otros, aunque se reconocen en sus escritos

ideas tomadas en préstamo por otras escuelas helenísticas, como la estoica, y cuando muchas veces hacía referencias a Aristóteles se notaba en ellas una re-interpretación del pensamiento clásico en el sentido neo-platónico.

Según Al-Kindi el objetivo de la metafísica era la búsqueda y el conocimiento de Dios, y consideraba que filosofía y teología estaban, ambas, centradas en el mismo sujeto, con esta diferencia: mientras el filósofo necesitaba de un largo período de estudio para acercarse, y encontrar con sus propios medios, a la verdad, el profeta tenía la verdad revelada por Dios. Esto implicaba que el profeta recibía una visión más clara y entendible de la verdad que la del filósofo y, además, estaba en condiciones de ilustrarla al pueblo en manera más inmediata y sensible.

El enfoque central de la metafísica de Al-Kindi era el principio que Dios constituía una unicidad, que no podía ser compartida ni en número ni en especie. Un Dios único que no implicaba de la manera más absoluta una multiplicidad, pero que era un Dios creador, como causa eficiente de lo creado. Al-Kindi, desarrollando su teoría en forma neo-platónica, asumió sin embargo un pensamiento sutilmente disímil de otros pensadores neo-platónicos musulmanes de época posterior, que pensaban que el universo era el resultado de una expansión de Dios. Para Al-Kindi esto hubiera implicado una actitud pasiva, mientras él la concebía como una actitud activa. En concreto Al-Kindi, en concebir la expansión de Dios

en forma activa, imaginaba una relación de causa-efecto entre las criaturas creadas que a su vez creaban otras, de tal manera que se producía el universo multiforme que hoy conocemos. En esta secuencia hipostática, sin embargo, los seres intermedios, para Al-Kindi, no actuaban independientemente, sino como conductores de la voluntad divina. Para realizar esta secuencia, Al-Kindi teorizó que debía existir un Primer Intelecto, que era la primera creación de Dios, que se constituyó como el primer intermediario entre él y las cosas creadas.

Al-Kindi coincidía con las doctrinas judaicas, cristianas y musulmanas que pensaban que el universo tenía un pasado finito con un comienzo, y en esto se diferenciaba de los antiguos filósofos griegos incluyendo Aristóteles que concebían un universo infinito y sin un comienzo.

De acuerdo con Platón Al-Kindi pensaba que todo lo que existe en el universo material correspondía a formas universales existentes en el mundo espiritual.

Para Al-Kindi el alma era una sustancia simple e inmaterial que interactuaba con el mundo a través del cuerpo; cuando ella se orientaba hacia los deseos materiales moría con el cuerpo; cuando se orientaba hacia el Intelecto, muriendo el cuerpo, quedaba libre y sobrevivía en un paraíso de puro intelecto con el Creador: *“Nuestra permanencia en este mundo fenomenal es transitoria; es un viaje hacia la eternidad. El hombre miserable, el que prefiere para él mismo los bienes materiales por encima de los espirituales, a parte su efímera naturaleza, obs-*

truye nuestro pasaje hacia el mundo espiritual”.

Al-Kindi trató de justificar ante los ojos del poder religioso y político de su época, la compatibilidad entre la filosofía natural y la revelación, la que él llamaba la teología especulativa, pero era, de hecho, contrario a ésta última, lo que a la larga se evidenció claramente y tuvo consecuencias negativas en su existencia. Mientras Al-Kindi consideraba positivamente la utilidad de la filosofía en responder a preguntas de carácter religioso, había muchos pensadores islámicos que no estaban de acuerdo en ello, lo que generó paulatinamente un conflicto ideológico entre la filosofía y la teología.

Hasta cuando Al-Kindi pudo trabajar tranquilamente bajo la protección de los Califas amigos todo le fue bien, pero cuando subió al poder el intransigente y fundamentalista Califa Al-Mutawakkil, fue marginado y lentamente su trabajo pasó en el olvido. Sin embargo su obra se convirtió en la plataforma del debate en el conflicto entre filósofos y teólogos, disputa bien enfocada por el poeta y teólogo iraní Al-Ghazali (1058-1111) en su obra *La Incoherencia de los Filósofos*. En ella Al-Ghazali criticaba los filósofos no por sus métodos sino porque llegaban a conclusiones teológicas erradas. En particular contrariaba la creencia que la eternidad del universo coincidía con la de Dios; se oponía a los que negaban la resurrección de los cuerpos considerando suficiente la supervivencia de las almas electas; y se oponía a la creencia que Dios tenía conocimiento de las cosas en sentido abstracto y universal y non en el particular.



Al Farabi (870-950)

La vida

Abu Nasr Muhammad ibn al-Farakh al-Farabi, o Abu Nasr al-Farabi (por otras fuentes conocido como Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Uzalagh al-Farabi), en el occidente conocido sencillamente como Al-Farabi, o Alpharabius (versión latina de Al-Farabi), Farabi, y Abunaser, fue un filósofo y un científico islámico conocido en el mundo árabe como el “Segundo Maestro”, siendo el “Primero” Aristóteles.

En ausencia total de datos ciertos de primera mano con el tiempo se legaron diferentes leyendas sobre sus orígenes y su familia. La biografía más antigua que conocemos fue escrita 300 años después de su muerte por el historiador árabe medieval Ibn Abi Osaybe’a, que nos refiere que Al-Farabi nació en el año 870 en el seno de

una antigua y noble familia persa. Otro historiador, Ibn al-Nadim, cuenta que la familia Farabi era originaria de Khorasán, en el noreste de Persia y al oeste del actual Afganistán, donde existe hoy una provincia que tiene el nombre de Faryab, y que su padre era un importante miembro de la corte samán, que gobernaba en ese tiempo la región central del actual Irán. Otras fuentes citan que Al-Farabi nació en el pequeño pueblo de Wasij, cerca de Farab, hoy Otrar, Kazakhstan, de padres turcos. Otra fuente persa, finalmente, cita como lugar de su nacimiento la ciudad de Parab, en la Persia central. El afán de atribuirse los orígenes étnicos y regionales de Al-Farabi atestigua la importancia de este filósofo y el orgullo que deriva por el sentirse sus progenitores y compatriotas.

Por cierto Al-Farabi recibió la educación primaria entre Farab y Bukhara. Luego, en el año 901, se mudó a Bagdad para completar los estudios superiores. Estudió con Abu Bishr Matta bin Yunus, filósofo y lógico y traductor de muchas obras del griego al árabe, y con Yuhanna bin Haylan en Harran. Dominó diferentes ramas del saber y fue también recordado como un excelente y agradable músico. Terminados los estudios Al-Farabi ejerció por un tiempo la función de juez (*qadî*), pero más tarde se dedicó a la enseñanza.

Surgieron en los años numerosas leyendas sobre este extraordinario filósofo, entre ellas, que conocía setenta idiomas, que era alquimista y que desperdició su vida en la búsqueda de la eterna juventud y en la fórmu-

la para obtener oro de cualquier otro metal.

Al-Farabi vivió bajo el reinado de seis Califas de la dinastía Abasí. Viajó mucho, a Egipto, a Damasco, a Harran y Alepo, siempre volviendo a Bagdad. Cuando viajó a Alepo se convirtió en amigo y consejero del rey Sauf al-Daula, quedándose por largo tiempo en esa ciudad donde parece que completó muchas de sus obras.

Tuvo en su vida muchas desaventuras y problemas, y parece que un tiempo fue obligado a trabajar como jardinero para poderse sustentar.

También sobre las circunstancias de su muerte surgieron con el tiempo numerosas leyendas. Según algunas Al-Farabi murió de muerte natural en Damasco. Según otras murió asesinado cuando una banda de ladrones asaltó la caravana en la que estaba viajando en la ruta desde Damasco a Ascalon, luego de haber hecho una visita a su amigo, el Sultán Seifeddoulet, y haber deleitado su corte con su elocuencia y con su música. Parece que el Sultán insistió mucho, pero sin éxito, para que él se quedara y no enfrentara un viaje tan peligroso. Su muerte se hace colocar entorno al año 950, a la respetable edad de ochenta años..

La obra

Al-Farabi, como otros filósofos de su tiempo, se ocupó de diferentes ramas del saber, principalmente de matemáticas, medicina, música y, obviamente, de filosofía. Se le atribuyeron más de cien obras, muchas de las

cuales se han perdido en el curso de los últimos trece siglos. Se conocen hoy 43 tratados de lógica, 11 de metafísica, 7 de ética, 7 sobre ciencias políticas, 11 comentarios y 17 sobre música, medicina y sociología. Inventó, también, siendo un virtuoso de la música, unos nuevos instrumentos musicales, como el *rabab* (instrumento a arco con una membrana de cuero, del que derivó en la Europa medieval el *rebec*) y el *qanun* (instrumento derivado de la lira griega, el *psalterion*), todavía en uso en el mundo árabe. Entre sus más importantes libros recordamos *La Ciudad Virtuosa (al-Madina al-fadila)*, su más famosa obra, un tratado político-social que tuvo largas y profundas influencias en el mundo árabe; *El Gran Libro de la Música (Kitab al-musiqā al-kabir)*, un tratado sobre la teoría y la práctica musical; *El Libro de la Enumeración de las Ciencias (Kitab al-Ihsā' al-'Ulum)*, un compendio enciclopédico sobre los avances científicos de su época. Importantes fueron sus comentarios a las obras de Aristóteles que se convirtieron en textos imprescindibles, por largos siglos, para todos los estudiantes de filosofía.

Al-Farabi hacía una neta distinción entre la filosofía y la religión, considerando que la primera, basada sobre la razón, era superior a la segunda, basada sobre la imaginación y la revelación. Daba por tanto la precedencia a la filosofía como instrumento para alcanzar, no solo la verdad, sino una guía segura en la vida práctica, en la sociedad y en la política. Sin embargo, aun considerando la religión solo como un medio simbólico para

entender la verdad, Al-Farabi intentó conciliar de alguna manera las enseñanzas del Corán con la investigación filosófica, lo que, probablemente, a la larga le causó serios problemas con la ortodoxia islámica.

Al-Farabi es considerado el fundador del neo-platonismo islámico. En lugar de la doctrina coránica de la creación de la nada, sostuvo la tesis de la *emanación* originada por un ser único y céntrico, perfecto y eterno, que llamó el *Primer Intelecto*. De éste, por emanación y no por creación, el filósofo sostuvo que surgió un segundo ente que llamó el *Segundo Intelecto*, pura esencia e inteligencia, que conformó el Primer Paraíso (*al-sama' al-ula*). De allí en adelante, en hipóstasis sucesivas, y siempre por emanación, los entes *agentes* conformaban nuevos seres hasta llegar al décimo de estos, el *Intelecto Activo* (*aql al-fa' 'al*), del cual surgieron el mundo subluar y la vida terrestre. De Plotino, Al-Farabi tomó también la teoría de los opuestos y de los no-seres.

La influencia de Al-Farabi sobre el pensamiento de los futuros filósofos, desde Avicenna a Tomás de Aquino fue evidente, sea a través de la teoría de la esencia-existencia, sea en la teoría de la emanación, sea en la de la jerarquía de los entes intermedios, y sea en el rol de Décimo Intelecto. Como otros filósofos orientales Al-Farabi intentó demostrar la sustancial coincidencia entre el pensamiento de Platón y de Aristóteles, especialmente en la teoría de la creación del universo, la naturaleza del alma y el castigo o el premio en la vida del más allá.

Al-Farabi negaba la predestinación. En un comentario a Aristóteles sostuvo que la omnisciencia divina no implicaba determinismo. Sostenía que conocer las consecuencias de nuestros actos no significa necesariamente predecir los acontecimientos. Pero, como sus teorías podían tener un impacto negativo con la religión, sostuvo que los profetas, que eran inspirados por Dios, tenían la facultad de interpretar los hechos y transmitir su mensaje al pueblo, con misión educativa, en forma metafórica e imaginativa.

La contribución de Al-Farabi en el campo de la epistemología fue fundamental. Tomando principios establecidos sea por Platón que por Aristóteles, clasificó intelecto y lógica en categorías. En el tratado *Epístola sobre el Intelecto (Risala fi'l-'aql)* clasificó el intelecto en seis categorías: *discernimiento*, es decir prudencia; *sentido común*, es decir capacidad para distinguir lo elemental; *percepción natural*, es decir capacidad de adquirir las verdades fundamentales; *conciencia*, para distinguir, con la experiencia, lo bueno de lo malo; *intelecto*, a su vez dividido en cuatro sub-categorías, intelecto *potencial*, intelecto *presente*, intelecto *adquirido* e intelecto *activo*; y *razón divina*, como recurso fundamental para toda energía y poder intelectual. Dividió la lógica en dos grupos: *idea (takhayyul)* y *prueba (thubut)*.

Una mención a parte merece la obra más conocida de Al-Farabi, *La Ciudad Virtuosa (Al-Madina al-fadila)* en la que retomaba los argumentos ya tratados por sus ilustres predecesores Platón y Agustín de Hipona: el

gobierno de la ciudad perfecta. Al-Farabi estaba convencido que la filosofía debía tener una finalidad práctica y útil no solo para formar conciencias en la búsqueda de la verdad, sino que también debía servir como guía espiritual y ayuda en la realización de hombres mejores en un estado perfecto y en un mundo perfecto. La Ciudad Virtuosa ilustraba cómo este noble objetivo podía ser conseguido.

En los primeros capítulos Al-Farabi describía la causa primera y el proceso de formación, por emanación, del universo, premisa que le servía para ilustrar el cómo nacimos y el porqué somos como hoy somos. El filósofo declaraba que la especie humana, al par de las otras especies, tendía naturalmente hacia el bien, y que para realizar esta aspiración trascendental el hombre necesitaba vivir en asociación con sus similares, pues el hombre era un animal político, como decía Aristóteles.

El hombre, continuaba Al-Farabi, no podía conseguir la perfección que estaba buscando sin aprovechar de los recursos que la naturaleza le proveía y hasta manipular otros seres humanos con tal de utilizarlos por sus fines. Un hombre solo y aislado no podía realizar este objetivo, necesitaba de la ayuda de otros hombres. Era esta una actitud innata de la humanidad para juntar los esfuerzos y conseguir esa perfección que estaba buscando. Por tanto para conseguir lo que necesitaba el hombre debía vivir cerca de otros hombres y asociarse a ellos. Era lo que llamamos vida social.

El concepto de felicidad (*sa'ada*) era esencial en la

filosofía de Al-Farabi: en una sociedad virtuosa (*al-ijtima' al-fadil*) y en una ciudad virtuosa (*al-madina al-fadila*) todos debían cooperar para alcanzar la felicidad a través del bienestar. Un mundo virtuoso (*al-ma'mura al-fadila*) era aquel en el que todas las naciones colaboraban para conseguir el bienestar universal. Y, finalmente, una sociedad virtuosa era la que se preocupaba del bienestar espiritual de sus habitantes. El bienestar de una ciudad virtuosa era parecido al bienestar del cuerpo humano.

El Gobernante ideal de la Ciudad Virtuosa era un hombre que reunía en su persona la *summa* de las calidades inmejorables del hombre virtuoso. Poseía la predisposición natural al mando y la actitud altiva del verdadero Príncipe. Era seguro de sí, era un buen orador, era sano y fuerte físicamente, tenía buen entendimiento y memoria, amaba aprender y amaba la verdad, y aburría todo materialismo terrenal. Un Príncipe de tal factura merecía tener poderes absolutos para manejar el estado y para ser obedecido por sus súbditos.

Los ciudadanos estaban divididos por clases según el linaje y el poder económico, y cada uno ejercía el poder limitado que le venía conferido por su condición natural. A la misma manera el Príncipe tenía su poder por sus virtudes naturales y no por haberlo conquistado con la fuerza, lo que implicaba que todos aceptasen su posición de Gobernador absoluto de la Ciudad Virtuosa..

Los habitantes de esta ciudad poseían la capacidad y la virtud que habían aprendido a través del estu-

dio de las ciencias sociales y habían aprendido a forjar su carácter a través de la aplicación de las buenas costumbres. El Príncipe ejercía su poder a través de su liderazgo y su capacidad de persuasión que le derivaba del estudio de la filosofía.

Al-Farabi creía que la filosofía perseguía, por naturaleza, objetivos políticos, porque la búsqueda de la verdad era equivalente a la búsqueda de la felicidad. Sin embargo, el filósofo, reconocía que era casi imposible llegar a realizar un estado ideal, pero era deber del hombre tratar de hacer todo el esfuerzo para conseguirlo.

Al-Farabi suponía que si todos los estados del mundo fueran *ciudades virtuosas*, todo se orientaría hacia la felicidad, cada miembro de cada ciudad ocupando su lugar en la jerarquía establecida por la naturaleza, desde el príncipe a los comandantes intermedios hasta aquellos que ocupaban el nivel más bajo de la escala social.

La influencia de Platón es evidente en la Ciudad Virtuosa de Al-Farabi. Él consideraba que en una ciudad constituida de esta manera no hubieran surgido conflictos sociales, porque la educación debía jugar un rol determinante y la retórica debía ser el medio de persuasión para mantener el orden constituido.

Aunque posteriormente Al-Farabi fue parcialmente puesto en la sombra por Avicenna, él fue el que dio origen a las principales ideas que se encuentran a la base de todo el pensamiento islámico, judío y hasta el cristiano.



Avicena (980-1037)

La vida

Abu 'Ali al-Husayn ibn 'Abd Allah ibn Sina, o sencillamente Ibn Sina, como fue llamado en persa y en árabe, o Avicena, como fue llamado en occidente, nació en el año 980 en Afshana, un pequeño pueblo de la provincia de Jurasán, hoy parte del Uzbekistán, que en ese entonces era territorio persiano y que tenía en Bukhara, ciudad famosa por sus alfombras, la capital de la provincia.

Fue educado e instruido en los primeros años de su infancia en su misma casa, por su padre, que era un Ismailí, es decir un alto miembro del movimiento político-religioso que gobernaba esa región árabe y que había introducido, adaptándolo a sus exigencias, el neoplatonismo en la teología musulmana.

Por la posición preeminente de su padre, su casa era muy frecuentada por protagonistas políticos, religiosos e intelectuales de su época, lo que favoreció en el joven e inteligente muchacho una apertura mental de absoluto privilegio.

A los diez años Avicena había ya manifestado sus dotes de inteligencia, aplicación, y, sobre todo, de su extraordinaria memoria que mantuvo por toda la vida. Conocía de memoria el Corán y muchas obras de los más famosos poetas árabes.

Estudió, con maestros particulares en su casa, matemática, física, lógica, filosofía y medicina, pronto superando la sabiduría de sus mismos tutores. A los diecisiete años Avicena, que seguía estudiando por su cuenta, había ya cobrado fama por su erudición. Fue en ese entonces llamado a la corte Samán, la primera grande dinastía local luego de la conquista árabe, para asistir al príncipe Nuh ibn Mansur que se había envenenado con el plomo tomando en unas copas de terracota decoradas con una pintura que contenía ese metal. Avicena logró curarlo y, cuando el príncipe le pidió cual era la recompensa que él iba a solicitar, pidió solamente que le fuera otorgado el permiso de acceso a la grande biblioteca del palacio real. Gracias a este excepcional privilegio Avicena pudo completar sus estudios, incluyendo la física y las leyes a su vasto bagaje de conocimientos. Avicena siguió en la sede Samán, convirtiéndose en el médico de corte además que consejero personal del rey.

En los últimos tiempos de su permanencia en la

corte Samán, bajo el auspicio de Abu Bakr al-Barjuy, concejal jurídico de la corte, escribió diez libros titulados *El tratado del resultante y del resultado*, y otro sobre las costumbres de su tiempo, titulado *La inocencia y el pecado*. Con estos libros su fama se expandió por toda Persia.

Pero, improvisamente, en rumbo de su vida cambió. En el 999 su padre falleció y poco después la dinastía Samán fue vencida y derrocada por Mahmud ibn Ghazna, capitán turco y héroe legendario que había fundado la dinastía Ghaznaví en el Khorasán, al noreste de Persia y al oeste del actual Afganistán. Desplazado de su sede, desde ese momento la vida de Avicena se convirtió en errática e inestable, con la excepción de pocos, y breves, momentos de tranquilidad.

Toda la región persa atravesó un largo período de turbulencias cuando los turcos quisieron reemplazar los antiguos gobernantes y las tradicionales dinastías locales con propios representantes, mientras, desde Bagdad, la casa reinante Abasí, de alguna manera trataba de organizar la resistencia en contra del invasor y el restablecimiento del antiguo orden político. En un primer momento Avicena viajó por diferentes ciudades del Khorasán. Luego, tras haber transcurrido un tiempo en la corte de los Buyides, que gobernaban la Persia central, se trasladó a Rayy, cerca de la actual Teherán, donde ejerció la profesión de médico y físico. Sin embargo, la región no era el lugar ideal para que un estudioso de la talla de Avicena pudiera encontrar los recursos y la tranquilidad necesarios para continuar su trabajo.

Se mudó nuevamente, entonces, hacia Hamadán, en el oeste de Persia, donde gobernaba Shams ad-Dawlah, otro miembro de la dinastía Buyid. Allí Avicena pudo encontrar un breve período de paz, dedicado por fin a sus estudios. Encontrado el aprecio del soberano, se convirtió en el médico de corte y fue tanta la confianza ganada que, cuando el rey necesitó ausentarse por asuntos de estado, fue nombrado *visir*. Las intrigas de palacio y las envidias pero estaban siempre al orden del día en esa corte, por lo que Avicena fue en algunas ocasiones obligado a huir y esconderse, y hasta sufrió el encarcelamiento. Sin embargo, éste fue para él un momento fecundo de su vida: fue en Hamadán que puso mano a las dos más importantes obras que escribió: *El Libro de la Curación (Kitab ash-shifa)* y el *Canon de la Medicina (Qanun fi at-tibb)* más conocido como *Canon de Avicenna*.

Ocupado durante todo el día por sus cargos de administrador y físico de corte, Avicena estaba obligado a permanecer despierto durante toda la noche, escribiendo, estudiando y discutiendo con sus alumnos sobre todas las materias científicas y filosóficas que lo tenían concentrado. Esas noches terminaban luego en fiestas musicales, en bebidas y parrandas, que a veces finalizaban con excesos de todo tipo hasta las primeras horas de la madrugada. Fue una conducta de vida que consumió lentamente la fuerte fibra del filósofo, que era capaz de resistir al esfuerzo hasta límites que para otro ser humano resultaban inalcanzables.

Tras once años de estable (aunque inquieta) residencia en Hamadán, en 1022 nuevamente la vida de Avicena tuvo que emprender otro rumbo. Shams ad-Dawlah falleció y, como si no bastara, las venganzas se desataron en la corte en contra de aquellos que durante la vida del Califa lo habían asistido y aconsejado. Avicena sufrió nuevamente el encarcelamiento.

Recuperada la libertad el año siguiente, Avicena, acompañado por sus más fieles discípulos, se alejó rápidamente de Hamadán y se dirigió hacia sureste, llegando a Isfahán, donde el gobernador ‘Ala’ ad-Dawlah, teniéndolo en alta consideración, lo recibió en su corte. En esta ciudad Avicena pasó los últimos catorce años de su vida gozando de una relativa tranquilidad.

Aun obligado a seguir el gobernador en sus campañas militares pudo completar los dos monumentales tratados iniciados en Hamadán y escribir las casi doscientas otras obras que se le atribuyen. No participó a combates, pero tuvo que sostener enfrentamientos dialécticos con sus opositores, los sostenedores de la ortodoxia islámica, que lo criticaban argumentando que él no tenía la preparación teológica y filológica para pretender definir su visión de Dios.

Durante una de las últimas campañas militares conducidas por ‘Ala’ ad-Dawlah, Avicena se enfermó a causa de una grave intoxicación alimentaria. No obstante todos los esfuerzos que hizo para curarse por sí mismo, Avicena murió en Hamadán, por los cólicos y la deshidratación, en el 1037. Tenía 57 años. Sus restos fueron

sepultados en la misma ciudad, donde hoy son venerados.

La obra

Se dice que Avicena escribió más de 450 libros, gran parte de ellos perdidos, principalmente de filosofía y medicina. De esta monumental producción nos quedan solo pocas obras completas, pero afortunadamente han llegado a nosotros las dos principales producciones de este grande pensador: El *Canon de la Medicina* (conocido como el *Canon de Avicena*) y el *Libro de la Curación*.

Avicena tenía la edad de 32 años cuando escribió su obra maestra, el celebérrimo *Canon de la Medicina* (traducido al latín por Gerardo de Cremona en el XII siglo), conocido también como *El Canon de Avicena*. Éste tratado era, y sigue siendo, el más famoso libro de la historia de la medicina sea en el oriente que en occidente del mundo conocido en la Edad Media. Era un compendio en el que venían tratados todas las ramas de la medicina de las que se tenía conocimiento en la época. Constaba de cinco libros: el primero, dedicado al estudio del cuerpo humano, a su salud y a su tratamiento terapéutico; el segundo trataba de la farmacología y de la medicina en general; el tercero trataba de las diferentes patologías, divididas por órganos y sistemas; el cuarto trataba de los síntomas, las fiebres, las heridas, las fracturas, los venenos, los tumores, y de todos trazaba los diagnósticos, las prognosis y los tratamientos inmedia-

tos, incluyendo las cirugías menores; el quinto, finalmente, contenía la más completa farmacopea conocida en sus tiempos.

El Canon se convirtió en el texto de mayor autoridad en la materia por muchos siglos, constituyendo, junto con los de Hipócrates y Galieno, la tríada de textos fundamentales para el conocimiento de la medicina.

Avicena no era solamente un maestro en medicina, era también un experimentador y un cirujano excepcional. A él se atribuye la primera traqueotomía de la historia, cuya técnica sería detalladamente descrita por el cirujano hispano-árabe Abu el-Kasis de Córdoba. Para tener noticia de otra intervención similar debemos esperar el XV siglo, cuando el médico italiano Antonio Musa Brasavola (1490-1554) hizo, por primera vez después de 500 años, una nueva traqueotomía siguiendo la técnica establecida por Avicena.

El paciente al que Avicena practicó la inusitada y extraordinaria operación era uno de sus jóvenes discípulos, de nombre Abu Obeid al-Jozjani, que padecía de una grave angina diftérica. El muchacho tuvo salva la vida y luego se convirtió en uno de sus biógrafos. Éste contó, para ilustrar la extraordinaria memoria de su maestro, que una vez Avicenna le dictó de memoria un Comentario a la Metafísica de Aristóteles. ¡El dictado duró tres días!

En *filosofía* la importancia de Avicena reside en el haber tratado encontrar los fundamentos de una original filosofía oriental (*al-hikmat al-mashrikiyah*) aunque

basadas sobre los principios de la filosofía griega. Muchas obras relativas a esta gran visión filosófica han ido perdidas, sin embargo algo nos queda para entender en qué dirección se dirigió su especulación. Las bases de su teoría fueron orientadas hacia una mística teosófica que marcó la dirección que la filosofía islámica tomó en los siglos futuros, hasta nuestros días, especialmente en Persia y en las regiones orientales del Islam.

Avicena confesó haber leído la *Metafísica* de Aristóteles por lo menos cuarenta veces, hasta saberla de memoria, sin pero haberla entendida a fondo, y solo después de haber leído el tratado *Diseño de la Metafísica* de Al-Farabi, comprado por casualidad donde un librero de Hamadán, pudo comprenderla. Sin embargo, criticó la obra del estagirita porque no justificaba el origen del universo como obra de un Dios bondadoso y todopoderoso.

Su pensamiento se encuentra ampliamente establecido en *El Libro de la Curación*, donde, claro está, la que debe ser curada es el alma humana. Éste es un monumental tratado filosófico y científico, probablemente la más grande obra jamás escrita por el hombre en forma enciclopédica. En ella son tratadas las materias del cuadrivio (geometría, astronomía, aritmética y música) además que la lógica y la psicología, considerada como una rama de las ciencias naturales. En esta obra es manifiesto su pensamiento, no solo fuertemente influenciado por Aristóteles sino también, y en forma determinante, por el pensamiento griego en general y el

neoplatonismo.

El *Libro de la Curación* fue solo parcialmente traducido al latín en el XII siglo. En el mismo siglo fue igualmente traducido al latín el *Canon de la Medicina*. Ambas traducciones contribuyeron sustancialmente a la difusión del pensamiento de Avicena en el occidente. El pensamiento occidental, mezclado luego con el de San Agustín de Hipona, formó las bases de la ideología de muchos filósofos escolásticos en la edad media, especialmente de los franciscanos.

Su obra es de una importancia trascendente dentro de la filosofía medieval. Avicena adaptó al mundo musulmán, espontáneamente orientado a la introspección, el misticismo de Platón y Plotino mezclado con el pragmatismo aristotélico, y, gracias a él, cuando la expansión islámica llegó a la península ibérica, el pensamiento oriental combinado de tal manera, volvió a Europa occidental, cuando estaba al borde del barbarismo en los siglos oscuros.

Su sistema filosófico estaba basado sobre el concepto que Dios debía *necesariamente* existir. En él coexistían esencia y existencia, y de él, por emanación, y por gradual multiplicación, se había formado el mundo y las cosas que conocemos.

Avicena concibió la *Razón* como coincidente con el mismo Dios, de tal manera que ella, guiando la mente humana, la orientaba hacia la búsqueda de la perfección, es decir hacia el *Ente Supremo*. Éste existía en la forma de *esencia abstracta* y de ella, por emanación y no

por creación (conceptos básicos del neo-platonismo) se formaban los *entes concretos*. El ente abstracto existía siempre, mientras los entes concretos se formaban durante el proceso de expansión, por lo que el primero era por su misma esencia definido como *necesario*, siendo los demás *lo posible*, existiendo éstos solo por voluntad divina. Esta teoría, aplicada a los seres vivos, llevó implícitamente Avicena a aceptar de pleno la proposición de Plotino de la existencia de un Alma Universal inmortal, por lo que el filósofo concluyó negando la inmortalidad del alma individual.

Con Avicena el mundo occidental conoció el Intelecto Agente único, común a todos los hombres. Cada individuo poseía un Intelecto Paciente que inspirado por el Intelecto Agente recibía las ideas de las formas inteligibles correspondientes a las imágenes sensibles. Con Avicena los occidentales aprendieron a distinguir la esencia de la existencia, y a considerar ésta última, como un accidente de la primera, y a considerar el alma como una sustancia inmaterial capaz de autoconciencia, con una esencia distinta y separada del cuerpo.

En el occidente su influencia fue fundamental. El *avicennismo latino* fue determinante y se constituyó como vehículo portante de la difusión de la filosofía griega a través de la cultura islámica. Avicena tuvo influencia directa, primero sobre el grande filósofo hispanoárabe Averroes, luego sobre Tomás de Aquino, Duns Escoto, y hasta sobre Descartes.



Averroes (1126-1198)

La vida

Abu l-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd, o solamente Ibn Rushd, como se le conoce en oriente, o Averroes, o Averröes, o Averrhoes, como se le conoce en occidente por la latinización de su nombre, nació en Córdoba (*Qurtubah, Al-Andaluz*) en el año 1126 (año 520 de la Hejira) de una antigua y noble familia de juristas y magistrados. Su abuelo había sido *cadí* (juez) en la corte civil superior de Córdoba y había muerto en el mismo año de su nacimiento, dejando en el cargo a su hijo (el padre de Averroes). Por esta tradición familiar, Ibn Rush, es decir Averroes, será recordado como “el nieto” y sus contemporáneos más lo citaron como juez que como filósofo.

Su familia estaba estrechamente relacionada con

la dinastía Almorávide (del árabe Al-Murabitun, los *monjes guerreros*), confederación berberí que había sometido al propio dominio la España musulmán desde el 1085, al tiempo del héroe valenciano El Cid (Rodrigo Díaz de Vivar). Sin embargo su padre había sabido mantener su cargo y su prestigio cuando, en 1146, los Almohades (dinastía de la confederación berberí Al-Muwahhidun, *los que afirman la unidad de Dios*), derrocaron a los almorávides y establecieron su dominio en la región, aun manteniendo la capital de su reino en Marrakech, Magreb, hoy Marruecos.

En ese entonces el joven Averroes tenía la edad veinte años. Había estudiado derecho con su mismo padre, que le había enseñado la ley musulmana, luego medicina, con el médico árabe Avenozar y con Ybn Tufayl (que se convertiría en uno de sus mejores amigos), y, finalmente filosofía, matemáticas y teología con uno de los mejores maestros de su época, Abu Yafaar, resultando un excelente estudiante, inteligente y precoz.

Apreciado por el Califa Almohade Abd al-Mumin, fue por la primera vez llamado a ejercer un cargo público, siendo enviado a la capital Marrakech, en 1153, a la edad de veintisiete años, para supervisar la actuación de la reforma escolar superior que el Califa había promovido.

Aun viajando frecuentemente entre España y Marruecos, fue durante este período que Averroes inició a escribir sus primeros tratados de filosofía, los *Comentarios menores de Aristóteles* (el *Organon*, la *Física*,

la *Metafísica*, y el *De las partes y de la generación de los animales*), y un amplio tratado de medicina general, el *Kulliyat* (en latín *Colliget*), que fueron publicados por primera vez en 1159, cuando tenía treinta y tres años.

El cargo de supervisor a la reforma escolar lo vio ocupado por gran parte de su vida profesional juvenil, manteniéndolo también cuando, en 1168, su maestro de medicina y amigo, Ibn Tufayl, que era el médico de corte, lo presentó al Califa Abu Yaqub Yusuf, reinante desde el 1163. El Califa, que era un hombre inteligente y agudo, además que un filósofo aficionado, quiso bromear con él y le preguntó maliciosamente si el Paraíso, también, había sido creado por Dios. Ante la perplejidad de Averroes el Califa, riendo gustosamente, cambió argumento y le pidió que le ilustrara lo más claramente posible la filosofía de Aristóteles, pues se quejó que los textos en su poder eran malos y poco aclaraban este argumento. Era éste un tema que apasionaba a Averroes, al que dedicaría en futuro gran parte de su tiempo, aun empeñado en la importante función de juez. Dio, por tanto, al absorto Califa una lección profunda, amplia y detallada sobre la filosofía del estagirita que satisfizo completamente al soberano, que lo entretuvo, luego, por la entera jornada en amable conversación llenándolo además de obsequios y apreciaciones. Los dos simpatizaron desde el primer momento. El siguiente año 1169, el Califa confirmaba su aprecio para Averroes nombrándolo juez (*cadí*) en Sevilla. Ese mismo año el filósofo publicaba los *Comentarios medios de Aristóteles*,

conocidos como *Paráfrasis*.

En su ciudad natal Averroes mantenía su rica y renombrada biblioteca, a la que acudía constantemente para alimentar su conocimiento y para escribir sus obras. Allá terminó y publicó, en 1178, un importante tratado que tendría importancia trascendental en el pensamiento filosófico árabe y occidental: el *Kitab fasl al-maqal* (*Sobre la armonía entre la Religión y la Filosofía*).

En 1180 publicaba el *Comentario mayor a los Segundos Analíticos*, cobrando siempre más fama y apreciación. Y en el mismo año iniciaba la composición de una de sus más importantes obras, el *Tahafut al-Tahafut* (traducido como *La Incoherencia del Incoherente*), un duro ataque en contra del poeta y teólogo fundamentalista Al-Ghazali (el mismo que había atacado las proposiciones filosóficas de Al-Farabi), que sostenía que la filosofía se encontraba en total oposición a la religión y que por tanto constituía una afrenta a las enseñanzas del Islam. En 1181 publicaba el *Comentario medio al De anima*.

En 1182, alcanzando una edad muy avanzada, su amigo Ibn Tufayl renunciaba al cargo de médico de corte, solicitando al Califa de nombrar en su lugar a Averroes. Solicitación innecesaria, considerado el gran aprecio que el Califa tenía por el filósofo. De hecho, a principios de ese año, el Califa nombraba a Averroes su médico personal y, pocos meses después, lo nombraba también *gran cadí*, es decir *juez supremo*, de Córdoba.

Averroes tenía 56 años y se encontraba al ápice de su carrera.

En 1184, durante el asedio a la ciudad fortificada de Santarem, a orillas del Tago, en el actual Portugal, que había sido disputada desde hacía cuarenta años con los cristianos, el Califa fallecía en batalla. Averroes sufrió mucho por la pérdida de su amigo cercano, su protector, su alumno y paciente. En su lugar la confederación almohade nombró Califa al hijo de éste, Abu Yusuf Yaqub, que lo confirmaba como médico de corte.

En el siguiente año 1186 Averroes sufrió otra sensible pérdida: su amigo y maestro, el médico Ibn Tufayl fallecía en Marrakech a los ochenta y seis años de edad.

Averroes continuó residiendo en Marrakech dedicando su tiempo al oficio de médico de corte y escribiendo sobre el argumento que más le interesaba: la filosofía. En el mismo año de la muerte de su amigo publicaba el *Comentario Mayor de la Física de Aristóteles* y, luego, en los siguientes años hasta el 1190, otros comentarios mayores al *De coelo*, *De anima* y la *Metafísica*. En el 1195 publicaba una nueva obra: *Cuestiones de Lógica y Filosofía*.

Averroes había ya llegado cerca de los setenta años y había tenido una vida llena de satisfacciones y reconocimientos. Había asistido a acontecimientos históricos relevantes y, a veces, dramáticos por la constante guerra que los árabes sostuvieron con los reyes de Castilla y León, que nunca habían renunciado a librar su tierra del dominio musulmán. En esos últimos años un

inestable armisticio, firmado en 1190, estaba vigente entre Abu Yusuf y el rey Alfonso VIII de Castilla. Al espirar el término de la tregua el rey hispano decidió invadir la provincia de Sevilla, confiando que el Califa, desde Marrakech, se hubiera encontrado en la imposibilidad de defender la plaza fuerte. Fue un grave error de estimación político y militar. En el plano político, el rey de Castilla tenía sus enemigos internos que nunca habían dejado de tramar en su contra. Entre ellos estaba el general de la caballería castellana Pedro Fernández de Castro, su enemigo personal. En el plano militar el rey subestimó la capacidad del potente ejército musulmán de organizar en breve tiempo una armada y cruzar rápidamente el estrecho de Gibraltar. Una vez en territorio hispano el Califa, fuerte de la caballería castellana de Pedro Fernández de Castro, que se había unido a él, arremetió en contra del ejército de Alfonso y le infligió una grave derrota en Alarcos (*Al-Arak*), localidad en la ruta entre Sevilla y Toledo. Al Califa victorioso se le reconoció el apodo de *al-Mansur billah* (*hecho victorioso por Alá*), luego latinizado en Almansor. La derrota fue talmente grave para el ejército castellano, que, por cuatro años después del desafortunado acontecimiento, Alfonso fue incapaz de oponerse a la iniciativa árabe, que tomaba en su poder, una tras la otra, las ciudades de Montánchez, Trujillo, Santa Cruz y Talavera, mientras incursionaba sin ser estorbado en los campos entorno a Toledo destruyendo todos los viñedos.

Tras la victoria de Alarcos una hola de fanatismo

entusiasta irrumpió en los ánimos de los musulmanes andaluces, viendo ellos en el acontecimiento una señal divina favorable al proselitismo y al fundamentalismo religioso. Se comenzó a criticar el pensamiento de Averroes por su idea de la supremacía de la razón sobre la religión y se difundió la desconfianza en la honestidad del pensador andaluz. El Califa, presionado por los fundamentalistas, no encontró otra solución que la de alejar de la corte a Averroes y confinarlo, en exilio, en la ciudad de Lucena, a pocos kilómetros a sureste de Córdoba. Un edicto del Califa promulgado ese mismo año, el 1195, condenaba su filosofía y prohibía la difusión y la lectura de sus obras, especialmente las de lógica y metafísica. A causa de esta censura muchos de sus libros se perdieron y una gran parte de ellos pudieron sobrevivir solo gracias a las traducciones en hebreo y en latín, pero definitivamente se perdieron los originales en árabe. Por primera vez en su vida, y en edad avanzada, Averroes conocía la amargura de la condena, de la desconfianza, de la persecución y del exilio.

Por tres años Averroes permaneció aislado, lejos de sus libros. Su salud y su moral rápidamente deterioraron. En 1198 Averroes era un anciano señor que sentía todo el peso de la edad sobre sus espaldas.

Sin embargo, el Califa Abu Yusuf Yaqub, el victorioso por Alá, *al-Mansur*, hizo a tiempo a reconsiderar su medida y, dolido por la inicua provisión, canceló la condena y llamó Averroes a Marrakech, a mediados del 1198, recibéndolo con grande afecto y restituyéndole su

dignidad. Pero Averroes, envejecido muy rápidamente y debilitado por el nuevo y largo viaje, no tuvo siquiera el tiempo de reordenar sus obras. Moría el 10 de diciembre de 1198, a los setenta y dos años de edad. Su tumba se encuentra hoy en el pabellón de familia en el cementerio cordobés de Ibn Abbas. El siguiente año 1199, moría también al-Mansur.

La obra

Averroes fue el más grande comentarista antiguo de las obras de Aristóteles, filósofo que amaba particularmente. Retomó más veces algunos comentarios que había ya publicado para revisarlos y ampliarlos a la luz de sus nuevos conocimientos y volvía a presentarlos al público. Nacieron de esta manera los comentarios *menores*, los *medianos* y los *mayores*, que le valieron, durante la escolástica, el calificativo de *El Comentador de Aristóteles*.

Es de tener presente que Averroes creció y se educó en un ambiente cultural y filosófico dominado por el neo-platonismo, aunque, es verdad, los filósofos que lo habían precedido, habían tratado de toda manera de conciliar el pensamiento platónico con el aristotélico. Por lo tanto, en el primer impacto, notamos que el intento de Averroes fue el de devolver a la filosofía aristotélica esa pureza que, según su opinión, había sido ofuscada por las interpretaciones cargadas de platonismo. Por ello, Averroes publicó no solamente comentarios a las

obras del estagirita sino también críticas a las obras de filósofos anteriores, entre ellos Avicena, que comentaban Aristóteles.

Aunque su producción se centró sobre todo sobre las obras del estagirita, Averroes publicó numerosos otros tratados sobre teología, filosofía, derecho y medicina, que tuvieron un peso relevante en el pensamiento cristiano hasta el renacimiento. En los años 1200 el filósofo jesuita francés Jacob Anatoli (Provenza, 1194-1258) tradujo al hebreo gran parte de sus obras contribuyendo sensiblemente al conocimiento y a la difusión de su pensamiento en el mundo occidental.

Citamos entre los Cometarios *menores* (*Yawami*): a la *Isagoge* de Porfirio, al *Organon*, a la *Retórica*, a la *Poética*, a la *Física*, al *De Coelo et Mundo*, al *De Generacione et Corruptione*, a los *Metereológicos*, al *De Anima*, a la *Metafísica*, al *De Partibus Animalium*, al *De Generatione Animalium*, al *Parva Naturalia* de Aristóteles.

Entre los Comentaríos *medios* (*Taljisat*): a la *Isagoge* de Porfirio, al *Organon*, a la *Retórica*, a la *Poética*, la *Física*, al *De Coelo et Mundo*, al *De generatione et corruptione*, a los *Meteorológicos*, al *De Anima*, a la *Metafísica* y a la *Ética nicomaquea* de Aristóteles.

Entre los Cometarios *mayores* (*Tafsirat*): a los *Segundos analíticos*, al *De Coelo et Mundo*, al *De Anima*, y a la *Metafísica*.

Publicó también un Comentario (Exposición) a la *República* de Platón, no teniendo acceso, en sus tiempos,

a la *Política* de Aristóteles, y otros Comentarios a filósofos anteriores, entre los cuales Ptolomeo, Alejandro de Afrodisia, al-Farabi y Avicena.

Publicó un importante libro de medicina, el *Kitab al-Kulliyat al-Tibb* (*Libro de las Generalidades de la Medicina*, latinizado *Colliget*), y un Comentario a la obra del famoso médico griego Galeno (Pergamo, en la actual Turquía, 129-199 de nuestra era).

Publicó tres importantes tratados teológicos: *Fasl al Maqal*, *Kasf' al-Manahiy* y *Damima*, y uno sobre el derecho, *Bidayat al-Mujtahid* (*Distinguido jurista*).

Sus dos más importantes obras filosóficas fueron el *Tahafut al-Tahafut* (traducido como *La Incoherencia del Incoherente*), y el *Kitab fasl al-maqal* (*Sobre la armonía entre la Religión y la Filosofía*), las mismas que aclararon su pensamiento y tuvieron peso fundamental en el cristianismo medieval.

El pensamiento filosófico de Averroes estaba inspirado en casi su totalidad por Aristóteles, que había estudiado detenidamente, aunque fundió con los principios aristotélicos muchos misticismos tomados por el neo-platonismo. En éste marco Averroes desarrolló un propio pensamiento original que fue conocido como *averroísmo*, y que tuvo grande influencia en las universidades europeas de los siglos siguientes, cuando sus obras fueron traducidas al latín. Tuvo pero, igualmente, graves problemas por el inevitable conflicto que el devolver a su pureza el aristotelismo causó entre la razón y la fe.

Averroes sostenía que el mundo era eterno y eter-

no su movimiento, lo que no se oponía a su creación por parte de Dios. El filósofo explicaba esta solo aparente contradicción con el hecho que Dios era eterno, pero de Él, por expansión (neo-platonismo) se había formado el universo tal como lo conocemos. No existía por tanto, según Averroes, una relación de causa y efecto sino sencillamente que la creación no era nada más que la emanación del principio, o la esencia, de Dios. Como prueba dialéctica, Averroes demostraba que sostener la eternidad del mundo hubiera significado sostener la eternidad de la materia, lo que era absurdo. Con ello Averroes concluía que existía también un alma universal eterna (otro neo-platonismo), mientras rechazaba el principio de la inmortalidad del alma individual, que, por tanto, necesariamente perecía con el cuerpo.

Averroes seguía, distinguiendo el alma en dos partes: el alma individual, percedera, y el alma divina, o eterna, que era común a todos los hombres por el principio del alma universal. El alma eterna constituía además el intelecto activo, el que percibía la realidad a través de los sentidos y las transmitía al intelecto pasivo. Las formas que el intelecto activo percibía no eran nada más que las diferentes presentaciones de las *ideas*, que por tanto necesitaban ser actualizadas continuamente, convirtiéndose en experiencias, conceptos y juicios. El intelecto pasivo actuaba de consecuencia.

La distinción de los intelectos fue tomada de Aristóteles (*nous poietikós*=intelecto agente, *nous pethetikós*=intelecto receptivo), quien todavía no conocía el

sistema nervioso aunque fuera descubierto en anterioridad por Hipócrates (Isla de Cos 460-377 a.C.), y sirvió a Averroes para preparar y separar las bases del razonamiento de lo filosófico y de lo religioso, con el fin de demostrar la compatibilidad entre la filosofía y la teología. Averroes había localizado en el cerebro las facultades intelectivas del cuerpo humano y a éste asignaba la tarea de analizar las percepciones, categorizarlas y memorizarlas, en un proceso de continua actualización, para completar el conocimiento de los universales.

En el *Kitab fasl al-maqal* (*Sobre la armonía entre la Religión y la Filosofía*), Averroes ilustraba esta teoría. La filosofía, decía, nada tiene que se oponga a la religión, porque ambas están dirigidas a conocer la verdad, es decir ambos estudios son filosóficos. Si la ley coránica obliga a hacer estos estudios, hay que cumplirlos de la mejor manera, es decir a través de la razón. Ahora bien, el filósofo estudia la lógica, que es la ciencia de las demostraciones de la razón, porque a ella lleva la filosofía, de la misma manera el religioso deberá estudiar y dominar esta ciencia porque la religión también lo llevará a conocer la verdad. Es como el abogado, que, para actuar correctamente en su vida profesional, debe necesariamente conocer el procedimiento judicial y la lógica de la ley.

Por tanto, concluía Averroes, ambos, filósofos y religiosos, debían aprender la lógica y su método, para proceder en el conocimiento de la verdad, y ambas estas ciencias se aprendían estudiando los maestros de la anti-

güedad. No tenía sentido prohibir a los religiosos el estudio de la filosofía antigua, tal como la estudiaban los filósofos, porque aunque existiera la posibilidad de incurrir en un error, era de considerar éste como un accidente profesional, como podía ocurrir, sin por esto ser condenado por herejía, a un médico o a otro experto que conocía su trabajo. De hecho Dios perdonaba los errores de los jueces, especialmente sobre las cuestiones más difíciles, mientras no perdonaba los errores de los ignorantes. Por éste motivo filosofía y religión no podían estar en conflicto.

Sin embargo, el conflicto existía. En sus tiempos, como hoy en día, y en el mundo antiguo, como en el musulmán y como en el cristiano, la polémica entre la filosofía y la religión estaba siempre viva, a veces violenta y trágica. Averroes quiso romper con esta tónica evitando la siempre peligrosa ortodoxia fundamentalista, y proponer una conciliación, ante la comunión de los intereses y los fines, entre filosofía y religión. A éste propósito sostuvo una interesante polémica a distancia, escribiendo el tratado *Tahafut al-Tahafut* (traducido como *La Incoherencia del Incoherente*), con un celebre poeta de Jaén, muerto en 864 a los 94 años, *Yahyà Ibn Hakam*, conocido con el apodo de *Al-Gazal*, la *Gacela*, por su hermosura, quien sostenía en sus poemas la incompatibilidad entre las dos ciencias. La religión, sostenía Averroes, se dirigía al conocimiento de la verdad a la misma manera que los filósofos alcanzaban el mismo resultado estudiando la naturaleza y la causa de las cosas. Esto no sig-

nificaba, pero, que la filosofía era un sustituto de la religión y albergase solo en los hombres cultos. Las religiones eran necesarias en todas las civilizaciones, actuando como instrumento político indispensable en el gobierno de las masas que eran incapaces de gobernarse por sí mismas. Por ello la filosofía y la religión necesariamente debían subsistir juntas.

Averroes sostenía que si hubiese surgido una diferencia entre las conclusiones de la razón y la interpretación de la Escrituras, es decir del Corán, éstas últimas debían ser interpretadas alegóricamente. La razón era muy sencilla: solo las personas preparadas estaban capacitadas a entender el verdadero sentido interior de una obra tan universal y profunda como el Corán depurando el contenido de su sentido aparente. Por éste motivo Averroes sostenía que las interpretaciones de las Escrituras no debían ser enseñadas a todos. Si el propósito de las Escrituras era de enseñar los sentidos profundos de la fe religiosa y las reglas de una vida recta, explicar su sentido interior a personas que no estaban capacitadas para entenderlos era muy peligroso: por un lado se corría el riesgo de desacreditar los maestros y por el otro en los alumnos no se alimentaba la fe, sino la desconfianza y el escepticismo. Hacer participar, por tanto, personas incapacitadas a las discusiones filosóficas era un grave error. Para aclarar el sentido de esta afirmación Averroes señalaba tres categorías de hombres: los *filósofos*, los que buscaban verdades absolutas y demostrables con pruebas de la razón; los *dialécticos*, los que a través

de la dialéctica a veces se contentaban de argumentos probables aunque no verificados con la razón; y los *retóricos*, los que apelaban a las emociones y a las pasiones utilizando la imaginación para convencer las masas. Averroes sostenía, a la luz de lo dicho, que debía mantenerse una neta diferenciación entre Filosofía (búsqueda de las verdades absolutas), Teología (dialéctica), y Religión (persuasión a través de las emociones). Esta última a utilizarse solamente con las masas y con los espíritus inferiores. De hecho, con estas afirmaciones, Averroes relegaba la Teología y la Religión a un papel secundario respecto a la Filosofía, sosteniendo, sin embargo, la necesidad que convivieran juntas al mismo tiempo.

Para cada hombre, por tanto, y según la naturaleza y la preparación de cada uno, existiría, según Averroes, un camino hacia la verdad metafísica, sea con métodos demostrativos dialécticos proveídos por la filosofía, de acuerdo con las enseñanzas de Aristóteles y de los neoplatónicos, o retóricos, según las verdades reveladas por los libros sagrados. En base a ésta tesis se atribuyó a Averroes, en el XIII siglo, la llamada *Teoría de la Doble Verdad*, doctrina acuñada por Siger, *Duque de Brabant* (Brabant, hoy en Bélgica, circa 1240-Orvieto (Italia) 1284) profesor de filosofía de la Universidad de Paris, que, entorno al 1266, ilustrando la filosofía averroísta ilustró con éste nombre la doctrina según la cual había una verdad religiosa y una filosófica. Esta doctrina fue luego adoptada por la mayoría de los filósofos

cristianos del XIII siglo que hicieron del averroísmo latino la corriente más importante de la filosofía europea con centro en la Universidad de Paris.

Sin embargo, la traslación de la teoría averroísta al mundo occidental cristiano (Averroes se dirigía a su mundo, el musulmán), fue duramente combatida apenas esta, pasada al mundo latino a través de la Escuela de Traductores de Toledo, comenzó a ser generalmente aceptada, especialmente en el ambiente juvenil universitario. Y no solo en el ambiente cristiano. Los judíos adoptaron el averroísmo como base de la ciencia y de la filosofía hebraica por largo tiempo desde cuando las traducciones al hebreo de las obras de Averroes fueron accesibles a partir del XIII siglo.

San Alberto Magno, San Bonaventura de Fidanza y San Tomás de Aquino fueron entre los primeros detractores cristianos del averroísmo en el XIII siglo. La teoría de la doble verdad fue perseguida porque, según ellos, no era nada más que un enmascaramiento de la verdad. La tesis de la eternidad del mundo y del alma universal, negando la eternidad del alma individual, igualmente fueron combatidas por San Tomás. El averroísmo fue definitivamente condenado por el papa León X en 1513.

Pese a las controversias y a las condenas de la Iglesia, el averroísmo tuvo una gran influencia en la escolástica, y en la filosofía cristiana y judía medieval. En el XV siglo el averroísmo volvió en auge gracias al anhelo de rescatar la cultura clásica griego-romana

impulsado por el humanismo renacentista. Centro de su difusión fue la Universidad de Padua. Entre los pensadores renacentistas, sostenedores del averroísmo, encontraremos mentes como Pico de la Mirándola y Giordano Bruno.

Sin embargo, aunque Averroes fuera ya desde sus tiempos un personaje sobresaliente en el mundo árabe occidental, y se esforzase durante toda su vida de fundamentar el pensamiento árabe en el aristotelismo, conciliando el Corán con la filosofía clásica, y dirigiéndose al mundo musulmán en su totalidad, sorprende que este grande pensador pasara casi desapercibido en el mundo oriental.



Maimónides (1135-1204)

La vida

Moshé ben Maymon, o Musa ibn Maymun en árabe, conocido por el nombre griego de Maimónides (*hijo de Maimón*) en el occidente, o también Rambam, por el acrónimo de sus iniciales en hebreo, nació el 30 de marzo de 1135, según las opiniones más acreditadas en Atalaya Baja, pueblo cercano a Málaga, según otras en la ciudad de Córdoba, capital del distrito de Al-Andaluz, en el seno de una distinguida familia de jueces rabínicos y dirigentes de la comunidad hebraica andaluza.

Completó los estudios primarios con su padre, en la ciudad de Córdoba, y frecuentó también la escuela sinagoga, sobresaliendo por su inteligencia y versatili-
dad. Cuando Moisés era niño, el Magreb (hoy Marruecos) y la España musulmana estaban goberna-

das por la dinastía almorávide, que había concedido a cristianos y hebreos una amplia libertad de culto. Pero, cuando el joven Maimónides tenía tan solo trece años, en 1148, la tolerancia y la libertad de credo vigente hasta ese momento en España terminaron. Una ola de fanatismo religioso musulmán, luego de la conquista almohade de España en daño de los almorávides, dio lugar a una persecución en contra de los cristianos y de los judíos que fueron obligados a abrazar la fe musulmana so pena de ser expulsados del país o condenados a muerte. Su familia tuvo que aparentar una conversión al islamismo, mientras en la intimidad del hogar seguía practicando su auténtica fe, de tal manera que pudieron permanecer en España once años más, aun cambiando de residencia frecuentemente para no ser descubiertos.

No obstante la inestabilidad que siguió a la nefasta provisión, Moisés tuvo la posibilidad de completar los estudios de matemática y medicina con maestros árabes, entre los cuales estuvo Averroes, hospedado temporáneamente en su casa, cuando su familia residió en Almería.

Cuando los esfuerzos para disimular su verdadera fe religiosa se hicieron insoportables, la familia Maimón decidió abandonar España y exiliarse a Fez, en el Magreb. También en el Magreb vigía la restricción intolerante hacia las otras religiones, pero los Maimones, recién llegados de España, no sospechados, pasaron desapercibidos y pudieron allá residir con relativa tranquilidad por cinco años. Maimónides pudo continuar sus estudios jurídicos, filosóficos y de medicina, con maes-

tros árabes, y secretamente, con judíos.

Pero en 1165 su maestro, el Rabino Judah ibn Shoshan, fue descubierto, arrestado, enjuiciado, condenado a muerte y ejecutado por ser judío. La familia Maimón fue obligada, precipitosamente, a alejarse de la intolerancia almohade y abandonar el Magreb. En un primer momento pararon a Palestina, pero las condiciones económicas del país no eran prometedoras para su familia. La permanencia en la Tierra prometida duró solo pocos meses. Luego, decidieron mudarse a Egipto, donde residieron por un tiempo en Alejandría, y, finalmente, se mudaron definitivamente a Al-Fustat (hoy El Cairo). El Egipto era un país abierto y tolerante, en el que los judíos, al par de los fieles de otras religiones, podían profesar su fe abiertamente y sin restricciones.

Sin embargo, Maimónides tuvo sus problemas judiciarios. Los musulmanes toleraban las otras religiones, aceptaban los que se habían convertido al Islam, pero no toleraban que un converso volviera a su anterior religión. Maimónides fue enjuiciado por ser un renegado y haber caído nuevamente en el judaísmo después de haberse supuestamente convertido al islamismo. Al ser reconocido culpable podía ser condenado a muerte. Maimónides tuvo que recurrir a toda su habilidad oratoria de jurista y retórico para demostrar que en la realidad nunca había abrazado la fe musulmana y fue absuelto. Tenía treinta años.

Maimónides comenzó a hacer proyectos para el futuro. Junto a toda la familia apoyó y contribuyó a des-

arrollar la actividad comercial de su hermano menor David, que era mercader de joyas. Pero, desafortunadamente, éste perdió todas las prendas preciosas, que constituían además el patrimonio de toda la familia, en un trágico naufragio. En el mismo período fallecía también su anciano padre Maimón. Moisés quedó el único sustento de la entera familia.

Comenzó a ejercer la profesión de médico en Al-Fustat, cobrando rápidamente fama. Después de un tiempo tuvo la oportunidad de ser presentado al famoso Sultán y guerrero Saladino I, que gobernaba sobre Egipto y Siria, que lo tomó en su corte como médico auxiliar. En éste oficio obtuvo una siempre creciente admiración que le valió, luego de poco tiempo, el nombramiento a médico personal del visir, Al-Afdal, hijo mayor del Sultán.

Gracias a la tranquilidad de la capital egipcia, lejana a la atmósfera fanática y sectaria que dominaba los almohades en el occidente del mundo musulmán, Maimónides pudo por fin dedicarse a los estudios filosóficos, legislativos y teológicos, que lo apasionaban. Entre el 1170 y el 1190 publicaba las obras más importantes de su producción filosófica y rabínica. En 1177 fue nombrado *nagid* (*jefe*), es decir uno de los más importantes líderes de la comunidad judía en Egipto. Predicaba y enseñaba en público, y se dedicaba constantemente a obras de asistencia y beneficencia a favor de los más pobres. Se le atribuyeron numerosas curaciones milagrosas y fue considerado un sabio y un santo en

vida. El aprecio general que obtuvo le valió el dicho: “*De Moisés a Moisés no hubo otro Moisés*”.

Se casó muy tarde y tuvo un hijo a quien impuso el nombre de Abraham. En los últimos años se lamentó mucho que la vida intranquila e inestable de su primera juventud lo envejeciera antes del tiempo. Murió, circundado del aprecio de toda la comunidad, el 12 de diciembre de 1204, tres meses antes de cumplir los setenta años de edad. Su tumba, trasladada a Tiberíades, en el actual Israel, es meta fija y continua de turistas y fieles provenientes de todo el mundo.

La obra

Maimónides, siendo judío en tierra islámica, recibió una dúplice educación: la tradicional judía de su familia y la árabe de su tierra natal. La primera, directamente de su padre en el seno de su familia y en la escuela judía de Córdoba; la segunda, en el período de formación adolescente que coincidió con la toma de poder de los almohades, fundamentalistas, en las escuelas árabes cargadas de principios aristotélicos. Esta situación bifacética, en lugar de entorpecer su capacidad de aprendizaje, la fortaleció, dándole esa elasticidad mental que hizo de él el grande pensador en el que convirtió en edad adulta. Contribuyó también a conseguir tal resultado, el hecho que Maimónides dominaba perfectamente los dos idiomas, que son similares, el hebreo y el árabe, lo que extendió más ágilmente su fama con-

temporáneamente al mundo árabe y al judío, y de allá al cristiano.

Su carácter bondadoso y compasivo lo orientó siempre hacia posiciones conciliatorias, aun considerando los graves problemas existenciales que tuvo que enfrentar, en un primer momento por la persecución fundamentalista almohade en contra de los judíos, y luego por el enjuiciamiento en Al-Fustat por haber sido, supuestamente, un renegado. Su actitud abierta y cosmopolita, le acarreó fuertes críticas en el mismo ambiente judío, especialmente por parte de la secta de los carátas, al punto tal que en algunos momentos fue considerado un hereje de su religión.

Su formación aristotélica, con las oportunas correcciones en los temas que él consideraba contradictorios con su religión, forjó su filosofía e influenció profundamente los filósofos posteriores, en particular Spinoza y Leibnitz.

Maimónides cobró igual fama sea como autoridad en la Ley judía que como filósofo. En estas dos materias escribió tratados que se convirtieron en textos fundamentales de estudio y meditación. Escribió también obras sobre matemáticas, lógica y astronomía. Sobre sus conocimientos en medicina escribió numerosos tratados principalmente dedicados al sultán Saladino y a su hijo Al-Afdal, como la *Guía de la buena salud*, del 1198, el *Tratado sobre los venenos y sus antídotos*, del 1199, y la *Explicación de las alteraciones*, del 1200.

En el tema talmúdico sus obras mayores fueron un

comentario en árabe de la Mishná, titulado *El Luminar* o *Libro de la elucidación*, del 1168, y su obra magna, el *Mishneh Tora*, o *Código de Maimónides*, escrita en hebreo entre el 1170 y el 1180, que pero siguió corrigiendo y modificando hasta su muerte. Esta consiste en una minuciosa y completa recopilación de todas las leyes y normas religiosas y jurídicas de la vida judía, o sea del Talmud, y está ordenada por materias, para su ágil estudio y comprensión.

El seguir modificándola y actualizándola hasta su muerte causó ya durante su vida, y aun más, después de su muerte, una constante alteración del texto por parte de los copistas amanuenses que, a veces involuntariamente, cometiendo errores, a veces arbitrariamente, alterando el texto según sus propios criterios personales, se alejaron en el tiempo del sentido original que al texto había querido dar el autor. Consecuencia de esto es que en el día de hoy tenemos diferentes versiones del *Mishneh Tora*. En el siglo XX se han llevado a cabo muchos proyectos con el objetivo de alcanzar el sentido original del pensamiento de Maimónides, que han dado lugar a unas muy buenas ediciones, aunque muchas todavía incompletas, del Código, algunas veces reunidas en un único tomo (Maimónides lo repartió originalmente en catorce libros), otras veces respetando la división querida por el autor.

En la *Guía de perplejos*, del 1190 escrita en árabe, se encuentra manifiesto todo su pensamiento filosófico. Con la Guía, dirigida a aquellos que vacilaban (los *per-*

plejos) entre la fe y la razón, derivada de las doctrinas aristotélicas que estaban a la base de la enseñanza en sus tiempos, Maimónides intentaba conciliar la fe con la razón, es decir los dogmas de la religión judaica con el racionalismo de la filosofía aristotélica árabe que incluía sin embargo muchos elementos del neoplatonismo.

En la Guía Maimónides demostraba la existencia de Dios a través de argumentos racionales, afirmando su unidad e incorporeidad. Con ello criticaba las posturas generalmente aceptadas del antropomorfismo divino, lo que le causó conflictos con los rabinos ortodoxos, anti-maimonidistas, y con los islámicos, los mutallajim, que pretendían una lectura literal de las Escrituras y del Corán. Maimónides alegaba que en el caso de conflicto con la razón ellas debían ser interpretadas en el sentido alegórico, sin necesariamente con ello, contradecir los textos sagrados.

Admitía la creación, pero la consideraba un acto finalizado a sí mismo y solamente conforme a la esencia divina, por tanto eterna. Con la creación Maimónides consideraba que todo el universo, animales (incluyendo el hombre), plantas y materia inanimada, esferas celestes, y hasta seres inmateriales, pero con forma, como los ángeles, habían sido creados desde el principio de los tiempos.

Con relación al hombre y a su existencia, Maimónides consideraba que éste tenía, en común con los otros animales las siguientes facultades: fuerza vital, los sentidos, la imaginación, las pasiones, la voluntad, y

la libertad. Pero la facultad de la razón, o sea del *entendimiento* era única solo para el hombre y, por esto, lo caracterizaba. El *entendimiento* podía ser pasivo, es decir material, que sufría la acción de la vida orgánica, y era inseparable del cuerpo; o activo, es decir inmaterial, adquirido o comunicado a través de los sentidos, y era separado del cuerpo. El entendimiento constituía la verdadera esencia del hombre y su parte inmortal. Todos sus actos debían ser dirigidos al conocimiento y al amor de Dios, siendo Él el fin último de la vida humana. Al final de la existencia Maimónides preveía la resurrección de los cuerpos, pero no podía dar una explicación racional a este fenómeno que él comparaba con el de la creación. Tampoco podía afirmar lo contrario, es decir negar la resurrección, por lo que Maimónides afirmaba que en este caso se debía apelar a la fe.

Con relación al *libre arbitrio*, Maimónides sostenía que éste era una manifestación de la libertad del hombre, de tal manera que éste podía con sus solas fuerzas actuar por fines de bien desinteresadamente. Para entender esta sutil declaración Maimónides explicaba que siendo el hombre libre, y esta libertad una función de la inteligencia, que era en último análisis una característica del alma humana, ella era inmortal. El intelecto por tanto estaba orientado hacia el bien, aunque en algunos momentos podía orientarse hacia la materia, como afirmaban los neoplatónicos. Maimónides, en fin de cuentas, siendo un hombre bondadoso, generoso y compasivo, creía profundamente en la esencial bondad

del hombre.

La influencia del estudio de los filósofos árabes se sintió en Maimónides cuando en la *Guía* hablaba del estado profético, es decir de la iluminación divina que producía en el ánimo humano el gozo de la sabiduría. El estado profético, explicaba el autor, se extendía en el hombre desde el intelecto a la facultad racional, y de esta, a la facultad imaginativa.

En los últimos años de su vida escribió numerosos tratados sobre el tema religioso. Los *Trece artículos de fe* es uno de los diversos credos a los que los judíos ortodoxos todavía se adhieren, y el *Tratado sobre la resurrección de los muertos*, del 1191, en el que amplía los conceptos expresados en la *Guía de los perplejos*.

Maimónides tuvo una fuerte influencia sea en los posteriores ambientes judíos que en los cristianos. Especialmente en la época escolástica, gracias a las traducciones de las obras escritas en árabe, que incluían las traducciones a ese idioma de los pensadores griegos, de los filósofos árabes e hispano-árabes, su influencia fue relevante, como, por ejemplo, en Santo Tomás de Aquino.

La Escolástica

Después de la batalla de Poitiers, librada en el 732 entre el ejército hispano-árabe de Abderrahman Ibn Abdullah Al-Gafiki y el franco de Carlos Martel, que significó el final de la expansión árabe en Europa, la dinastía carolingia afirmó su poder en casi toda la Francia. Carlos Martel (de él el apelativo Carolingio), vencedor de tan histórica batalla, era Mayordomo de Palacio (es decir una especie de Primer Ministro, cargo hereditario, además) de los reyes merovingios.

Sin embargo, no fue él que se convirtió en rey de los francos, sino su hijo Pipino el Breve (Breve por su baja estatura) que, tras haber heredado el cargo de Mayordomo a la muerte de su padre en 741, destronó al último rey merovingio Childerico III en el 751 y se proclamó rey de la nación Franca.

A Pepino el Breve sucedieron, en el 768, su hijo Carlos de veinticuatro años, el que pasaría a la historia

como Carlomagno, o sea Carlos el Grande, y Carlomán. En el 771 fallecía Carlomán, que había heredado la mitad oriental del reino, división querida por Pipino como era la costumbre germánica en esos tiempos. Con la muerte de su hermano, Carlomagno se convertía en el único rey de los Francos, y establecía la sede de su reinado en la ciudad de Aquisgrán (ya sede de los reyes merovingios), situada en posición céntrica entre Francia, Alemania y Bélgica.

El nuevo rey consolidó el poder en el interior y emprendió unas hábiles guerras de expansión, arrebatando a los lombardos, o longobardos, con el apoyo del Papa, el norte de Italia. Era el 774. Desde ese momento Carlomagno se dedicó a organizar y modernizar su reino que se incluía los territorios de la actual Alemania, los Países Bajos, Francia y el norte de Italia. En el 800 el papa León III coronaba Carlomagno Emperador del reunificado Imperio Romano de Occidente. Con ello las relaciones árabes con el Imperio Romano de Oriente se enfriaron, mientras el Califa Abaside de Al-Andaluz, enemigo de Bisancio, le envió un embajador, con lo que las buenas relaciones establecidas facilitaron la reintroducción en el Imperio de los textos de los filósofos helénicos además que el conocimiento de los árabes e hispano-árabes.

Carlomagno era un soldado, un hombre de armas, y no un hombre culto, de letras. A mala pena sabía escribir su nombre. Pero era inteligente y un gran político. Entendió que las armas, por sí solas, no podían agluti-

nar bajo una única enseña pueblos con diferentes culturas, tradiciones, credos, e idiomas. Entendió que esa situación hubiera podido esconder graves peligros de división centrípeta que, al final, hubieran desintegrado su reino. De tal manera que, en el 795, lanzó una campaña cultural, anunciada con el célebre proclama “*Carta sobre la fundación de la cultura*”, con la que instituía la *Escuela Palatina*, con sede en Aquisgrán, bajo la inspiración y sugerencia del sacerdote y filósofo inglés Albino de York (Northumbria 735-York 804), que lo asistía.

El objetivo era de elevar y unificar el nivel cualitativo de la enseñanza, establecer normas de comportamiento niveladas para todos, y, finalmente, formar una nueva clase de funcionarios del estado respetuosos de las reglas religiosas y civiles del reino.

Con enfoque en el estudio de las Escrituras, que él consideraba único medio de elevación espiritual y material del hombre para alcanzar la beatitud y, en fin, la sabiduría, el rey había considerado que su errónea enseñanza hubiera llevado a la perdición del alma. Éste principio tenía una razón concreta: los errores en las sucesivas transcripciones textuales por parte de los amanuenses eran frecuentes, sea a causa de simples faltas gramaticales o sintácticas, sea por las arbitrarias modificaciones que los amanuenses podían haber realizado no comprendiendo las palabras de quien estaba encargado de la lectura y el dictamen del texto, y sea por el pretexto individual, a veces, de embellecer el texto original con propias palabras, a parte pues la posibilidad que el

mismo lector podía a veces haber hecho un error voluntario o involuntario en dictar el texto. De hecho, a finales del VIII siglo, tomando a caso dos versiones de la Biblia se podían encontrar con mucha frecuencia diferencias sustanciales entre los dos textos. El rey y su asistente consideraron que dicho fenómeno hubiera podido propagarse al infinito y en manera incontrolable acarreado consecuencias difícilmente predecibles.

Fueron establecidos los programas únicos de enseñanza para todos los clérigos. Fueron redactados los textos de enseñanza. Fue instituida la grafía cursiva unificada con la introducción de la minúscula carolingia. Fue estandarizada la liturgia. Fue una verdadera revolución cultural. Además que en Aquisgrán, en cada esquina del imperio surgieron escuelas situadas cerca de las iglesias y de las abadías, que seguían a la letra los programas dictados por el gobierno central, y el nuevo curso cultural del Imperio emprendió su renacimiento carolingio.

No solamente se difundieron los nuevos textos unificados de las Escrituras, sino que también los libros en general multiplicaron su difusión en todos los ambientes cultos de la sociedad, con textos uniformes, correctos, comprensibles y claros. Con la difusión de los libros resurgieron las artes gráficas a través de las ilustraciones que embellecían su publicación. Se perfeccionó el arte de la miniatura, produciendo textos admirables por su belleza y su incomparable pequeña presentación gráfica. La arquitectura resurgió, tomando como mode-

lo los edificios del antiguo imperio romano y los del imperio bizantino. Un ejemplo de la arquitectura carolingia fueron las termas de Aquisgrán, construidas sobre el modelo de las termas de la antigua Roma. Para embellecer las paredes de los edificios públicos fueron empleados los mejores artistas del momento que dejaron a la posteridad espléndidos frescos de grandes dimensiones.

Es aquí el caso de dar una mirada al contexto geopolítico en el cual se desarrollaron estos acontecimientos. La Francia del IX siglo no era la nación que hoy conocemos. París, la ciudad de las luces que hoy admiramos, era nada más que una pequeña aldea periférica sin importancia y no era la capital de los francos. En efecto los romanos habían puesto la capital de la provincia gala en una ciudad centrada en el medio del territorio que era Lyon (*Lugdunum*).

Los francos, por otro canto, eran una población germana y no francesa, lo que tuvo relevancia en el momento de establecer la capital del nuevo reino franco. De hecho, el hijo de Pipino el Breve, Carlomagno, estableció la sede del nuevo imperio en Aquisgrán, que era una ciudad céntrica en el inmenso territorio que vino a formarse cuando fue coronado emperador del reconstituido Imperio Romano de Occidente. Allá se instituyeron las primeras *scholae* y sobre su modelo siguieron, como dicho, las otras escuelas en casi todas las ciudades del imperio, a lado de las iglesias o en el interior de los monasterios religiosos.

Los sucesores de Carlomagno (fallecido en el 813)

no supieron mantener la exacta cohesión entre los elementos políticos y la costumbre germana de dividir el imperio entre los hijos del soberano. El único hijo de Carlomagno, Luís I el Piadoso (Ludovico el Pío) mantuvo unido un imperio siempre más débil hasta el junio del año 840, luego, sus sucesores se repartieron el imperio y se lo dividieron con el tratado de Verdun, tratado que está al origen de la división europea hasta nuestros días. En menos de cinco décadas el imperio había colapsado por causa de las rivalidades entre los herederos y de los saqueos que derivaron. Del glorioso imperio carolingio surgieron nuevas naciones. La Francia correspondía a la parte occidental del ex imperio y, *grosso modo*, a la actual nación gala.

Fueron los últimos reyes carolingios que comenzaron a valorizar la futura capital francesa, principalmente con Odón, conde de Paris. Con la dinastía capetingia, que reemplazó la carolingia en el año 987, París se confirmó sede del nuevo reino de Francia, y comenzó a asumir la importancia de ser capital de un estado, aunque hasta en año 1100, cuando Abelardo llegó a la ciudad, se calcula que París no superaba aun los 3000 habitantes. Sin embargo, desde ese momento, creció su peso político y cultural, con la llegada a la Catedral de la ciudad, donde existía una *schola* carolingia, de los mejores maestros de la nación.

Fue mérito de Luis VI (1081-1137), contemporáneo de Abelardo, haber transformado la ciudad y haberla elevada al rango de capital cultural del reino. A mitad

del siguiente siglo XIII, Paris era ya la capital del saber y de la *filosofía escolástica*, donde dominaban figuras como las de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Ahora bien, puesto que bajo el perfil teológico y religioso el estudio de las Escrituras, y concretamente del Antiguo y Nuevo Testamento, estaban a la base de la enseñanza, bajo el perfil filosófico, ¿qué enseñanza recibieron los alumnos de las Escuelas Palatinas?

En el principio se estudiaba la teología con profesores que venían principalmente de Inglaterra, quedando el estudio de las Escrituras el fundamento de toda enseñanza. Para ello se leían detenidamente las obras de los Padres de la Iglesia y las de los grandes filósofos de la patrística latina entre los cuales un rol relevante tenían las de San Agustín de Hipona.

Sin embargo, dos patrimonios culturales recuperados encontraron fácil acceso al nuevo clima creado por las Escuelas Palatinas: el amistoso contacto con los árabes de España facilitó en el Imperio la reintroducción de las obras de los grandes filósofos helénicos, gracias a las traducciones y los comentarios realizados por los filósofos árabes en ese idioma; igualmente tuvieron acceso al Imperio las obras de los mismos filósofos árabes, hispano-árabes y judíos, que habían estudiado, e introducido en su edificio filosófico, el pensamiento de Platón, de Plotino y los neoplatónicos, pero, sobre todo con Averroes, el racionalismo de Aristóteles en posición trascendental, lo que provocó debates dialécticos de suma

relevancia.

La mezcla heterogénea de culturas y de pensamiento produjo en los nuevos pensadores del Imperio un desarrollo vigoroso. Al mismo tiempo el contraste entre los dos sistemas, el fideísta y el racionalista, generó un despertar dialéctico que benefició definitivamente a la evolución del pensamiento filosófico.

Éste período filosófico tomó el nombre de *escolástica* por haber surgido en el ambiente de la escuela (*schola*) palatina del Imperio carolingio.

Se distinguen tres fases de la escolástica, el primero comenzaba con la identificación entre la razón y la fe, derivado del anterior período patrístico por el principio que Dios era la fuente de ambos tipos de conocimiento y la verdad uno de sus atributos. Sin embargo, el principio agustiniano *philosophia ancilla theologiae* se afirmaba toda vez que surgía un conflicto entre razón y fe, ya que Dios no podía contradecirse, de tal manera que, en caso de conflicto, era la fe que prevalecía sobre la razón. Cronológicamente este período coincidió con la primera fase de la escolástica, que corrió desde el IX siglo hasta el XII.

En una segunda fase se reconoció que la fe y la razón tenían solo una zona en común, de tal manera que las dos podían proceder en la búsqueda de la verdad independientemente. Esta fase se desarrolló entre los siglos XII y XIII, teniendo como protagonistas San Alberto Magno y San Tomás de Aquino.

Finalmente, en el XIV siglo, se produjo la separa-

ción y divorcio entre la razón y la fe, lo que significó igualmente separación y divorcio entre teología y filosofía, teniendo como protagonista Guillermo de Ockham.



Juan Escoto Erígena (Scoto Eriúgena) (810-877)

De este importante filósofo del renacimiento carolingio sabemos solo que se llamaba Juan y que había nacido en el año 810. Poco más se sabe sobre su origen excepto que era escocés. De hecho *Juan Escoto Erígena* significa Juan escocés nacido en Irlanda. Pues escoto era el apelativo de los escoceses, pero lo era también de los que provenían de Irlanda, y Erígena significaba nacido en Irlanda, siendo Erin el antiguo nombre de la actual Irlanda. Posiblemente era de familia escocés, pero nacido en la isla de Erin.

Poco sabemos también sobre su juventud y su formación. Debía ser ya un estudioso de acreditada fama, sea en Inglaterra como en el continente europeo, cuando Carlos el Calvo lo llamó a Aquisgrán para dirigir la Escuela Palatina, entorno al año 845. Juan Escoto debía tener cerca de los treinta y cinco años. Desde ese

momento, hasta la fecha de su muerte, acaecida en el 877, Juan Escoto estuvo al frente de la escuela, convirtiéndose en uno de los primeros y más importantes *escolásticos* del mundo occidental.

Su filosofía era claramente neoplatónica, y con ella compartía muchas posiciones agustinianas. Sin embargo, con relación al tema de la predestinación, que lo vio involucrado inmediatamente después de su toma de posición en la escuela, se distanciaba marcadamente del dogma agustiniano. Había sucedido que sobre este argumento había surgido una vivaz disputa entre Godescalco y sus seguidores por una parte, y los obispos Rabano Mauro y Hincmaro de Reims por la otra. Los primeros sostenían que al final de los tiempos todos, pecadores y no, volverían a reunirse con Dios (opinión difundida, recordemos, primeramente por Orígenes por el principio de la *apocatástasis*), los segundos, siguiendo el dictamen de Agustín de Hipona, sostenían que solo los que hubieran alcanzado la Gracia, y ésta la alcanzaban solo los predestinados, se hubieran salvado, uniéndose con Dios. Juan Escoto tomó posición a lado de aquellos que sostenían la redención para todos, y escribió, en el año 851, un tratado titulado *De Predestinatione*, que pronto fue condenado por la Iglesia oficial. Fue su primer choque con el oficialismo eclesiástico.

Luego tradujo del griego al latín los trabajos del Pseudo Dionisio Aeropagita, de San Máximo el Confesor, de S. Gregorio de Nisa, y de San Epifanio, comisionados por el Emperador. Estos trabajos permi-

tieron la conservación de las obras de los patristicos griegos en el mundo occidental.

Un particular releve parece haber tenido en su formación filosófica el misterioso escritor de lengua griega llamado *Pseudo Dionisio Areopagita*. Todas las investigaciones históricas y literarias han resultado infructuosas para identificar con seguridad a este autor que adoptó su pseudónimo tomándolo del nombre del hombre convertido por S. Pablo tras el discurso de éste en el Areópago de Atenas (Actas 17:34). Se arguye que fue un oriental, probablemente sirio, convertido al cristianismo, y que floreció durante el V siglo de nuestra era. Escribió una serie de tratados en griego con el objetivo de juntar el neoplatonismo con la teología cristiana mezclándolos con experiencias místicas.

Sus principales obras fueron cuatro tratados: *Sobre los Nombres Divinos*, *Sobre la Teología Mística*, *Sobre la Jerarquía Celestial*, y *Sobre la Jerarquía Eclesiástica*, junto a diez cartas que reflejaban la atmósfera hierática paleocristiana del I siglo.

Él concebía el universo en posición hipostática desde Dios hasta la materia y concebía la conclusión y el cierre del círculo con el retorno de todo, al final de los tiempos, junto a Dios, según el principio *existus – reditus*. La creación era, por consecuencia, una expresión (y no una necesidad) de Dios que había tenido su momento en el ciclo cósmico. El *Areopagita* tuvo una relevante influencia sobre el pensamiento occidental hasta el XVI siglo.

Ahora bien, el hombre para Juan Escoto era un microcosmo del universo por que él tenía los sentidos para percibir el mundo, la razón para examinar la naturaleza inteligible y la causa de las cosas, y el intelecto para contemplar a Dios. Por causa del pecado, la naturaleza animal del hombre predominaba momentáneamente, pero al final de los tiempos, con la redención, el hombre, es decir todos los hombres, hubieran vuelto a reunirse con Dios. Consideraba que sostener lo contrario significaba reconocer la victoria del pecado y admitir la inutilidad del sacrificio redentor de Cristo en la cruz. Era un criterio que él compartía con el *Pseudo Dionisio* y que lo hizo propio. Para completar su clara apreciación para el misterioso autor oriental Juan Escoto escribió también muchos breves tratados sobre la jerarquía celeste, basados sobre la homónima obra del *Areopagita*.

Su obra más importante fue la *De Divisione Naturae* (Sobre la División de la Naturaleza), escrita entre el 862 y el 866. En ella Juan Escoto afirmaba que el estudio de la naturaleza conducía al conocimiento de Dios, y este estudio debía realizarse con un doble recorrido de ida y vuelta: desde la división de lo general a lo particular, y de análisis desde lo particular a lo general. Para ello Escoto dividía la naturaleza en cuatro *seres*:

- el que *crea* y *no es creado*. Era Dios, fuente de todas las cosas, indescriptible e indefinible. Se le podía conocer solo a través de las cosas creadas.

- el *creado* y *creador*. Eran las Ideas, arquetipos de todas las cosas, creadas y creadoras de la realidad.

- el *creado y no creador*. Eran las cosas creadas en base a las ideas y que no podían crear a su vez.

- el *no creado que no crea*. Era el final de todas las cosas, que volvía a identificarse con Dios.

El primero y el cuarto ser son Dios y representan el principio y en el final de los tiempos. El segundo y el tercero el dualismo del mundo existente (lo sensible y lo inteligible).

Tras el primer precepto, que debía conducir al conocimiento de Dios, Escoto afirmaba un segundo principio: la razón y la fe eran fuentes validas e indispensables para el verdadero conocimiento, y por ello no podían ser opuestas, pero si hubiese surgido un problema entre las dos, era la razón que debía prevalecer. Era la primera vez que este principio venía afirmado, y constituyó el segundo choque personal de Escoto con la posición oficial de la Iglesia.

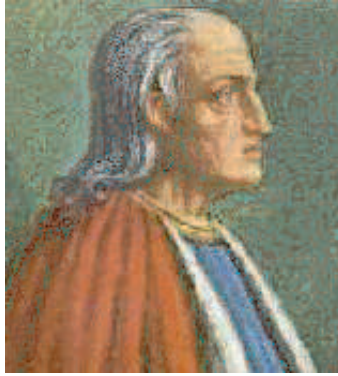
Su concepción neoplatónica del universo fue interpretada como una especie de panteísmo (=identificación de Dios con la naturaleza) y Juan Escoto fue nuevamente condenado, y esta vez como *herético*. Suerte para él que pudo salvarse de muerte segura gracias a la protección del Emperador. A poco sirvió la autodefensa, en contra de la acusación de panteísmo, que él mismo escribió para aclarar su pensamiento: “*Si es así, quién no tomaría inmediatamente la palabra para exclamar: «¡Luego Dios es todo y todo es Dios!»*», lo cual resulta monstruoso, incluso para aquellos a quienes tenemos por sabios, porque la diversidad de las cosas visibles e invisibles es

múltiple, pero Dios es uno.” Aclaración necesaria, por que si para entender la verdad, es decir Dios, era necesario dividirla o seccionarla, hubiéramos llegado al absurdo monstruoso que Dios necesitaba dividirse para conocerse a sí mismo. La concepción de Escoto era la misma de Plotino con el *Uno* y su expansión. Analizarlo no significaba seccionarlo, mas era para él un proceso lógico de *hipóstasis* racional.

También con relación al segundo punto, el de la superioridad de la razón sobre la fe, Juan Escoto quiso aclarar que luego de la venida de Jesucristo, revelador de la verdad, el hombre había adquirido una nueva fuente de conocimiento absolutamente certera. Por ello el hombre, tras la venida del Redentor, debía aceptar la verdad e investigarla con el mejor medio que tenía a su disposición: la razón. La fe, por tanto, *“no es otra cosa que una especie de principio a partir del cual comienza a desarrollarse, en una criatura racional, el conocimiento de su Creador”*. La fe como principio, la razón como medio. Este era el pensamiento de Escoto. La razón como prioridad de la mente humana, no como superioridad absoluta.

Su defensa, sin embargo, aunque le valió la impunidad en la vida, gracias también al apoyo de su rey, no le sirvió para evitar la póstuma condena de la Iglesia. Mientras más su influencia ganaba peso en el oprimido mundo occidental de los siglos oscuros, más la censura oficial reprimía la difusión de sus ideas, hasta que, en el Concilio de Paris del XIII siglo, la memoria de Escoto

fue definitivamente condenada como herejía y sus escritos quemados en la pública hoguera. La condena, finalmente, le valió la *no mención* como primer escolástico de la historia.



San Anselmo de Canterbury (1033-1109)

La vida

Anselmo nació en Aosta, ciudad del Piemonte, al noroeste de Italia, rodeada por las altas cumbres de los Alpes occidentales, en 1033, en el seno de una noble y antigua familia local. Sus padres fueron Gondulfo y Ermenberga, que nos vienen presentados, como en otras ocasiones muchas biografías lo mismo hacen, como la antítesis de dos caracteres e ideales. Un padre materialista y disoluto, y una madre pía y religiosa. Era una tónica común en la hagiografía de la edad media para resaltar las virtudes de aquellos que se pretendía elevarlos al rango de santos. De hecho la vida de Anselmo sería desconocida si no fuera por el trabajo de un discípulo directo de Anselmo, Eadmero, que nos ha legado la ejemplar historia de este grande teólogo y filósofo que

fue recordado como el padre de la escolástica.

Su infancia transcurrió en la completa normalidad, aunque desde muy pequeño, precozmente, el joven Anselmo manifestó el deseo de dedicarse a la vida monástica, quizás solicitado por el continuo trato con la madre o por una tradición medieval que veía en la vida monástica un natural desemboque, para perpetuar el renombre de una familia noble, por parte de los hijos que no eran primogénitos.

Su aspiración de dedicarse a la vida religiosa se vio frustrada por su padre que, teniendo en la mente otros proyectos más mundanos para él, se opuso firmemente a sus deseos. A los quince años Anselmo fue encargado a un profesor para que lo educara. Pero la experiencia con su primer tutor fue desafortunada, pues éste no supo estimularlo y manifestarle su apreciación por sus estudios. Fue así que la educación de Anselmo pasó a cargo de los benedictinos, donde por fin él pudo hacerse conocer y querer por su aplicación y su dedicación.

Las discrepancias con su padre continuaron hasta después del cumplimiento de sus estudios en las escuelas benedictinas. Según la biografía de Eadmero, Anselmo llevó una vida irregular y disipada hasta sus veintitrés años, cuando, en 1056, muriendo su madre, abandonó definitivamente su hogar para mudarse en territorio francés.

Allá frecuentó por tres años las más conocidas escuelas de Borgoña y Avranche, pero, atraído por la fama de Lanfranco (1005-1089), un monje benedictino

de origen italiano nacido en Pavía que, siendo prior de un Monasterio en Bec, en Normandía, había abierto una escuela que rápidamente se había hecho conocer en toda Europa, se dirigió hacia esa región de Francia, donde llegó en 1059, e ingresó a la institución.

Desde ese momento en adelante su carrera fue constante y regular. Aunque en el principio, según él mismo cuenta, se sintió indeciso acerca de su futuro, por el renombre y la personalidad de Lanfranco, que consideraba un obstáculo a sus posibilidades de una futura carrera eclesiástica, luego haberse convertido en amigo del entonces Prior, decidió ingresar al monasterio y hacerse monje en 1060.

En 1063, al ser Lanfranco elegido Abad, Anselmo fue nombrado Prior de la Abadía, ocupándose de la formación de los jóvenes que ingresaban a la escuela. Mantuvo el cargo hasta el 1079, cuando Lanfranco fue nombrado Arzobispo de Canterbury. En ese año fue nombrado Abad, sucediendo en Bec al grande fundador de la escuela.

Durante los siguientes trece años rigió el Monasterio, ganando fama y apreciación que le valieron también el nombre de Anselmo de Bec. En esos años escribió dos de sus más conocidas obras teológico-filosóficas, el *Monologion*, meditación sobre las razones de la fe, en las que daba algunas pruebas de la existencia de Dios en el respecto de la tradición agustiniana, y el *Proslogion*, donde encontramos el llamado *argumento ontológico*, o sea la fe en busca de la razón, que es la apor-

tación más importante y original de Anselmo a toda la filosofía medieval.

Por su cargo de Abad Anselmo tuvo que viajar más veces a Inglaterra, donde la abadía contaba con algunas posesiones, y donde los dos amigos, Lanfranco y Anselmo, pudieron encontrarse y perpetuar su amistad.

Cuando Lanfranco murió, en 1089, el escenario político europeo había cambiado. El Imperio y la Iglesia estaban en conflicto: había estallado la guerra de las investiduras. Por tres años el rey Guillermo II el Rojo, aun conociendo y apreciando a Anselmo, mantuvo vacante la sede arzobispal de Canterbury, además cobrando las rentas de las posesiones que pertenecían a la Iglesia. El rey había jurado solemnemente que ni Anselmo ni algún otro sería arzobispo de esa Diócesis sin su autorización mientras él viviese. Pero una grave enfermedad le hizo cambiar de opinión. Lleno de temor a la muerte el rey prometió gobernar con respeto a la Iglesia y nombró arzobispo a Anselmo. Éste se rehusó, en un primer momento, alegando motivos de salud y la avanzada edad, aunque tenía en ese momento solo 59 años, pero las insistencias de los obispos ingleses lo obligaron a ceder, pues, con una medida de hecho, lo condujeron a la fuerza a la iglesia cantando el Te Deum y lo obligaron a tomar el báculo pastoral. Era el año 1093.

Cuando el rey recuperó su salud, pero, demostró que su punto de vista, respecto a la autonomía de la Iglesia, no había cambiado. El rey tenía diferentes motivos para oponerse a Anselmo: la lucha por las investiduras.

ras, en la que estaba en juego la superior autoridad del rey en el nombramiento de las dignidades territoriales de la Iglesia; la antigua inamistad con Normandía, región de la que Anselmo venía (de hecho, los normanos habían ocupado, saqueado y oprimido, por siglos, a los ingleses); la competición con su hermano Roberto, duque de Normandía, a quien hubiera con gusto arrebatado el ducado.

De inmediato, el rey y el arzobispo entraron en conflicto. El rey comenzó a acosar a Anselmo pidiéndole dinero por su nombramiento: le exigió mil marcos. El arzobispo ofreció quinientos, que era siempre una suma exorbitante para esos tiempos, pero el rey rechazó altamente y comenzó a solicitar a los obispos que decretaran, en un Sínodo, la desobediencia a Anselmo con tal de obtener su destitución. Y en efecto una parte de los prelados estaba dispuesta a seguir el pedido del rey, pero no se logró el mismo resultado entre los laicos. Muchos barones rechazaron el proyecto del rey y se opusieron. Para superar el impasse Anselmo decidió ir a Roma para consultar al Papa y pidió permiso tres veces al rey para salir del país. Después de dos rechazos el rey concedió su autorización pero en cambio lo informó que confiscaría todas sus rentas y no le autorizaría jamás volver a Canterbury.

Con esta amenaza pendiente sobre su cabeza, Anselmo, en octubre del 1097, partió de Canterbury, acompañado por su fiel secretario Eadmero y el monje Balduino y viajó hacia la sede papal, donde llegó a prin-

cipios de 1098. Allá expuso su situación al Pontífice recibiendo el total apoyo del Santo Padre que escribió de inmediato una carta al rey exigiéndole que restituyese al Arzobispo sus derechos y sus posesiones. En esos tiempos era Papa Urbano II, Otón de Lagery, hombre enérgico e inteligente, que tuvo que enfrentar durante su pontificado dos gigantescos problemas: la guerra de las investiduras y la primera cruzada, que él organizó, para librar Jerusalén de la ocupación musulmana.

Anselmo estaba cansado y debilitado por una vejez precoz y enfermiza. Pidió al Papa que lo eximiera de su cargo para retirarse a una vida de meditación y estudio, pero el Pontífice rechazó su pedido autorizándole, sin embargo, a quedarse en Italia para recuperar su salud en un convento en Campania, cerca de Nápoles, hasta que pudiera volver a su Diócesis. Durante su estancia en Italia Anselmo escribió el más famoso tratado sobre la Encarnación, el *Cur Deus Homo*, y asistió al Concilio de Bari de 1098, que condenó al rey de Inglaterra por la opresión a la Iglesia y por la persecución al Arzobispo, además que por simonía y una vida viciosa.

Sin embargo el concilio no alcanzó a excomulgar al rey inglés, sea por la oposición del mismo Anselmo, hombre pacífico y bondadoso, sea por la muerte del Papa, ocurrida el 29 de julio de 1099, y por la muerte del mismo rey Guillermo II el Rojo, el 2 de agosto de 1100. La muerte del rey puso fin al destierro de Anselmo, que volvió a su sede arzobispal entre las aclamaciones del

pueblo entero.

La paz, pero, tuvo breve duración. El nuevo rey Enrique I, hermano de Guillermo, que había heredado el trono en lugar de su hermano mayor Roberto, que se encontraba lejos combatiendo en la Primera Cruzada, quiso nuevamente cuestionar el nombramiento de Anselmo y se reservó el derecho de confirmar su elección. Anselmo, como es de comprender, se negó reconocer al rey este derecho.

La tensión aumentaba, cuando en 1101, Roberto, que era el Duque de Normandía, invadía Inglaterra en la tentativa de reconquistar su reinado. Para lograrlo había enlazado estrechos acuerdos con los nobles ingleses, quienes, con la esperanza de futuros grandes beneficios, le prometieron su apoyo. Enrique tuvo que cambiar de política. Deseando ganarse el apoyo de la Iglesia, prometió total obediencia a la Santa Sede y obtuvo la ayuda de Anselmo para controlar la rebelión de los nobles ingleses. La invasión de los normanos fue en un primer momento bloqueada y luego definitivamente repelida.

Pero, apenas el peligro pasó, Enrique olvidó su promesa y volvió a presionar la Iglesia reclamando su derecho de investidura sobre los obispos, y, de hecho, nombró algunos obispos exigiendo que Anselmo los reconociese, mas al oponerse el arzobispo a reconocer obispos que no habían sido consagrados canónicamente, la crisis empeoró día por día.

Anselmo comprendió que era necesaria otra rueda

de consultas con el Papa, y decidió viajar nuevamente a Roma, esta vez acompañado no solo por su secretario sino también por un delegado del rey. La comitiva llegó a la capital del cristianismo a mitad del año 1103.

Tras la muerte de Urbano II, había sido elegido al solio pontificio el Cardenal Raniero de Galeata, con el nombre de Pascual II. El Papa, escuchadas las partes, confirmó la decisión de su predecesor, lo que enfureció al rey Enrique que prohibió que Anselmo volviese a Inglaterra y confiscó todos sus bienes. Dejando Roma, e imposibilitado a volver a su sede, Anselmo se dirigió a Bec en Normandía, donde permaneció dos años meditando sobre su situación.

La guerra por las investiduras, pero, estaba ya cerca de su culminación. De hecho, tras varias etapas de reconciliación, en 1122 con el Concordado de Worms firmado por el siguiente Papa Calixto II, se firmó la paz definitiva entre el imperio y la Santa Sede.

Entre Inglaterra y Normandía la paz se produjo por una dúplice serie de circunstancias. La disputa entre los dos hermanos, Enrique I y Roberto de Normandía, no había terminado. Bajo la amenaza de una nueva invasión de Inglaterra, Enrique decidió tomar la iniciativa e invadir Normandía. Allá venció a su hermano y le arrebató el reinado, convirtiéndose en el primer rey de Inglaterra y Duque de Normandía. Recordando la ayuda que Anselmo le había dado tres años antes, y en la mira de lograr una paz extendida y duradera, Enrique quiso encontrar al Arzobispo y reconciliarse con él. El

rey había aprendido a conocerlo y apreciarlo por sus grandes calidades humanas y pastorales. En un consejo real, que tuvo lugar en Inglaterra, Enrique I renunció definitivamente al derecho de investidura, mientras Anselmo y los obispos ingleses, con el consentimiento del Papa, rindieron homenaje al rey por sus posesiones temporales.

La estima, la confianza y la amistad madurada con el tiempo fueron tales que no solo el rey respetó el pacto sino que nombró regente a Anselmo durante el viaje que hizo a Normandía en 1108. Una vida dedicada al estudio y a la misión pastoral no podía terminar de la mejor manera, con la paz lograda en su tierra de adopción y con la apreciación de todos aquellos que lo conocieron y lo siguieron. Anselmo, enfermo y debilitado por una vida intensa y agitada, moría serenamente el año siguiente, 1109, entre los monjes que lo asistían en Canterbury, a los 76 años de edad. Fue canonizado en 1494 y proclamado Doctor de la Iglesia en 1720. Su cuerpo reposa en la catedral de Canterbury, donde existe una capilla a su nombre, en el lado sudoeste del altar mayor.

La obra

Anselmo estaba concentrado fundamentalmente en los problemas de tipo religioso y espiritual. En este sentido concebía la filosofía como una ayuda para entender la fe. La frase “*credo ut intelligam*” (creo para comprender) resumía este postulado, con la razón todavía

sometida a la fe, pero asistente de esta para reforzarla.

Sus escritos por tanto se encuentran todos orientados hacia los problemas de la fe: *De veritate*, *De libertate arbitrio*, *De casu diaboli*, *Epístola sobre la encarnación del verbo*, *Cur Deus Homo*, *Sobre la concepción virginal y el pecado original*, *De procesione spiritus sancti*, *Epístola sobre el sacrificio de los ázimos y fermentados*, *Sobre la concordia de la presciencia divina y la predestinación y de la gracia de Dios con el libre arbitrio*. A estos tratados suele agregarse el *De similitudinibus*, en la realidad compilado por Eadmero sobre la base de los apuntes de las lecciones dictadas por Anselmo. Completan la lista de los tratados teológicos las dos más importantes y universalmente conocidas obras de Anselmo: el *Monologión*, designado por el autor como “*ejemplo de la meditación sobre el fundamento racional de la fe*”, y el *Proslogión*, igualmente designado por el autor como “*la fe buscando apoyarse en la razón*”. Completa el elenco de los tratados el *De Grammatico*, único libro profano dedicado a la enseñanza de la gramática y de la dialéctica. Se conservan además 19 oraciones, 3 meditaciones y 472 cartas.

Con relación a su pensamiento filosófico es de tener presente que Anselmo se formó estudiando las obras de los padres de la Iglesia, sobre todo San Agustín, como era común en el medioevo (las obras aristotélicas recién comenzaban a llegar a Europa gracias a las traducciones del árabe). Su formación era por tanto marcadamente neoplatónica. Anselmo, pero, intuyó que era necesario entender lo que por la fe había sido revelado, a

través del razonamiento filosófico. En este sentido, utilizó todos los recursos que el neoplatonismo le proveía, para desarrollar su demostración de la existencia de Dios y sostenerla con pruebas racionales. En el *Monologión* trataba del primer argumento, y en el *Proslogión*, del segundo.

[...]

“Algunos hermanos me han pedido con frecuencia y con instancias que les ponga por escrito y en forma de meditación ciertas ideas que yo les había comunicado en una conversación familiar sobre el método que se ha de seguir para meditar sobre la esencia divina y otros temas afines a éste”.

...y que expusiera, por medio de un estilo claro y argumentos al alcance de todos, las conclusiones de cada una de nuestras investigaciones;

...y que no buscarse otra prueba que la que resalta espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón y de la evidencia de la verdad.”
(*Monologión*, Prólogo)

[...]

Es el *incipit*, directo y conciso sobre el objetivo del *Monologión*. Para alcanzar la demostración de la existencia del bien absoluto, Anselmo utilizaba un método hipostático ascendente que partía desde las necesidades y los deseos puramente humanos. Todos los hombres, decía Anselmo, quieren gozar, pero únicamente de las

cosas buenas. Ahora bien, decía, las cosas estaban relacionadas entre ellas, porque “*todo lo demás tiene origen de otro*”, de manera tal que algunas poseían calidades superiores, faltando las primeras algo de lo que poseían las segundas. En buena sustancia, todos los bienes tenían la misma dignidad, pero se distinguían el uno del otro por su grado de nobleza.

Procediendo ascensionalmente hasta el último grado del razonamiento era sensato comprender “*Que hay algo absolutamente bueno, grande y superior a todo lo que existe*” (Monologión, Cap. I), y “*que todos los objetos buenos son tales por un ser que es bueno de por sí*” (id. Cap. II). Concluía Anselmo que “*la razón nos obliga a deducir que hay una (naturaleza) tan superior a las otras, que no la hay mayor*” (Id, Cap. IV), es decir que era superior a todas las demás.

[...]

“*Síguese, por tanto, que, como todas las cosas son lo que son por esa naturaleza suprema, y que ella es por sí misma y las otras por algo distinto de ellas, igualmente es verdad el afirmar que todo lo que existe es de esta misma naturaleza suprema; que ella es, por consiguiente, de sí misma, y las otras cosas de ella.*” (Id. Cap. V)

[...]

En el tema de la *creación* Anselmo se distanciaba de las posiciones emanacionistas de los neoplatónicos. Él sostenía que el mundo “*ha sido verdaderamente hecho,*

pero que no hay nada de lo cual ha sido hecho... De esta manera es fácil comprender que la esencia creadora ha hecho todo de la nada o que todo ha sido hecho por ella de la nada, es decir, que lo que antes no existía ha recibido el ser”. (Id. Cap. VIII)

Sobre las características del Ser superior Anselmo afirmaba que este espíritu, “*única substancia por encima de la cual no se coloca nada mejor que ella*” (id. Cap. XV), “*existe sólo en cierto sentido, mientras que todo lo demás, si se lo compara con él, no existe.*” (id. Cap. XVIII)

Para aclarar esta afirmación, que es propedéutica al tema de la creación del hombre y a su *imagen y semejanza*, Anselmo declaraba: “*Según este razonamiento, este espíritu creador sería el único existente, y las cosas creadas no existirían. Sin embargo, no son absolutamente la nada, puesto que han sido sacadas de la nada por aquel que existe únicamente de un modo absoluto*”. (id. Cap. XVIII)

Y continuaba: “*Si, por otra parte, no tiene semejanza alguna con las cosas variables, ¿cómo han sido hechas a su imagen?*” (id. Cap. XXXI). La respuesta se encontraba en esta afirmación: “*...la existencia real está en el Verbo*” (id. Cap. XXXI), y seguía considerando la impotencia de la mente humana para comprender muchos misterios trascendentales: “*...la ciencia humana no puede comprender cómo habla este Espíritu y cómo conoce lo que ha sido hecho. Por que nadie duda que las substancias creadas sean en sí mismas bien distintas de lo que son en nuestro conocimiento. En sí mismas están por su propia esencia, mientras que en nuestro conocimiento no se*

encuentran sus esencias, sino solamente sus imágenes” (id. Cap. XXXVI), afirmando, entonces, que era el alma humana el espejo de esta ciencia.

El alma, por tanto, esencia espiritual creada para vivir siempre, era, según Anselmo, el espejo, es decir la imagen, de Dios, con sus capacidades incorpóreas que eran la memoria, la inteligencia y el amor, que Anselmo definía como una *trinidad inefable*:

[...]

“Porque si el alma es la única entre todas las cosas creadas que puede acordarse de sí misma, comprenderse o amarse, no veo cómo se podría negar que hay en ella una verdadera imagen de esta esencia, en la cual la memoria, la inteligencia y el amor constituyen una trinidad inefable. (id. Cap. LXVII)

[...]

Anselmo finalizó su obra con un mensaje de amor y de bondad, solicitando el hombre a buscar a Dios y amarlo: *“su destino principal es el de recordar, comprender y amar al soberano bien”* (id. Cap. LXVIII), y concluía: *“La criatura racional debe, por tanto, poner todo su empeño y voluntad en recordar, comprender y amar el bien supremo, único objeto para el cual sabe que ha recibido la existencia”*. (id. Cap. LXIX)

Después de haber demostrado, en el *Monologión*, la existencia de Dios con un razonamiento que partía desde los efectos para remontar a la causa, Anselmo

necesitó volver sobre el tema pero con argumentos más sencillos y más comprensibles, como mismo le solicitaron los monjes de Bec. Fue así que a Anselmo se le ofreció la idea de encontrar un argumento plenamente comprobatorio de la existencia de Dios, apoyándose a la razón, y haciendo un razonamiento que, esta vez, partiendo desde la causa justificara el efecto, lo que desembocó en la composición del *Proslogión*.

En el capítulo segundo Anselmo formuló este nuevo argumento, el que Kant llamaría, en el siglo XVIII, *argumento ontológico*:

[...]

“*El insensato (...y el insensato dijo en su corazón: no hay dios (Salmos 14.1)) tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor*”. (Proslogión, Cap. II)

[...]

Ahora bien, esta idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna cosa mayor, que hasta el “insensato” tiene en su mente, ¿existe en la realidad, o reside solamente en su pensamiento? Anselmo optaba, obviamente, por la tesis que existía en la realidad, por la sencilla razón que la realidad era superior a la imaginación:

[...]

“Porque se puede concebir un ser tal que no pueda ser pensado como no existente en la realidad, y que, por consiguiente, es mayor que aquel cuya idea no implica necesariamente la existencia. Por lo cual, si el ser por encima del cual nada mayor se puede imaginar puede ser considerado como no existente, síguese que este ser que no tenía igual, ya no es aquel por encima del cual no se puede concebir cosa mayor, conclusión necesariamente contradictoria”. (id. Cap. III)

[...]

Es decir, no se puede imaginar algo que no exista en la realidad, por tanto ese ser *existe* no solo en la imaginación, sino también en el entorno exterior a la mente.

El argumento ontológico fue criticado, Anselmo viviente, por sus contemporáneos, y en los siglos siguientes por otros grandes filósofos, entre los cuales, San Tomás de Aquino e Immanuel Kant. Pero hubo también quien lo defendió, como Bonaventura, Juan Duns Scoto y René Descartes.

El presupuesto básico, que está a la base del razonamiento, se fundaba en el principio que cualquier cosa existente era más perfecta que aquella que residía solo en el pensamiento pero no en la realidad.

Gaunilon (Gaunilo) de Marmoutiers, monje benedictino fallecido en 1083 y contemporáneo de Anselmo, refutó la validez del argumento ontológico alegando que el paso de lo ideal a lo real no se justificaba por ser los dos elementos no homogéneos. Y explicaba: suponga-

mos que alguien tenga la idea de las Islas Perdidas, las más grandes, perfectas y paradisíacas que se puedan imaginar. A partir de esa idea, según Anselmo deberían existir realmente, por ser la realidad una perfección. Pero nadie podría dar crédito, decía Gaunilon, al la real existencia de dichas islas por la inconsistencia del argumento, por tanto la prueba de Anselmo no es válida.

Anselmo replicó a Gaunilon denunciando la impropiedad de la comparación, no pudiéndose equiparar la existencia de Dios, inmaterial, con las Islas Perdidas, materiales. Además, decía Anselmo, Dios es un ser necesario, mientras las Islas son contingentes y por ser tales no hay en su naturaleza nada que pueda conducirnos a pensarlas como necesarias, y por tanto existentes.

En buena sustancia Anselmo concebía la existencia de Dios como un atributo de su esencia.

Esta postura fue criticada por San Tomás de Aquino, eligiendo una ruta diferente tomada del aristotelismo, en sus tiempos ya bien conocido, y que tomaba la experiencia como punto de partida del conocimiento.

Anselmo se vio también involucrado el problema de los *universales*, que, debatido largamente en el medioevo a partir de las traducciones y los comentarios del Organon aristotélico por parte de Porfirio y Boecio, escondían un obstáculo difícil de resolver bajo el perfil dogmático. La traba consistía en que desde cualquier punto de vista se considerara la esencia de las tres personas de la Santísima Trinidad, fuera ella solo nominal,

como, por ejemplo sostenían los nominalistas, o real, como sostenían los realistas, el razonamiento llevaba a la conclusión de negar la consustancialidad de las tres personas.

Frente a esta situación Anselmo sostuvo la teoría del *realismo exagerado*, sosteniendo que hay conceptos universales en la mente y cosas universales en la naturaleza, con un paralelismo entre ambas de tal manera que la realidad externa tiene el mismo carácter universal de la que está en la mente. “*Todas las cosas buenas se dicen buenas por un único bien, todas las verdaderas por una única verdad*” escribió en el Monologión, Cap. VII.



Pedro Abelardo (1079-1142)

La vida

Pedro Abelardo, uno de los más inteligentes e interesantes filósofos de la edad media, fue además que filósofo, monje, escritor, compositor y profesor, y es recordado no solamente por su carácter polémico, vehemente e intransigente, sino por la tórrida, pasional y trágica historia de amor que protagonizó con Eloisa, convirtiéndose en la posteridad el símbolo del amor más completo, fiel y dedicado, que un hombre y una mujer puedan esperar en la vida.

Conocemos bien la vida de Abelardo porque él mismo la describió en una autobiografía titulada *Historia mearum Calamitatum* (Historia de mis calamidades), escrita en forma de carta consolatoria dirigida a un imaginario amigo desafortunado. La carta autobio-

gráfica, que nos presenta al autor como una víctima de los acontecimientos y de la malevolencia humana, fue seguramente escrita con el objetivo de justificar sus responsabilidades y de legar a la posteridad un testimonio verídico de la sociedad y del ambiente eclesiástico de sus tiempos. Para completar el conocimiento de la vida de este grande maestro, a su autobiografía se añade la intensa y abundante correspondencia que mantuvo con Eloisa durante toda su vida, la que nos da una completa visión de todas las facetas de su personalidad y de su carácter. Los estudiosos han encontrado solo una dificultad en reconstruir la cronología exacta de los acontecimientos terrenos de Abelardo, por la falta de indicaciones y tiempos en sus escritos, por lo que las fechas que aquí se indicarán serán de tomar como aproximativas.

Pedro Abelardo (Pierre Abeillard o Abailard) nació en 1079 en la ciudad fortificada de Pallet, cerca de Nantes, de una rica y aristocrática familia local. Su padre, Berengario, era militar, caballero al servicio de Iboel IV conde de Nantes, y su madre, Lucia, una pía mujer que en los años finales de su vida se retiró a vivir en un convento, como igualmente hizo su esposo Berengario. Recibió el nombre de Pedro, pero él quiso cambiarlo en Abelardo, de Habelardus (abeja francesa), en recuerdo de un escritor de la antigüedad llamado Abeja ática.

Pedro era el mayor de los hijos y estaba destinado a la carrera militar, pero, como él mismo escribió, abandonó Marte por Minerva, es decir dejó el arte de las

armas por la sabiduría. Por tanto, después de haber completado los estudios juveniles en el castillo paterno con un preceptor, renunció a su herencia a beneficio de sus hermanos, y abandonó su casa entorno a los diecisiete años. Luego se puso en búsqueda de instrucción como estudiante itinerante donde los mejores maestros franceses, lo que en esa época no podía prescindir de las escuelas eclesiásticas.

Después de haber estudiado artes en Loches, al sur de Tours, entre el 1095 y 1097, se mudó a Locmenach, cerca de Vannes, donde estudió con el conocido maestro Roscelino. Entorno al 1099 llegaba, por fin, a París, donde se inscribía como estudiante en la escuela de la Catedral, con el renombrado maestro (*scholasticus*) de dialéctica, el archidiácono Guillermo de Champeaux. Abelardo tenía 20 años.

Pedro Abelardo tenía un carácter temperamental, vehemente y pasional. Si no estaba de acuerdo con las enseñanzas de sus maestros, lo manifestaba. Y así ocurrió. Él mismo cuenta que objetó más veces las enseñanzas de Roscelino y de Guillermo, sosteniendo con ellos vivaces debates.

En la cuestión de los Universales, fuertemente debatida durante el XI siglo, al interpretar un pasaje de la introducción al *Organon* aristotélico de Porfirio, se trataba de entender si las ideas generales (Universales) tenían una existencia real (como sostenía Guillermo, que decía que los Universales eran las únicas entidades reales y que solo por relación a ellos tenían existencia los

individuos), o una meramente nominal (como sostenía Roscelino, que decía que las ideas generales eran abstracciones, que careciendo de realidad, eran pura creación del espíritu). Abelardo, considerando los Universales solo como forma de la mente confutó el realismo de Guillermo y el nominalismo de Roscelino, con una nueva teoría, llamada *conceptualismo*, afirmando que en los Universales existía un concepto con existencia lógica y abstracta, pero solo psicológica, que por tanto carecía de una realidad fuera de la mente.

Sin embargo sus maestros, especialmente Guillermo, lo apreciaron por su inteligencia y su aplicación en los estudios, al punto tal de soportar sus razonamientos que, aunque provocativos y poco ortodoxos, evidentemente, jamás violaron la esfera de la buena educación y del respeto, por lo que nunca fue expulsado de las escuelas. Con Guillermo estudió primeramente las materias del trivio, retórica, dialéctica y gramática, preparatorias de la formación estudiantil en esos años, luego estudió las del cuadrivio, aritmética, geometría, astronomía y música, y, finalmente, obtuvo el título de *Magíster in Artibus* poco antes del 1108.

Con el título de *Magíster*, Abelardo, joven estudiante provinciano, ambicioso y seguro de sí mismo, quiso independizarse y trató de fundar un propio instituto en directa competencia con el de su maestro en la cercana colina de Sainte-Géneviève (lugar destinado a convertirse en la sede de una de las más prestigiosas universidades del mundo, la Sorbona), desde donde retomó

a ridiculizar a Guillermo consiguiendo hasta robarle muchos estudiantes. Pero, considerando que París era una plaza demasiado difícil para un joven y todavía inexperto profesor, dejó la ciudad y, a pesar de la oposición de su maestro, fundó una propia escuela en un primer momento en Melun, y más tarde en Corbeil entorno al 1111.

No sabemos por cuanto tiempo Abelardo mantuvo su escuela en Corbeil, pero por cierto tuvo algunos problemas de salud que lo obligaron a retirarse por dos años en su ciudad natal para recuperarse, “casi aislado de la Francia”, como él mismo escribió en su autobiografía.

Entorno al 1113, recobrada la salud, y en la perspectiva de convertirse en el primer profesor laico de teología, Abelardo consideró oportuno volver a clases y para ello se dirigió a Laon, ciudad situada al noreste de París, para estudiar con el venerable abad y maestro Anselmo. Pero su carácter rebelde lo llevó, al igual que hizo con Guillermo, a ridiculizar y rebatir a su maestro por discrepancias sobre su enseñanza, ganándose, naturalmente, la inamistad del abad, y consiguiendo además que sus compañeros de estudio Alberico y Lotulfo se convirtieran en enemigos suyos al defender ellos las enseñanzas de Anselmo. En su biografía Anselmo culpa a éste de envidia y celos y descarga sobre él toda responsabilidad por la ruptura que inevitablemente ocurrió.

Cuando Guillermo dejó París para fundar su escuela en la Abadía de Sain Victor, cerca de París,

Abelardo se apresuró a proponerse como maestro laico en la escuela de la Catedral, y por fin, entorno al 1114, obtuvo el cargo de profesor de retórica y dialéctica. Fue un triunfo sin precedentes. Su enseñanza clara, apasionada y convincente de la lógica aristotélica, poniendo en comparación todos los comentadores de Aristóteles conocidos en su época, conquistaba sus alumnos que lo adoraban. Elocuente, vivaz, disponible, agradable, seguro, era el ídolo de Paris.

Su escuela fue tan famosa que a ella acudían de todas partes de Europa. Se educaron en ella muchos importantes personajes de su época: el futuro papa Celestino II, diecinueve cardenales, más de cincuenta obispos y arzobispos franceses, ingleses y alemanes, y un gran número de controversistas, entre los cuales Arnaldo da Brescia. Sin embargo su carácter polémico e intransigente le valió también enemistades, no solamente entre sus alumnos, sino también entre sus colegas.

Además que a la enseñanza, Abelardo se dedicó a la música, componiendo melodías sencillas y agradables con letras en lengua romance, que solazaban sobremedura a las jóvenes damitas y a los estudiantes de su escuela.

Fue en esa época, entorno al 1115, que Abelardo conoció a Eloisa, sobrina de Fulberto, canónigo de la Catedral de Paris donde Abelardo tenía una habitación. El canónigo había confiado su sobrina al grande profesor considerando las dotes de inteligencia y predisposición para las materias filosóficas que la joven había

manifestado. Eloisa, nacida en el 1101 tenía, en el momento que la presentaron a Abelardo, catorce años, mientras su profesor era ya hombre mayor de treinta y seis años. Eloisa se convertiría en el único grande amor de su vida.

Abelardo contó su historia de amor sin ocultar el más mínimo particular. En los primeros dos años Abelardo y Eloisa tuvieron una relación muy formal, entre profesor y alumna. Sin embargo la apreciación del profesor para su discípula superaba ya los límites de la pura formalidad cuando él la describía como bella, culta, sensible e inteligente. “*Tenía todo lo que más seduce a los amantes*”. Con estas premisas no debe sorprender si, entorno al 1117 una imparable pasión sensual brotó con la misma intensidad de la suprema apreciación intelectual. Abelardo y Eloisa se convirtieron en amantes. Ella, una joven y bella estudiante de dieciséis años, y él, el renombrado profesor de filosofía de treinta y ocho. Como él dijo “*teniendo una sola casa, pronto tuvieron un solo corazón*”.

Por dos años lograron mantener secreta su relación, hasta cuando, entorno al 1119, Eloisa no pudo esconder su embarazo. El escándalo estalló con el fragor de un trueno. El tío de Eloisa, el canónico Fulberto, ciego por los celos y la furia, decidió actuar de forma criminal. Sobornó a un criado que, una noche, entrado con algunos servidores en la habitación de Abelardo, lo asaltaron y entre todos lo castraron, luego huyeron precipitosamente. La fuga pero duró poco. Rápidamente presos

el criado y uno de los agresores, el que había tomado parte más activa en la horrible amputación, fueron castigados con la misma pena: fueron castrados y cegados. El canónigo Fulberto fue desterrado de París y sus bienes confiscados.

En cuanto a Abelardo, una vez recuperado de la impensable mutilación, aun humillado, huyó con Eloisa donde su hermana en su ciudad natal Pallet, y allí nació su hijo al que impuso el nombre de Astrolabio (nombre que atestigua la exaltación cultural de los dos amantes, que en lugar de escoger para su hijo el nombre de un santo, prefirieron el nombre de un instrumento científico). Luego, secretamente se casaron, aunque Abelardo siendo secular había hecho votos de celibato. Abandonada la enseñanza Abelardo se refugió por un tiempo en Saint Denis donde se convirtió en monje benedictino, mientras mandaba a Eloisa a hacerse monja en Argenteuil. Era entorno al 1120.

Abelardo, que se consideraba el único filósofo sobreviviente del mundo entero, anhelaba en ese momento solo esconderse y alejarse del cruel mundo civilizado. Pero la paz tan deseada que él se iludía encontrar en el claustro de un monasterio, muy pronto quebrantó porque Abelardo se puso a discutir y criticar la leyenda del santo fundador del monasterio Saint Denis, ganándose la inexorable inamistad del Abad Adán. Fue alejado de la comunidad y enviado, entorno al 1121, en un primer momento al monasterio de Provins, y de allá al de Saint Medard. Pero también aquí Abelardo no

supo resistirse de suscitar polémicas especialmente sobre el tema de la Trinidad, aunque su vastísima cultura le valía el aprecio de todos los eruditos de la época. “*Más sutil y más erudito que nadie*”, dijo de él Odón de Frisinga (historiador de la I Cruzada) su contemporáneo. Abelardo afirmaba que en Dios se distinguían el poder, la bondad y la sabiduría, representados por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, las tres personas que conformaban el dogma de la Trinidad. Aunque la teoría no fuera nueva Abelardo fue acusado de herejía por negar o debilitar la realidad de las tres personas.

En el monasterio había reencontrado sus viejos enemigos, los compañeros de estudios de cuando era discípulo del venerable Anselmo, Alberico y Lotulfo, quienes, gracias a sus influencias, lograron enjuiciarlo y le ordenaron comparecer ante el concilio de Soissons presidido por el legado pontificio Kuno, obispo de Praneste. El concilio terminó con la condena de Abelardo, que no tuvo siquiera la posibilidad de hablar y defenderse. Fue obligado a quemar su libro sobre la Trinidad, *De unitate et trinitate divina*, condenado a rezar todos los días el Credo Atanasiano y a permanecer prisionero por un año en la Abadía de Saint Médard.

Cumplida la detención, en 1123, Abelardo volvió a Saint Denis, donde en un primer momento lo acogieron con simpatía. Pero pronto volvió a ganarse enemigos cuando negó el origen apostólico de Dionisio el Aeropagita, sosteniendo que en la época en que se fundó la abadía, Dionisio no podía estar en aquel lugar. La

nueva polémica lo obligó a dejar el monasterio y a buscar la soledad en un lugar aislado cerca de Troyes, en la Champaña. Pero Abelardo tenía en la sangre la misión de enseñar y muy pronto fundó un nuevo oratorio dedicado a la Trinidad en Nogent sur Seine. Allí, acompañado solo por otro monje, Anselmo convirtió el oratorio en una nueva escuela a la que acudieron discípulos de todas las clases sociales. Dos años más tarde, en 1125, en vista del éxito conseguido en el oratorio, fundó, en la misma población, el Paracleto (del latín paráclitus o paracletus, en griego parakletos, que significa defensor, abogado, mediador), un nuevo instituto educativo que se convirtió en el más apreciado de la región. Según la tradición la escuela, en un dado momento, alcanzó la increíble cifra de 3.000 estudiantes.

Sin embargo, Abelardo se había conseguido la fama de polémico y rebelde. Nuevamente tuvo que enfrentar críticas y acusaciones por parte de nuevos enemigos. Particularmente dura fue la polémica con San Norberto, fundador de la orden de los Canónigos Regulares y con Bernardo de Claraval, abad de Clairvaux, lugar poco distante de Nogent sur Seine. Las fuertes críticas a los métodos y las enseñanzas de Abelardo por parte de Bernardo, contrario a la influencia helénica y árabe sobre la teología cristiana, hicieron temer una nueva acusación de herejía, que, pero, afortunadamente no tuvo lugar.

En el mientras, Adán, el abad de Saint Denis, había muerto y su sucesor Suger, partidario de

Abelardo, lo absolvió de las precedentes censuras y lo restituyó a su condición de monje. Vuelto a la dignidad de sus prerrogativas, entorno al 1128, la Abadía de Saint Gildas de Rhuy, cerca de Vannes, en Bretaña, luego del fallecimiento del anterior abad, lo nombró su sucesor. Un año más tarde se cerraba el monasterio de Argenteuil, por lo que Abelardo ofreció a las monjas el Paracleto, que consecuentemente se convirtió en un nuevo monasterio, trajo a Eloisa y obtuvo que fuera nombrada abadesa.

En su nuevo monasterio, Abelardo transcurrió, según él mismo cuenta, un período muy difícil. Nuevamente se enemistó los monjes del convento, que lo juzgaban demasiado riguroso. Las polémicas con los religiosos subió de tono al punto tal que, siguiendo el cuento de Abelardo, ellos hicieron todo lo posible para liberarse de su incómoda presencia, hasta tentaron de envenenarlo. Finalmente, en 1132, lograron en el intento de alejarlo y Abelardo abandonó Saint Gildas de Rhuy. Para esa época Abelardo había redactado su *Historia calamitatum* y la primera edición del *Sic et Non*.

En 1133 Pedro Abelardo era un maduro señor de 54 años que llevaba en su aspecto envejecido el peso de las inimaginables, casi insostenibles y duras experiencias físicas, además que morales, que le habían tocado vivir. Que él fuera conciente de que su rápido ascenso hacia el éxito profesional y humano, y su igualmente fulminante caída fueran debidas a su carácter es confirmado cuando en su *Historia* narra como él fuera orgulloso,

vanidoso y demasiado seguro de sí mismo. De hecho, la salida de la abadía de Saint Gildas de Rhuy marcó el final de su vida profesional y el inicio del declive hacia un triste final. Aunque fuera reconocido como el máximo maestro de lógica de su tiempo, siguió en problemas, casi perseguido hasta por grupos de filosofantes sin meta que fueron ridiculizados por Juan de Salisbury, alumno suyo, cuando llamaba *cornificienses* a estos sofistas que hacían razonamientos de éste tipo: “*Por aquel tiempo se planteaba en esa escuela de filosofantes una cuestión imposible de resolver: si el cerdo que es conducido para ser vendido es tenido por el hombre o por el cordel. Y también: si ha adquirido también la capucha quien ha comprado la capa entera*” (Metalogicus I, 3).

Abelardo tentó volver a la enseñanza en París, entorno al 1136, pero sin continuidad, tras haber trascurrido algún tiempo en Nantes. Escribía mucho. Durante esta época empezó a redactar su libro de ética *Scito te ipsum*, inacabado, y, sobre todo, mantenía una intensa correspondencia con Eloisa en la que, mutilado el amor terrenal, éste se trasladaba hacia el amor de Dios, aunque entre las tiernas palabras que se intercambian aun filtraban los fuertes sentidos de la antigua pasión. La abadesa confirmaba en sus cartas el inmortal amor que solo él supo inspirarla, que supo estimularla y que le causaba insomnio, llegando a escribirle: “*Temo más ofenderte que ofender a Dios; deseo más agradarte a ti que a Él; tu mandato, que no el amor divino, me ha obligado a tomar el hábito*”. Y renunciaba a ocultar su sentimientos decla-

rando *“La religiosa es de Dios, la mujer es tuya”*. Abelardo, por su parte, con el cuerpo inerte frente a los deseos de la mente, le solicitaba únicamente recoger sus cenizas y darles sepultura en el Paraclito: *”Entonces me verás, para fortificar tu piedad, con el horror de un cadáver, y mi muerte, más elocuente que yo, te dirá qué es lo que se ama cuando se ama a un hombre”*.

En 1139, cuando Abelardo tenía ya sesenta años, una nueva y más peligrosa acusación le caía sobre la cabeza. Guillermo de Saint Thierry, abad de Cluny, Norberto, obispo de Magdeburgo y Bernardo, abad de Claraval, recogieron abundante documentación sobre Abelardo y reunieron 19 proposiciones que consideraban heréticas. Por medio de Bernardo, uno de los hombres más potentes de la Iglesia Católica en esos tiempos, las remitieron a Roma acompañadas por la debida acta acusatoria, con el objetivo de obtener su condena oficial. Antes de partir Bernardo visitó a Abelardo invitándolo a retractar sus posiciones, pero éste no dio el brazo a torcer, y contraatacó pidiendo una discusión pública en un Sínodo.

De hecho el Sínodo fue convocado en Sens, pequeña ciudad de Borgoña, en 1141. En la catedral, presentes todos los más altos eclesiásticos del momento y el rey de Francia (Luís VII, llamado El Joven, de apenas 21 años y seguidor de Bernardo de Claraval), el mismo Bernardo leyó la lista de proposiciones acusatorias, las mismas que, temiendo la confrontación dialéctica con Abelardo las había ya hecho aprobar y condenar previa-

mente por los obispos en la noche anterior, y exigió al acusado que las reconociera sin discutir. Abelardo se dio cuenta de la trampa y negó defenderse, declarando que apelaría al papa. Las proposiciones fueron condenadas pero Abelardo mantuvo su libertad personal, por lo que emprendió de inmediato el viaje hacia la sede papal, mientras Bernardo partía igualmente para Roma.

Primero llegó a Roma (en un mes y pocos días) el abad de Claraval que, rápidamente, obtuvo que el papa Inocencio II emitiera el decreto de condena, que confirmaba la sentencia del Sínodo de Sens y que sancionaba Abelardo como hereje y le imponía el silencio perpetuo como docente. Éste, viajando más lentamente, recién llegaba a Cluny, ciudad del departamento de la Saona y Loira, en el sur de Borgoña, donde pensaba descansar un momento, pues su salud empeoraba siempre más, cuando se enteró que el papa había ratificado su condena. Caído en una profunda depresión, Abelardo buscó refugio y hospedaje en el renombrado monasterio benedictino de Cluny, donde el venerable Pedro, abad del monasterio, conmovido por el precario estado del huésped, lo recibió con piadoso cariño. Luego, tomó parte activa para que el papa mitigara la condena de Abelardo y hasta consiguió una reconciliación entre éste y Bernardo de Claraval.

Allá Abelardo vivió los últimos meses de su vida, dedicado a la redacción de sus obras finales: las *Confesiones de fe*, el *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, inacabado, y la versión definitiva del *Sic et*

Non.

A finales del 1141 o principios del 1142, empeorando su salud, los benedictinos lo trasladaron al monasterio de Saint Marcel en Chalons sur Saône, ciudad vecina a Cluny que tenía un clima más saludable, donde moría en el curso del 1142, a los sesenta y tres años de edad. Su cuerpo fue llevado al Paraclito, en el respeto de su voluntad, donde Eloisa, fallecida 22 años más tarde, en 1164, fue enterrada junto a él. Allí se conservaron hasta cuando la revolución francesa abolió la institución creada por Abelardo y, en 1787, la tumba de ambos fue trasladada provisoriamente al Museo de los Agustinos de París, luego, el 6 de noviembre de 1817, los dos cuerpos fueron definitivamente trasladados a una capilla en el cementerio de Père Lachaise en París donde hoy descansan juntos, uno a lado de la otra. Una inscripción concisa y lacónica reza: “*Eternamente unidos*”.

La obra

En la época en que vivió Abelardo la enseñanza escolástica era, en su totalidad, neoplatónica. Se estudiaban los padres de la Iglesia, San Agustín y Plotino. Era desconocida la mayor parte de las obras de Aristóteles (Física, Metafísica, Ética, etc.), que llegarían a París solo en la segunda mitad del siglo XIII, y, con mayor razón, eran desconocidos los filósofos y comentaristas árabes, sobre todo Averroes que nació cincuenta años después de Abelardo. De Aristóteles se conocían

solamente los comentarios de Porfirio (Isagoge) y los de Boecio al Organon aristotélico.

En éste panorama la figura de Abelardo trasciende impetuosamente como la mente más brillante, destacada e innovadora de su siglo. Fue un absoluto precursor y un anticipador de la influencia que Aristóteles hubiera tenido en la cultura europea y de su evolución racional.

Abelardo no fue por tanto el continuador de una escuela. Su apelación a la razón para dar una explicación comprensible a los muchos misterios de la fe y separar lo verdadero de lo falso no tenía, en la metodología, ningún precedente. En su *Historia de mis calamidades*, él mismo explicó: “*Decían que no servía de nada pronunciar muchas palabras, si no se hacía con inteligencia; que no se podía creer nada que previamente no se hubiese entendido; y que es ridículo que alguien predique nada que ni él ni sus alumnos puedan abarcar con el intelecto*”.

Partiendo de la crítica a la enseñanza de la primera escolástica, entre los principios “*la razón que ayuda a la fe*” y “*la fe que ayuda a la razón*” Abelardo propendió por dar más importancia al primero sin tomar en cuenta el segundo, convencido, como era, que la razón podía llegar a importantes resultados sin recurrir constantemente a la imposición de los dogmas de la fe. Sin embargo, es de aclarar que sus críticas eran solo metodológicas. Abelardo nunca pensó poner en duda la fe, siendo, además, un monje. “*La piedra sobre la que he fundado mi conciencia es aquella sobre la que Cristo ha fundado su Iglesia*”, escribió en su *Historia*.

A parte la *Historia de mis calamidades*, las obras de Abelardo abarcan temas dialécticos y teológicos. Entre las primeras destacan las tres versiones de la *Dialéctica*. La primera del 1118; la segunda, con el *Sic et Non* del 1122; y la tercera, definitiva, del 1136. Bajo el título de *Lógica* (la lógica coincidía con la dialéctica para Abelardo) publicó en 1120 *Logica Ingredientibus*; y en 1124 publicó *Logica Nostrorum*.

Entre las obras teológicas publicó, en 1120, el *De Útate et Trinitate divina*; en 1122 el *Sic et Non* (*Si y No*), en 1123 la *Teología Cristiana*; en 1124 las *Introductio ad Theologiam I y II*; en 1126 el *Scito te Ipsum*; en 1137 los *Dialogus*. Escribió también un tratado, *Introducciones parvolorum*, utilizado en los primeros años de su profesión de maestro.

Abelardo inició con la dialéctica, pero muy pronto comprendió que era preciso buscar “*los fundamentos de la fe con similitudes basadas en la razón humana*” (*Historia de mis calamidades*), de tal manera que impulsó la comprensión de los principios de la fe a través de la razón, utilizando los instrumentos de la dialéctica con similitudes y silogismos que el idioma latín, estrictamente lógico y rígido, le proveía. “*Mediante la duda arrancamos la búsqueda y mediante la búsqueda llegamos a la verdad*”, escribió. Con éste sistema dio un enorme impulso a la filosofía y proyectó su influencia hacia el futuro, en el que no podemos evitar de pensar en la filosofía de la duda de Rene Descartes.

El más importante y original aporte de Abelardo

a la filosofía se produjo en el campo de la *lógica* (o *dialéctica*, que, como dicho, para el filósofo eran sinónimos), que él consideraba una ciencia en grado de conducir el hombre a la sapiencia, y esta no podía estar en contraste, claro está, con la fe. La lógica era el instrumento que en la práctica permitía distinguir las argumentaciones válidas de las no válidas, a través del uso apropiado de las palabras en el respecto de las reglas de la gramática, en su correcto significado semántico, y de la correcta construcción de la frase, en la que la palabra, que aislada constituía solo “*flatus*” o aliento, insertada en una proposición articulada donde el verbo asumía la sola función técnica de unir el sujeto con su predicado, daba forma en la mente a conceptos universales.

Consecuentemente, para Abelardo, no existía una lógica de las cosas, sino solo una lógica de las palabras. La dialéctica era, por tanto, una disciplina absolutamente independiente de la retórica; mientras la primera tenía la función de establecer la verdad, la segunda tenía la función de convencer a un auditorio, aunque fuera de la tesis más increíble. Con ello, Abelardo también hacía una neta distinción entre el significado intelectual de las palabras y su significado real, porque el primero permanecía en la mente bajo la forma de arquetipo, de universal, mientras el segundo podía desaparecer del mundo real.

Todo esto llevó Abelardo a su estreno en filosofía, con su poco común vena dialéctica y vehemencia polémica, en el problema de los *universales*, con su primer

maestro Roscelino. La polémica sobre los universales se basaba sobre un comentario de Boecio a las *Isagoge* de Porfirio, en el que éste se preguntaba, sin responderse, si los géneros y las especies eran entidades subsistentes, es decir reales, o solamente conceptos de la mente. La polémica no era banal ya que involucraba cuestiones semánticas que a su vez llamaban a la discusión profundos problemas teológicos. Roscelino sostenía que los universales eran solo construcciones mentales, antes, decía que eran “*flatus vocis*” o sea solo aliento vocal. Era la teoría del nominalismo. El segundo maestro de Abelardo, Guillermo de Champeaux, por lo contrario sostenía que los universales, es decir los géneros (minerales, vegetales, animales) y las especies (hombre, caballo, árbol, hierro) representaban una realidad existente fuera de nosotros. Era la teoría realista.

Abelardo criticó sea el primero que el segundo maestro. “... *si dos hombres no difieren entre ellos porque ambos no son piedras, ¿en qué no difieren si tienen la misma naturaleza?*”. Decía, y aclaraba: “*Cuando escucho la palabra hombre me surge en la mente un modelo común a todos los hombres, pero propio de ninguno; cuando escucho la palabra Sócrates me surge en la mente la imagen de una persona particular... así como se puede pintar una figura común se puede concebir una figura común. El universal es esta imagen común, la imagen de una cosa concebida como común*”. De aquí la teoría de Abelardo, llamada *conceptualismo*, que, en fin de cuentas, era intermedia entre el nominalismo de Roscelino y el realismo de

Guillermo. Los universales, decía, eran categorías lógico-lingüísticas que relacionaban el mundo mental con el mundo físico. Cada hombre, decía, era distinto de los demás en su esencia y su forma, pero coincidía con los demás precisamente por ser hombre. Por tanto, lo universal era algo que se predicaba de algo. La misma palabra hombre, según el contexto en el que viene nombrada, tomaba el significado de una cosa en un caso o llamaba a la mente un concepto en el segundo. Éste era el universal.

Cuando Abelardo publicó el tratado sobre la *Trinidad (De Unitate et Trinitate divina)*, tenía treinta y nueve años, y con ello comenzaron sus problemas. “*Escribí el Tratado De Unitate et Trinitate divina para mis estudiantes...que pedían razones aptas a satisfacer la inteligencia...*”, escribió en su *Historia*. Para explicar el misterio de la Trinidad a sus alumnos Abelardo recurrió a analogías racionales que fueran de fácil comprensión y puso en relación las tres personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) de manera que una derivase de la otra. Siendo el Padre la potencia, el Hijo el verbo, y el Espíritu Santo la caridad, Abelardo quiso ponerlas en un orden sucesivo. El Padre generaba el Hijo, que era de la misma sustancia del Padre, siendo el verbo (la sabiduría) una forma de potencia divina; y de ambos derivaba el Espíritu Santo, porque la caridad sin la potencia sería ineficaz y sin la sabiduría sería irracional.

Esta demostración trinitaria fue duramente atacada por Norberto de Magdeburgo, Bernardo de

Claraval y Guillermo de Saint-Thierry, que lo acusaron de la herejía modalista, o modista, que no reconocía en la Trinidad una consustancialidad de las tres Personas, sino veía en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tres manifestaciones, o modos, en los que se manifestaba el único Dios. Abelardo, como sabemos, fue condenado por el Concilio de Soissons, a un año de detención en la Abadía de Saint Medard, y a rezar todos los días el Credo Atanasiano.

La *dialéctica* fue utilizada por Abelardo en forma extensa durante sus años dedicados a la enseñanza. Para hacer comprender a sus alumnos las Escrituras y las obras de los Padres de la Iglesia, Abelardo desarrolló un método que ilustró en una fundamental obra publicada en 1122, el *Sic et Non*. En el prólogo Abelardo hizo el elogio de la investigación nacida de la contradicción (la dialéctica) concluyendo que ponerse sucesivas interrogaciones llevaba a la sabiduría. Abelardo había puesto reglas y sistematizaciones al método que debía adoptarse en las discusiones y estas reglas debían valer no sólo en la lógica sino también en la gramática porque él estaba convencido que el correcto uso del lenguaje era la herramienta con la que se las dirimían. El método se desarrollaba en dos momentos. En el primero se trataba de llegar a establecer cuales textos debían ser sometidos al análisis lógico y para ello había establecido tres pasos. El primero era histórico: consistía en rechazar los textos apócrifos, buscar errores del copista amanuense, o averiguar si el propio autor en obras sucesivas los había

rechazado; el segundo paso era teórico: consistía en comprobar si los autores habían utilizado las mismas palabras en el mismo sentido o con sentido diferente; el tercero era dialéctico: consistía en discutir las tesis opuestas para alcanzar la verdad.

Una vez cernidos los textos válidos (auténticos, sin errores y no rechazados) que debían ser examinados por los estudiantes, se pasaba al segundo momento del análisis. Éste se desarrollaba en un proceso de selección y análisis *verdadero/falso* (el *sic et non*) sobre cada texto en discusión, que aparenta como el arquetipo de la lógica binaria que está a la base del funcionamiento de las modernas computadoras. Se escogieron, luego, entre los textos, aquellos en los que se podían encontrar argumentaciones contradictorias o incomprensibles y se las sometieron al análisis expuesto. Surgieron de tal manera ciento cincuenta y ocho cuestiones sobre sentencias de los Santos Padres que eran, al menos aparentemente discordantes, y fueron sometidas a discusiones dialécticas sobre las afirmaciones o negaciones de la misma sentencia. Era una anticipación dialéctica del método adoptado en la edad de oro de la escolástica por San Tomás de Aquino. El *Sic et Non* fue uno de las más importantes contribuciones metodológicas de un filósofo escolástico en toda la historia de la filosofía occidental.

El aporte de Abelardo a la *ética* fue sumamente original pero controvertido. En el intento de separarse de la moral penitencial dominante en la Iglesia de su tiempo, Abelardo trazó en su libro *Scito te Ipsum*, del

1126, un análisis nuevo de los conceptos de pecado y de virtud para redefinir la ética. En lugar de partir con el examen de los comportamientos, Abelardo puso énfasis en el examen del pensamiento. *“No es la actuación física en sí misma, ni alguna herida imaginaria a Dios –dijo- que constituye el pecado, sino más bien el elemento psicológico que está a la base de la actuación: la intención de pecar”*.

Para Abelardo, por tanto, a la base del pecado se encontraba el consentimiento anímico a cometer el mal, y no el acto en sí mismo. Podríamos cometer buenas acciones –decía- sin quererlo o sin darnos cuenta, y no por eso ser considerados buenos y virtuosos, así como podríamos hacer daño sin intencionalidad, y no por esto ser considerados malvados o pecadores. Esta última afirmación llevó Abelardo a considerar, temerariamente, que hasta los mismos persecutores de Jesús y de los mártires podrían no ser considerados pecadores, si actuaron de buena fe, puesto que la ignorancia no debía, para él, ser considerada en sí misma un pecado y que, además, el pecado original, aun pesando sobre la humanidad después de Adán, no debería ser considerado pecado. Estas poco ortodoxas teorías llevaban a negar la redención y la salvación que derivaba de la Providencia, por tanto es intuitivo que fueron duramente atacadas por Bernardo de Claravall, su opositor personal, y fueron entre las que más influyeron sobre la condena final como hereje y la prohibición definitiva de volver a la enseñanza, que Abelardo sufrió en el Concilio de Sens.

Abelardo, ejemplo de una inteligencia excepcional, ágil y vigorosa como pocos en la historia de la filosofía, fue si duda alguna un pensador innovador, y aunque en el XIII siglo su memoria fue tomada en escasa consideración a causa del constante conflicto que lo vio involucrado con la autoridad eclesiástica, por su carácter, su anticonformismo, su vida privada, y por las condenas por herejía que él sufrió, su metodología fundada sobre el uso de la razón fue anticipadora de las innovaciones que el aristotelismo aportó a la filosofía en la edad de oro de la escolástica.

Sin estos problemas hoy Abelardo sería recordado como uno de los más grandes exponentes de la escolástica medieval y como el fundador de la lógica occidental.



Alberto Magno (1193?-1280)

La vida

Alberto nació entorno al 1193 en el castillo de Launingen, en la Suabia Bávara a orillas del Danubio, descendiente de los condes de Bollstädt.

Fue enviado por el padre a estudiar en la Universidad de Padua donde entró en contacto con el Beato Jordán de Sajonia, sucesor de Santo Domingo de Guzmán (que había fundado la Orden de los Dominicos apenas diez años antes), que lo encaminó a la vida religiosa. El Beato comunicaba, entorno al 1223, a la Beata Diana D'Andalo, que había admitido a la orden diez nuevos postulantes, dos de ellos hijos de condes alemanes. Uno de ellos era Alberto que en ese momento tenía treinta años.

Cuando su padre, el conde de Bollstädt, se enteró

que su hijo había vestido los hábitos religiosos, se enfureció e hizo todo lo posible para alejarlo de la Orden. Sus esfuerzos, pero, resultaron infructuosos, porque el joven Alberto se había ganado la apreciación de sus superiores resultando un excelente estudiante y profundo conocedor de la filosofía aristotélica. De tal manera que sus superiores esquivaron los esfuerzos del conde enviando Alberto al convento de Colonia, donde estaba funcionando la más importante escuela de la Orden, y donde se convirtió en profesor entorno al 1228. Pasó luego a ser profesor y Prefecto de los estudios en varias universidades alemanas, entre la cuales la de Hildesheim, de Friburgo y de Estrasburgo. En 1243 pasó a Paris, centro cultural de Europa, donde tradujo y comentó Aristóteles, clasificó textos antiguos con propios comentarios y llevó a cabo, detallándolos y describiéndolos, numerosos experimentos científicos. Todo éste trabajo le valió el doctorado en 1245.

En Paris permaneció cinco años, hasta el 1248 y su fama llegó a tal resonancia que la concurrencia de estudiantes era altísima. Más de una vez Alberto fue obligado a dar clases en la plaza pública adyacente a la Universidad, que desde ese entonces lleva su nombre, Place Maubert, es decir “Magnus Alberto”. Entre sus alumnos se encontraba el futuro Santo Tomás de Aquino.

En 1248 los dominicos inauguraron una nueva Universidad en Colonia y nombraron Rector a Alberto que de tal manera volvió, seguido por Tomás de Aquino,

a la hermosa y antigua ciudad alemana situada a orillas del Rin. Allí siguió sus experimentos en botánica y química que lo llevaron al descubrimiento del arsénico en 1250.

En 1254 fue nombrado Provincial de la Orden Dominicana de Alemania, hasta el 1261, cuando fue ordenado Obispo de la sede de Ratisbona con el preciso encargo de poner en orden el caos espiritual y material que allá reyaba. Permaneció en el cargo solo dos años, el tiempo necesario para arreglar los problemas urgentes que tenía la diócesis: Alberto no era hombre de carrera política, a él le fascinaban las ciencias y amaba enseñar y estar en contacto con sus alumnos. En 1263 renunció al cargo, y a los setenta años, volvió a su comunidad en el convento de Wurzburg y a enseñar en Colonia.

En el verano del 1274, cuando Alberto tenía ya ochenta y un años, el Papa Gregorio X le mandó a asistir al II Concilio Ecuménico de Lyon. Había planeado encontrarse allí con Tomás de Aquino, su discípulo preferido, con quien debía tomar parte activa al Concilio, pero, a la víspera de la partida le llegó la triste noticia que Tomás había fallecido el 7 de marzo del ese año. El lugar de Tomás fue ocupado por dos colaboradores de Alberto, el Beato Pierre de Tarantaise, futuro Papa Inocencio V, y Guillermo de Moerbeke. Con ellos tomó parte activa al Concilio, apoyando la causa de la paz y reconciliación con los griegos con quienes la Iglesia romana se encontraba dividida por el Cisma de Oriente y Occidente, y sostuvo el proclama del Papa de una

nueva Cruzada cuyos costos se establecía fueran sostenidos por todas las diócesis contribuyendo por seis años con un diezmo de sus ingresos. Durante el Concilio, el tremendo obispo de París, Etienne (Esteban) Tempier, junto con otros sus colaboradores, atacó la obra de Tomás de Aquino, recién fallecido. Alberto tuvo que empeñarse a fondo para defender a su querido alumno a quien él bien conocía. Terminado el concilio, despreocupándose de su avanzada edad recorrió toda Alemania y Bohemia predicando la cruzada contra los Sarracenos.

Alberto Magno murió en Colonia el 15 de noviembre del 1280, a los 87 años, mientras se hallaba sentado conversando con sus hermanos dominicos. Su fuerte fibra, che le permitió alcanzar una tan venerable edad, está atestiguada por la circunstancia que Alberto hizo todos sus viajes a pié, en el respeto de las reglas de su orden, y sin embargo, encontró aun el tiempo y la concentración para escribir los más de veinte tratados que nos ha dejado. Su cuerpo se encuentra enterrado en la cripta de la Iglesia de San Andrés, en Colonia. Fue beatificado en 1622 y proclamado Santo y Doctor de la Iglesia en 1931. Sus obras, recogidas en 21 tomos, fueron publicadas por primera vez en Lyon, en 1629.

La obra

Alberto es recordado como erudito, como maestro y como la figura central en la introducción del aristotelismo en la Edad Media. Fue una verdadera revolución

que vio como protagonistas a dos extraordinarios genios de la Edad Media, ambos pertenecientes a la Orden de Santo Domingo: Alberto, el iniciador de esta revolución y Tomás de Aquino, su continuador y profundizador. El primero preparando la obra del segundo.

Alberto se destacó en el campo de las ciencias naturales. Sus tratados de botánica y fisiología animal le permitieron desmentir antiguas leyendas, como la del águila que, según Plinio, envolvía sus huevos en la piel de una zorra y luego los ponía a incubar al sol. Identificó y señaló en sus mapas geográficos las cadenas montañosas de Europa, explicó la influencia de la latitud sobre el clima, describió la forma física de la tierra demostrando que era redonda. Y, aunque Alberto fuera sobre todo un observador tenía más erudición que intuición, más curiosidad que profundidad, le faltara crítica y capacidad de síntesis, tenía una vastísima erudición que le valió por parte de la Iglesia el título de *Doctor Universalis*.

La teología tradicional de la edad media, Antes de Alberto, era hostil al uso de la razón en la explicación de los dogmas y se limitaba a estudiar y respetar los argumentos de los Padres de la Iglesia, sobre todo Agustín, y contrastaba el uso de la dialéctica, quizás por las recientes y nunca perdonadas intemperancias de Pedro Abelardo, considerando peligroso el racionalismo en aplicación a la teología. En su lugar prefería aplicar un misticismo piadoso y contemplativo que no necesitaba discutir ni tanto menos eviscerar los misterios del

dogma.

Los teólogos y los filósofos se encontraron enfrentados sin poder comprender que no hay contradicción entre la teología y las ciencias humanas sino sencillamente diferentes metodologías y finalidades. Fue Alberto que supo percibir la importancia inestimable de la filosofía y de la ciencia árabe, y que advirtió la necesidad, por primera vez, de armonizar el platonismo con el aristotelismo, siempre teniendo en cuenta, sin embargo, la sumisión de la razón a la fe toda vez que la primera no alcanzaba a dar una explicación razonable a los misterios de la segunda. En fin de cuentas la razón no se encontraba, por ejemplo, en las condiciones de demostrar la eternidad o no eternidad del mundo, o de encontrar una demostración racional a los misterios de la Trinidad, de la Encarnación, de la Resurrección, entre otros.

Fue Alberto que entendió la importancia de la colaboración entre fe y razón, y que esta podía asegurar un fundamento sólido e inamovible a la fe. *“Hay ignorantes que quieren combatir por todos los medios el empleo de la Filosofía, y sobre todo entre los predicadores, donde nadie les resiste, bestias brutas que blasfeman lo que ignoran”*, afirmó.

En oposición a la teoría neoplatónica de la *mortalidad del alma* individual y de la inmortalidad del alma universal, Alberto afirmaba que el hombre era un compuesto de cuerpo y alma. Esta última pero no podía ser definida como la forma del cuerpo ya que ser forma no

era su esencia sino su función: en sí misma ella era espíritu incorpóreo y siempre vivo. El alma era una sustancia intelectual y ser forma del cuerpo era una de sus funciones. Cada alma tenía su propio entendimiento agente y su propio entendimiento pasivo, oponiéndose específicamente a lo que decía Averroes, y cada una constituía por sí misma un sujeto y por tanto no era un universal individualizado por su cuerpo, como eran las formas.

Sobre el tema de los *universales* distinguía, anticipando Tomás, los universales en *ante rem*: las ideas divinas eran anteriores a las cosas e independientes de ellas; *in re*: al crearlas, Dios plasmaba en la materia distintas formas, imágenes de sus ideas universales; y *post rem*: el conocimiento humano, al entrar en contacto, a través de los sentidos, con esas formas materiales, las transfería a su mente como idea universal, libre de la materia.

Alberto criticaba la demostración de la existencia de Dios de Anselmo de Canterbury (el *Argumento Ontológico*), porque basada sobre el principio de causalidad. En este caso recurría, en lugar de una demostración aristotélica, a la demostración hipostática de los neoplatónicos, afirmando que la demostración de la existencia de Dios se basaba en un principio ascendente de los intelectos hacia la iluminación.

Alberto, finalmente, sería de toda manera recordado como educador. Entre sus alumnos se encontraron Bonaventura de Fidanza, franciscano, y Tomás de Aquino, dominico como él. Sin la enseñanza de una mente tan universalmente abierta, culta y lógica, esos

dos alumnos provenientes de la lejana campaña italiana no hubieran sobresalido, especialmente Tomás, como unas de las mentes más extraordinariamente geniales de la tarda Edad Media.



Tomás de Aquino (1225-1274)

La vida

Tomás de Aquino fue el filósofo y teólogo más importante de la escolástica, y su influencia en el ámbito de la Iglesia Católica fue fundamental. Fue llamado *Doctor Angelicus* por su semblante pacífico, o *Doctor Universalis* por sus por su inmensa cultura, o también “el buey mudo” por su carácter silencioso. Era un hombre gordo, moreno, un poco calvo y tenía el aire absorto del típico estudioso.

Nació el 28 de enero del 1225, en el seno de una noble familia longobarda, en Roccasecca, pueblo a mitad camino entre Roma y Nápoles, que en ese entonces era parte del Reino de Sicilia, hijo de Landolfo, de los condes de Aquino, y de Teodora Caracciolo, condesa de Teano.

A los cinco años fue enviado a estudiar en la vecina Abadía de Monte Cassino, donde permaneció hasta el 1239, cuando, a sólo catorce años, en consideración de su precoz inteligencia, fue enviado a Nápoles para estudiar en la famosa Universidad anexa al convento de Santo Domingo Mayor, que recién en 1224, el año de nacimiento de Tomás, el rey Federico II de Svevia había fundado en esa ciudad. Cinco años más tarde, en 1244, casi al finalizar sus estudios universitarios, Tomás pidió ser admitido a la Orden Dominicana, aun con la aversión de sus padres.

Los dominicos, intuyendo su potencialidad, quizá en el intento de eludir la oposición de los padres, decidieron mandarlo a París para completar los estudios, pero ellos, antes que Tomás se alejara demasiado, lo hicieron secuestrar en el camino y lo hicieron llevar a Monte San Giovanni Campano, donde los Aquino poseían un bien fortificado castillo.

En la fortaleza Tomás quedó preso por un año, sometido a presiones continuas por su padre que se oponía con todas las fuerzas a que su hijo se convirtiera en un monje dominico. Terminó su prisión probablemente por la intervención del Papa Inocencio IV (Sinibaldo Fieschi, papa desde el 1243 al 1254), o posiblemente por una fuga, colgándose por una ventana según la tradición, tras la cual Tomás viajó directamente a París. Era el 1245.

En París conoció a Giovanni Fidanza (Bagnoregio, Italia, 1220?-Lyon 1274), que se encontra-

ba estudiando en la capital francesa desde el 1235 y que desde el 1243 había ingresado a la facultad de teología, al mismo tiempo que entraba en la orden de los franciscanos tomando el nombre de padre Bonaventura. Con él, Tomás estrecharía una larga y fructuosa amistad. En París Tomás junto con su amigo Bonaventura fueron alumnos del grande maestro Alberto Magno.

Tomás permaneció en París hasta el 1248, cuando acompañó a su maestro Alberto Magno a Colonia, donde éste había sido encargado de dirigir la nueva escuela (*studium generale*) de los dominicos en Alemania. Siempre junto a su maestro, seguía sus lecciones, estudiaba Aristóteles, tomaba apuntes, y comenzaba a dar las primeras lecciones sobre los textos de Boecio. Sus compañeros de estudio bromeaban con él por su carácter silencioso, hasta que un día Alberto Magno los reprendió diciéndoles: “¡Ah! ¡Ustedes lo llaman el buey mudo! ¡Yo les digo que cuando este buey mugirá, sus mugidos se escucharán de un lado al otro de la tierra entera!”

Permaneció en Colonia hasta el 1252 cuando el maestro de la orden dominica pidió a Alberto Magno de señalar los mejores estudiantes para que fueran a París y convertirse en doctores en teología. Alberto señaló a Tomás che de tal manera volvió a París, al convento dominicano de Saint-Jacques, donde estudió por cuatro años, hasta el 1256. Volviendo a la ciudad gala Tomás reencontró a su amigo Bonaventura que en el 1253 había terminado sus estudios convirtiéndose en *magíster* de teología con *licentia docendi*, es decir maestro con licen-

cia de enseñar. En esos años Tomás comenzó a componer sus primeros tratados entre los cuales el *De ente et essentia ad fratres suos*. Al mismo tiempo comenzaba a dar lecciones a la Universidad como *baccalarius biblis*, es decir becario.

En la Universidad de París se había introducido en esos tiempos una importante novedad. El estatuto de la facultad de artes había establecido la obligación de enseñar y estudiar todos los textos de Aristóteles con los comentarios de Averroes que recién en esos días llegaban a Francia y se agregaban a los comentarios de Porfirio y de Boecio y a aquellos que en los dos siglos anteriores habían llegado a Europa gracias a las traducciones del árabe al latín de la escuela de traductores de Toledo. De tal manera que el estudio de Aristóteles se convertía en la base de los estudios seculares preparatorios a la teología. Tomás, por predisposición natural siendo incline a la lógica, se convirtió en un apegado estudioso y profundo conocedor del filósofo estagirita, mientras su amigo Bonaventura, siendo orientado hacia el misticismo (lo llamaban el *Doctor Seraphicus*), abrazaba el neoplatonismo y era un fiel seguidor de las teorías agustinianas.

En esos mismos años surgió en París una áspera querrela entre los maestros seculares, liderados por Guillermo de Saint-Amour, y las ordenes de los dominicos y de los mendicantes, a quienes Guillermo acusaba de hacer solo los intereses del Vaticano. Había ocurrido que desde el 1250 el papa había autorizado a la Universidad parisina conferir la *licencia docendi* también

a los religiosos de las ordenes mendicantes, aunque esa autorización se encontrara en contraste con el reglamento de la Universidad que normalmente autorizaban la enseñanza solo a los maestros de las ordenes seculares. El contraste entre los seculares y los mendicantes tenía raíces profundas y éticas. Tras haber publicado un libro en contra de los franciscanos, titulado “Los peligros de los últimos tiempos”, Guillermo había obtenido que los seculares denunciasen al papa Inocencio IV un libro del franciscano Gerardo de Borgo San Donnino, titulado *Introducción al Evangelio Eterno*, en el que el autor, retomando el pensamiento de otro franciscano, Joaquín da Fiore, anhelaba una nueva Iglesia Católica puramente espiritual fundada sobre la pobreza. En consecuencia de la denuncia, el papa, poco antes de morir, había revocado la autorización de enseñar concedida a los mendicantes. Pero su sucesor, el papa Alejandro IV (Rinaldo Conti, papa desde el 1254 al 1261), había tomado posición a favor de los mendicantes, y vuelto a concederles los privilegios anteriores, pero condenando, al mismo tiempo, el libro de Gerardo. Estas medidas contrastantes no hicieron nada más que exacerbar los contrastes, con el clero y los obispos a favor de los seculares mientras el rey de Francia Luís IX tomaba posición a favor de los mendicantes. Los seculares se encontraron excomulgados cuando los contrastes desembocaron en una huelga de sus maestros en la Universidad de París. Tomás intervino en la disputa tomando las partes de su amigo Bonaventura, maestro mendicante, y componien-

do, en 1256, el tratado *Contra impugnantes Dei cultum et religiones*. La disputa virulenta terminó ese año frente a la decidida posición del papa, aunque no se pudo dar por resuelta definitivamente hasta el año 1290.

Tomás, en el mientras, había completado sus estudios y conseguía el grado de doctor en teología y en el siguiente año 1257 comenzaba a enseñar. A éste periodo pertenecen algunas importantes obras teológicas como el *Quodlibetales* y el *De Veritate*. Inició también la *Summa contra gentiles*, que terminará en Italia. Ese mismo año su amigo Bonaventura venía nombrado Ministro General de la Orden franciscana, con lo que el fraile tuvo que abandonar la enseñanza y comenzar a viajar por Europa para cumplir con el nuevo importante cargo que había asumido.

Tomás se involucró también, en el mismo periodo, en una disputa en contra de los averroístas, que habían dado una parcial interpretación de la obra *De Anima* de Aristóteles. Según Averroes, que, como recordamos, era neoplatónico, el alma humana, tomada individualmente, era mortal, mientras reconocía como inmortal al alma universal. Tomás combatió éste principio sosteniendo que el alma era inmortal, inclusive el alma individual, y con ello Tomás combatió también el principio de los agustinianos que sostenían que el aristotelismo era inconciliable con la fe. Tomás comenzaba a manifestar su pensamiento original, en el que la razón podía bien ser compatible con la fe, aunque todavía con algunas reservas: “*La razón y la fe pueden conciliarse, antes,*

la razón sirve al ser humano para interrogarse sobre algunos misterios de la fe. El objetivo de la fe y de la razón es el mismo, sin embargo, si la razón se encuentra en contraste con la fe debe cederle el paso”.

En 1259 Tomás fue llamado de vuelta a Italia, donde fue nombrado predicador en la ciudad de Nápoles para el año 1260. Pero en el siguiente año 1261 fue transferido al convento dominicano de Orvieto, donde el papa Urbano IV (Jacques Pantaléon de Court-Palais, papa desde el 1261 al 1264) se había mudado en esos tiempos. Allí permaneció hasta el 1265, en un ambiente lleno de estímulos culturales. Reencontró a su antiguo maestro Alberto Magno, llegado de Alemania, y sobre todo conoció a Guillermo de Moerbeke, erudito y profundo conocedor del griego (que Tomás ignoraba), que tradujo al latín importantísimas obras de Aristóteles que Tomás utilizó extensamente, entre las cuales la *Política*, la *Física*, el *De Anima*, la *Retórica*, la *Poética*, los *Parva Naturalia*, entre otras.

En Orvieto Tomás colaboró estrictamente con el papa en obras filosóficas, teológicas y litúrgicas. Luego del milagro de Bolsena, donde se produjo la visión de la sangre saliendo de las especies consagradas, el papa instituyó la fiesta del *Corpus Domini*. Para ella Tomás compuso el *Pange lingua*, que concluye con el *Tantum ergo*, todavía rezado en nuestros días.

En 1266 a Tomás se le encargó de abrir un *studium* dominicano en Roma, en la iglesia de Santa Sabina, para enseñar la teología y la filosofía a los jóvenes religiosos

todavía ignorantes en la materia. Será este el periodo más productivo de Tomás, cuando puso mano a la primera parte de su obra máxima, la *Summa theologica*, que será completada en Viterbo, cuando el papa Clemente IV (Guido Fulques, el Gordo, papa desde el 1265 al 1268) lo llamó a su curia para que diera unas predicas en la iglesia de Santa María Nueva.

En 1268, el ministro general de la orden dominicana lo llamó nuevamente a París, para retomar la cátedra dominicana de teología, y donde las polémicas no habían terminado. El aristotelismo, del que Tomás era un firme sostenedor, encontraba siempre más espacio gracias a los comentarios mayores de Averroes, y con ello, las mismas teorías del filósofo hispano-árabe se difundían con preocupante velocidad. Allí Tomás se reunió nuevamente con su viejo amigo Bonaventura, pero esta vez en opuestas barricadas, aunque la antigua amistad nunca hizo que los contrastes excedieran el respeto recíproco. Bonaventura, agustiniano y neoplatónico, contrastaba Aristóteles, y sostuvo, en varias conferencias sobre el argumento, que la razón debía ser sometida a la fe, mientras Tomás luchaba para una conciliación entre la fe y la razón. Sin embargo, sobre un tema, ampliamente debatido en ese momento y sostenido por un profesor de filosofía de la Universidad de París, Siger de Brabant, se encontraron de acuerdo.

Siger, duque de Brabant (Brabant, Bélgica, circa 1240-Orvieto circa 1284), era un filósofo racionalista aristotélico que, entorno al 1260, cuando llegó a Francia

nuevo material de las traducciones al latín de las obras de los filósofos griegos, asimismo como de los árabes, inició una serie de lecciones reinterpretando el sentido de la filosofía aristotélica sin resguardo para los dogmas establecidos por la Iglesia y tratando de combinar la fe con el aristotelismo. Inspirado por Averroes sostuvo la inmortalidad del alma universal negando la del alma individual. Con el fin de establecer la compatibilidad de las tesis averroístas con el cristianismo acuñó el término y propuso la doctrina de la *doble verdad* (o *doble camino*) según la cual hay una verdad religiosa y una filosófica. Cuando, después del 1266, el nombre de Siger de Brabant comenzó a trascender en el ambiente filosófico y cultural de Paris, Bonaventura y Tomás lo atacaron frontalmente, lo que determinó que en 1270 el obispo de Paris Etienne Tempier condenara públicamente las tesis de Siger sosteniendo que en ellas había trece errores. Seis años más tarde, en 1276 el Tribunal de la Santa Inquisición de Paris lo enjuició por herejía, junto a otros dos compañeros, pero Siger hizo a tiempo a huir a Italia donde probablemente tenía intención de apelar al Papa. En Italia su libertad fue restringida y se le asignó un clérigo para que lo acompañase diariamente. Éste, en los primeros días de noviembre de 1284, lo apuñaló en Orvieto causándole la muerte inmediata. El clérigo fue declarado enfermo de mente. En el mientras, el 7 de marzo del 1277, exactamente tres años después de la muerte de Tomás de Aquino, el implacable obispo de Paris anunciaba la condena de otras 219 tesis del filósofo-

fo, lo que significaba la condena definitiva de la filosofía averroísta. Esta fecha marcará la culminación y el inicio del descenso de la escolástica.

Mientras Bonaventura dejaba París en 1270, para nunca más volverse a reencontrar con Tomás, éste residió en París trabajando intensamente, terminando la segunda parte de la *Summa Theologica*, y dando inicio a la tercera, componiendo varios tratados sobre temas en disputa (*De anima*, *De virtutibus*, *De unione Verbi incarnati*) y el *De unitate intellectus contra averroístas*, utilizado en contra de Siger de Brabant.

Las condenas de las tesis averroístas dieron lugar a una hostilidad creciente en contra de Aristóteles, liderada por el terrible obispo de París, Etienne Tempier. Tomás intuyó el peligro de ser enjuiciado por herejía y necesitó anticipar los tiempos publicando importantes comentarios a las obras aristotélicas, como la *Física*, los *Analíticos segundos*, y, sobre todo el *De aeternitate mundi*, sobre la eternidad del mundo, la cuestión más controvertida del momento.

En 1272 fue llamado a Nápoles por Carlos I de Anjou que lo encargó de la reorganización de los estudios teológicos en el convento de Santo Domingo donde estaba la sede de la Universidad. Su salud pero estaba empeorando debido a los largos viajes y a la intensa actividad religiosa. No estuvo en las condiciones de completar la *Summa Theologica*, confiando a su amigo y alumno Reginaldo: “*No alcanzo más; todo lo que he escrito me parece pura paja*”.

Sin embargo, en enero del 1274, el papa Gregorio X (Teobaldo Visconti, papa desde el 1272 al 1276) le ordenó viajar nuevamente a Francia para presenciar al II Concilio de Lyón (que luego tuvo lugar desde el 7 de mayo del 1274 hasta el 17 de julio del mismo año), y averiguar en qué consistían las divergencias entre la Iglesia latina y la griega, y si había cómo superarlas. Tomás, aunque debilitado, se puso en camino. En la vía paró a Maenza, cerca de su ciudad natal, donde tenía intención de trasnochar en la casa de una sobrina. Pero empeorando su salud, y en la imposibilidad de alcanzar el convento de los dominicos, fue llevado a la cercana abadía cisterciense de Fossanova, a pocos kilómetros de Priverno, donde, después de pocos días de enfermedad, murió el 7 de marzo del 1274.

Surgieron ya en esos tiempos diferentes leyendas sobre su muerte, al mismo tiempo que se difundían noticias sobre sus milagros. Dante Alighieri sostuvo, en el XX canto del Purgatorio, que Tomás había sido envenenado por orden de Carlos I de Anjou por motivos políticos, habiendo éste destronado a los suevos de quienes la familia Aquino era vasalla. El histórico Giovanni Villani confirmó, en las *Crónicas*, la teoría de Dante, mientras el Anónimo Fiorentino dio con detalles otra versión del crimen, afirmando que Tomás no habría caído accidentalmente del caballo, golpeando gravemente la cabeza durante el viaje hacia Lyón, sino que fue dolosamente empujado haciéndole perder la cabalgadura.

Sin embargo resulta difícil no hacer un paralelo

entre la muerte de Tomás y la de su amigo, el franciscano Bonaventura, que luego de haber sido nombrado obispo de Albano, cerca de Roma, en 1273, y cardenal en el 1274, participó al Concilio de Lyón, donde esperaba reencontrar a su amigo Tomás enterándose pero de su muerte, y donde sostuvo la reconciliación entre la Iglesia latina y la griega. Según contó su secretario Pellegrino de Bolonia, Bonaventura murió envenenado durante el curso del Concilio. Pierre de Tarentasie, el futuro papa Inocencio V, ofició los funerales y Bonaventura recibió sepultura en la iglesia franciscana de Lyón. Cuando, en 1434, su tumba fue abierta, su cabeza fue encontrada intacta, lo que facilitó su canonización por parte del papa franciscano Sixto IV el 14 de abril de 1482, y el nombramiento a Doctor de la Iglesia por parte de otro papa franciscano, Sixto V, el 14 de mayo de 1588.

Con relación a Tomás de Aquino, debemos al astuto postulador dominico Guillermo di Tocco, si el 18 de julio del 1323, durante el proceso de canonización, logró purificar la memoria de Tomás de toda sospecha de heterodoxia y borrar las antiguas condenas que habían sufrido sus obras a favor del aristotelismo (en efecto el obispo de París Etienne Tempier había logrado hacer declarar como heréticas las obras aristotélicas de Tomás), y si no hubiese presentado una Vida del Beato Tomás hagiográfica que contenía una pequeña pero determinante mentira sobre las causas reales de la muerte del santo.

El cuerpo de San Tomás de Aquino descansa en el

convento de los Jacobinos en Tolosa (Francia), mientras su mano derecha se encuentra en Salerno (Italia) en la iglesia de Santo Domingo junto a los restos de sus dos hermanas.

La obra

Con la llegada a París, procedente de España, del nuevo material concerniente la casi completa traducción de las obras de Aristóteles, y, junto a ellas, de los comentarios mayores sobre las obras del estagirita y de las mismas obras originales de Averroes, se produjo en Europa occidental una verdadera revolución cultural. El neoplatonismo de Plotino y de Agustín no resultó más suficiente para enfrentar racionalmente el debate filosófico sobre la existencia de Dios, sobre las verdades fundamentales del cristianismo y, en fin, sobre la justificación de la existencia humana. Se necesitaban nuevos instrumentos “científicos” y estos los proveía el aristotelismo.

Sin embargo estos nuevos instrumentos determinaron un conflicto, acerca su compatibilidad con la fe cristiana, en el cual Tomás tomó posición definitivamente a favor del aristotelismo y operó una neta distinción entre el discurso filosófico y el teológico. Ambos tomaban en examen la realidad, pero mientras el primero lo hacía desde el punto de vista de la razón natural, el segundo lo hacía desde el punto de vista de la revelación. Y si es verdad que el fin sobrenatural del hombre se explicaba con el discurso teológico, el filosófico no sola-

mente se justificaba sino que se rendía indispensable para comprender racionalmente el primero. Para conocer a Dios, que se encontraba por encima de toda razón, era necesario que Dios interviniera y se revelara con un lenguaje comprensible, con lo que la revelación nada quitaba ni rendía inútil a la razón.

Los escritos de Tomás de Aquino estaban todos centrados sobre la teología. Sin embargo, la importancia filosófica de su pensamiento residía en dos aspectos de suma importancia. El primero consistía en la utilización “científica” de todos los instrumentos que la lógica aristotélica le proveía para dar una interpretación y una explicación razonable a todas las instancias teológicas que aparecían, a veces, poco comprensibles; el segundo consistía en la apelación a la razón como medio equiparado a la fe, empleado por la primera vez en forma equivalente a la certidumbre de la teología. Quedaba, de toda manera aclarado para Tomás, como hemos aclarado, que en caso de una duda entre la interpretación razonada de algunos misterios de la fe y la explicación dogmática dictada por la teología, era la segunda a prevalecer, por la sencilla razón que aun siendo válidas ambas, siendo inspiradas por Dios, era la segunda que debía prevalecer constituyendo la “verdad revelada”.

Entre todos sus escritos trasciende el compendio teológico que él tituló *Summa Theologica*, en el que está reunido todo su pensamiento dividido por *cuaestiones*, es decir cuestiones, inquietudes, y en el que demuestra toda la fuerza del razonamiento aristotélico. El resumen del

pensamiento de Tomás hará recurso a esta obra fundamental, que el Santo dejó incompleta, sintiendo que no le alcanzaban más las fuerzas para ir adelante en el inmenso trabajo que había emprendido.

La *Summa Theologica* fue escrita por Tomás en siete años, desde el 1266 hasta el 1273, año anterior a su muerte, y consta de tres partes en las que se desarrollan 512 cuestiones. Esta estructura, de origen neoplatónico, va desde la creación hasta el juicio final. La estructura de la *Summa Theologica* es la siguiente:

PARTE I: Dios uno y trino; las criaturas de Dios.

1 – Doctrina sacra (cuestión 1);

2 – Existencia de Dios y sus atribuciones (cuestiones 2-26);

3 – De la Trinidad (cuestiones 27-42);

4 – La derivación de las criaturas de Dios;

a) La creación (cuestiones 44-66);

b) Las criaturas en general (cuestiones 47-49)
y en particular:

espirituales, los ángeles (cuestiones 50-64)

materiales, los animales (cuestiones 65-74)

espirituales y materiales, los hombres (cuestiones 75-102);

c) La conservación de las criaturas, la providencia (c. 103-109);

PARTE II: El retorno del hombre a Dios.

I – Mediante acciones humanas en general:

1 – El fin último de la vida humana (cuestiones 1-5)

2 – Medios para conseguirlo:

a) actos humanos (cuestiones 6-48)

b) las costumbres, principios intrínsecos (c. 49-89)

la ley, principios extrínsecos (cuestiones 90-114)

II – Mediante acciones humanas en particular:

1 – Las virtudes de los cristianos:

a) teologales: fe, esperanza, caridad (cuestiones 1-46)

b) cardinales: prudencia, justicia, fortaleza, templanza (cuestiones 47-170)

2 – Para algunos cristianos en particular:

a) gracias: conocimiento, habla, milagros (cuest. 171-178)

b) tipos de vida, contemplativa y activa (cuestiones 179-189)

PARTE III – Condiciones para el regreso a Dios

1 – Cristo salvador y la encarnación (cuestiones 1-59)

2 – Los sacramentos, bautismo, crisma, eucaristía, penitencia

(cuestiones 60-90)

La tercera parte se interrumpió, incompleta. Posteriormente se le agregó el *Supplementum*, que incluía los otros sacramentos y la resurrección de Jesucristo.

Comenzaremos el examen del pensamiento de Tomás desde la causa primera, de la cual descienden todos los efectos. La lógica de la relación entre causa y

efecto, y el principio que no se puede ir al infinito en la investigación de las causas llevó Tomás a la demostración de la *existencia de Dios* a través de las *cinco vías*.

La existencia de Dios, decía, podía ser demostrada en forma puramente científica respetando las argumentaciones lógicas utilizadas en cualquier otra demostración de ese género, y, aunque el texto descendía directamente de argumentaciones neoplatónicas, en ello se insertaban eficazmente argumentaciones metafísicas obtenidas del aristotelismo. Tomás afirmaba que las pruebas de la existencia de Dios debían ser buscadas *a posteriori*, es decir a partir de las experiencias del mundo real, y no *a priori*, como hacía San Anselmo, de quien Tomás criticaba y rechazaba el famoso *argumento ontológico*.

Tomás elaboró las siguientes *cinco vías* para demostrar la existencia de Dios. La *primera* era la del *movimiento*, es decir de la *animación*, que Tomás elaboró sobre los escritos de Aristóteles. Todo lo que se movía, decía, lo hacía porqué otro le había dado el impulso. Pero, a su vez, éste otro había recibido impulso por otra voluntad, y esta otra por otra más. Pero no era posible ir con el razonamiento hasta el infinito, porque no haríamos nada más que desplazarnos hacia atrás sin solucionar el problema ni encontrar la razón última y primera del movimiento. Por otro lado moviéndonos hacia atrás explicaríamos sí la razón del movimiento pero no su causa primera. Era por tanto necesario reconocer que teníamos que llegar inevitablemente a un primer motor

que no era movido por otro y que era nada más que Dios. Es importante observar que el movimiento era, para Tomás, no solamente físico y mecánico sino metafísico: el movimiento era de entenderse como transformación, animación, en fin, vida.

La *segunda* vía era *causal*. En el mundo había una orden entre las causas eficientes, todo tenía origen por otra cosa, pero haciendo el mismo razonamiento hacia atrás, como se había hecho por el movimiento, debíamos comprender que hubiéramos llegado a un punto en el que era imposible que una cosa fuera causa eficiente de sí misma. Es decir, también en éste caso era imposible hacer un razonamiento hacia atrás hasta el infinito, por tanto había que reconocer que la primera causa eficiente era esa cosa que nosotros llamamos Dios.

La *tercera* vía se encontraba centrada sobre la relación entre lo *posible* y lo *necesario*. Las cosas podían ser o no ser, es decir las cosas nacían y morían, existían o no existían. Ahora bien, era imposible que todas las cosas de la naturaleza hubiesen siempre existido, porque lo que no podía existir nunca había existido. Y si todas las cosas nunca existieron, en un momento dado nada existió en la realidad, y si eso era verdad, tampoco ahora existiera algo, porque lo que no existe no puede comenzar a existir sino por algo que ya existía en anterioridad. Teníamos por tanto que admitir que en la realidad no todos los seres eran posibles, pero había uno que era necesario, y éste era Dios.

La *cuarta* vía era la de los *grados de perfección*. En

todas las cosas existía un grado de perfección: más bello, más dulce, más bien, etcétera. Haciendo el razonamiento hacia grados de perfección siempre más completos hubiéramos llegado a la conclusión que el ser más perfecto no podía ser que Dios. Por otro lado si considerábamos que los seres tenían diferentes grados de perfección, no porque ella pertenecía a sus esencias, sino porque la recibieron de alguien talmente perfecto que no recibía alguna perfección de nadie, y que daba por tanto sin recibir, teníamos que admitir que éste ser era Dios.

La *quinta* vía estaba relacionada al gobierno de las *cosas*. Los cuerpos físicos, los planetas, las estrellas, la misma tierra, perseguían un fin, como se comprendía por el hecho que todos actuaban de la misma manera para conseguir la perfección, de lo que se comprendía que no lo hacían por caso sino por una predisposición para ello. Ahora bien, los cuerpos físicos no tenían inteligencia propia, como para actuar de forma razonable y conseguir su fin, ellos eran como una flecha disparada del arco por un ser inteligente. Por tanto debía existir un ser sumamente inteligente del que dependían todas las cosas del universo, ordenadas y dirigidas hacia un fin, y este ser era nada más que Dios.

Ahora bien, si la existencia de Dios era demostrable, la *esencia* de Dios era más difícil de comprender para el conocimiento concreto humano, aunque el hombre podía hablar de atributos de Dios, si bien en manera inadecuada. En efecto el hombre podía concebir atribuciones de Dios a partir de sus conocimientos sensibles,

como por ejemplo, cuando atribuía a otro hombre virtudes como sabiduría o belleza. En Dios esto era imposible, porque en Él estos atributos eran una única cosa con su esencia, y cómo esto podía ser posible era imposible de comprender para el hombre, porque, como decía la Biblia, Dios “es aquel que es”, era el ser autosuficiente y auto-subsistente. De ello derivaba que el mundo entero descendía de Él.

Tomas volvió sobre el tema de la *creación* más veces tomando posición a favor de la tesis de la creación de la nada (*ex nihilo*) y en contra de la tesis de la eternidad del mundo sostenidas por los averroístas en París. En primer lugar Tomás estaba en contra de la tesis de los neoplatónicos, y de los diferentes filósofos árabes, sobre la emanación en fases sucesivas e hipostáticas, porque esta tesis suponía la intervención de seres intermedios, y, con ello, la tesis de la derivación de las cosas en un proceso necesario, lo que se encontraba en oposición con la fe. Tomás sostenía que la creación era un acto de la libre voluntad divina y no una consecuencia de actos sucesivos, lo que hubiera quitado a Dios una buena parte de sus poderes. La causa primera de todas las cosas era, por tanto, Dios y solamente Dios, como quedaba demostrado por las pruebas de su existencia.

Pero, si quedaba aclarada la causa primera de la creación de la nada, Tomás consideraba imposible demostrar sea el inicio en el *tiempo* sea la *eternidad* misma del mundo. Dejaba por tanto libre cada uno sobre la creencia de la creación en el tiempo. Por otro

lado, decía Tomás, si resultaba imposible demostrar la eternidad del mundo tampoco la tesis de su creación en el tiempo era demostrable. Sin embargo, Tomás acudía a los instrumentos conceptuales científicos que el mismo Aristóteles le proveía (materia y forma, potencia y acto), y los utilizaba rindiéndolos compatibles con la doctrina cristiana. Aristóteles había sostenido la tesis de la eternidad del mundo partiendo desde la premisa que siendo el movimiento eterno y no era concebible su inicio, pero Tomás sostenía que no siendo demostrable la primera tesis tampoco era demostrable la segunda. Sostenía sin embargo que la creencia del inicio del mundo en el tiempo era inconsistente, y lo demostraba. Si con la creación, decía, el mundo había comenzado a existir, antes de la creación *podía* existir. Ahora, Aristóteles sostenía que la potencialidad se identificaba con la materia, con lo que se concluía que antes de la creación la materia ya existía, pero como no podía existir materia sin forma, entonces antes de la creación ya existía el mundo compuesto de forma y materia, es decir que si el mundo había tenido inicio en el tiempo, existía ya antes de existir, lo que era absurdo y llevaba a la conclusión que el mundo no había tenido inicio en el tiempo mas bien era eterno.

En el *De ente et essentia*, Tomás tomó de la metafísica aristotélica los principios que, reformados y adaptados al cristianismo, determinaban la distinción entre *esencia* y *existencia*. Para Tomás la relación entre esencia y existencia era paralela a la relación que hacía Aristóteles entre potencia y acto. La esencia era poten-

cia respecto a la existencia, mientras la existencia era acto de la esencia. El punto fundamental, según Tomás, consistía en que para pasar de potencia al acto era necesaria la creación divina, haciendo sí que las cosas existieran. Solo Dios podía realizar ese paso de potencia al acto y dar origen a las varias criaturas existentes. Como había sostenido Aristóteles, Dios era acto puro.

Con relación a las dos verdades fundamentales del cristianismo, la *Trinidad* y la *Encarnación*, Tomás afirmaba que ellas no se podían demostrar con la sola razón, pero esta podía ayudar a aclarar su contenido demostrando que lo que revelaba la fe no era imposible.

Respecto al dogma de la *Trinidad* la dificultad consistía en comprender como la unidad de la sustancia divina podía conciliarse con la trinidad de personas. Tomás utilizaba en este caso el concepto de relación de origen. Padre e hijo se encontraban relacionados entre ellos por la paternidad y la filiación; el Espíritu se encontraba relacionado con el amor, es decir por la relación recíproca que existía entre padre e hijo. Ahora bien, estas relaciones existían en la esencia divina, que era única, lo que implicaba la unicidad y consustancialmente la diversidad de las relaciones entre las tres personas.

En la *Encarnación*, la dificultad se encontraba en comprender la presencia en la única persona de Jesucristo de las dos naturalezas, la divina y la humana. Ahora bien, en Dios la esencia, o naturaleza divina, se identificaba con el ser de Dios; Jesucristo, teniendo naturaleza divina era Dios, subsistía como Dios, era per-

sona divina. Él era por tanto divino. Sin embargo, considerando la diferencia entre existencia y esencia, Jesucristo, siendo Dios, bien pudo asumir naturaleza humana, aun sin ser persona humana. Tomás recordaba, recurriendo a Aristóteles, que los términos persona y naturaleza eran distintos. Persona indicaba una realidad que subsistía por sí misma; naturaleza, o sustancia, o esencia, indicaba lo que era común a individuos de la misma especie, que por tanto no existía por sí misma sino solamente en las personas en las que era común.

Por lo que concierne la creación del *hombre* y las razones de su existencia, Tomás afirmaba que el hombre estaba destinado a un fin sobrenatural que pero no podía ser conocido por la razón humana, ya que ello consistía en la visión de Dios, comprensión que excedía las capacidades de la razón. Por este motivo se rendía necesaria la revelación que sí podía ayudar el hombre a conseguir su salvación. De tal manera que era en este punto que Tomás encontraba la conciliación entre filosofía y teología: la primera, con el auxilio de la razón, buscaba y encontraba esas verdades que, siendo verdades divinas, no podían ser consideradas de otra manera sino exactas; pero la razón a veces no se encontraba capacitada para comprender verdades sobrenaturales y era para ello que intervenía la revelación. Resultaba por tanto que razón y revelación nunca podían encontrarse opuestas porque ambas eran inspiradas directamente por Dios.

La adhesión de la razón a la fe se encontraba

determinada por el conocimiento directo de la realidad; en el caso de la fe, por lo contrario, no habiendo ese conocimiento nos encontrábamos en presencia de una decisión voluntaria de la razón, por este motivo la fe, que no fundaba su credo en la evidencia del conocimiento racional, tenía una fuerza superior porque se instauraba sobre la voluntad. Pero, era de tener presente que esa verdad era única, no tenía dos facetas, una para la razón y una para la fe, por tanto si hubiese habido un contraste entre la razón y la fe, las conclusiones de la razón debían tomarse como equivocadas, por lo que ella debía someterse a la fe. En todos los otros casos la fe no interfería con la razón, es decir la teología no interfería con la filosofía, eran dos campos diferentes y autónomos con propios principios lógicos. Bajo este aspecto la razón era de grande auxilio a la fe porque ayudaba, con ejemplos razonables, similitudes, silogismos, etcétera, a aclarar las verdades de la fe y confutar las objeciones de los infieles.

Por lo que concierne la *naturaleza* del hombre, Tomás, de acuerdo con Aristóteles, consideraba que el alma (esencia) era forma del cuerpo (materia), pero a diferencia de las otras formas, ella era separable del cuerpo. Esto justificaba la teoría de Tomás de la inmortalidad del alma. Pero ¿esto significaba que Dios, que creaba el alma de la nada, la creaba fuera del embrión? Tomás resolvía el quesito afirmando que, siendo el alma forma de la materia, pero no forma material (separándose de la doctrina franciscana del hilomorfismo universal,

según la cual el alma era también materia), era Dios que la creaba directamente en el cuerpo. El alma, además, siendo forma y agente intelectual actuaba en las funciones inferiores, como las sensoriales, tal como sucedía en los animales y las plantas.

Este argumento dio el pretexto a Tomás para formular su teoría del *conocimiento*. En oposición a la teoría de las ideas de Platón, Tomás sostenía que todo conocimiento humano no podía prescindir de la experiencia de los sentidos. “*Nada está en el intelecto que primero no haya estado en los sentidos*” (*Nihil est in intelecto quod prius non fuerit in sensu*). No existían, por tanto para Tomás, los arquetipos de las cosas en la mente humana bajo la forma de ideas. Ellas se venían formando en el intelecto humano partiendo de la experimentación. Luego, por abstracción, se formaban en la mente las esencias de las cosas, que eran los universales. El único ser que conocía los universales en su individualidad, según Tomás, era Dios, que conocía las cosas *a priori* y no *a posteriori* como el hombre.

Ahora bien, la distinción entre el pensamiento aristotélico de Tomás y el de los neoplatónicos tenía una plataforma teológica sobre la cual las dos escuelas no podían estar de acuerdo. Si el conocimiento humano venía formándose con la experimentación, como sostenía Tomás, no podía conciliarse con la tesis averroísta según la cual el intelecto humano era común para todos los seres, con lo que se llegaba a la conclusión que todas las mentes humanas estaban capacitadas a conocer las

formas universales. Tomás criticaba esta proposición preguntándose porqué, entonces, cada ser humano tenía conocimientos individuales diferentes. La conclusión de Tomás era que el alma intelectual humana era una forma sustancial individual y no única de la especie, aunque ella podía encontrarse multiplicada en todos los individuos. La tesis averroísta, lógicamente, llevaba a la conclusión que el alma individual era mortal, mientras el alma universal era eterna, lo que implicaba la negación de un premio o un castigo final y eterno. En contra de esta tesis Tomás sostenía que propio por ser el alma individual una forma inmortal, se rendía necesaria la resurrección final de los cuerpos, lo que implicaba el premio de la salvación para los justos o el castigo de la damnación eterna para los pecadores.

Con relación al problema del *libre arbitrio* y de la existencia del *mal*, Tomás sostuvo que propio del libre arbitrio dependía la existencia del mal en el mundo. Y explicaba: el mal tenía dos aspectos. El primero consistía en la falta de forma o de la falta de integridad, como era el caso de una malformación física, como, por ejemplo, la ceguera. En este caso se trataba de una pena que podía ascender a la caída del hombre en el pecado original. El instrumento de la providencia utilizaba este medio para corregir la falta. Otra cosa era la culpa, o el pecado. También en este caso teníamos una falta de forma que pero era relativa a la acción humana. El hombre, tenía la facultad natural de conocer bien qué era lo bueno o lo malo, y tenía la capacidad individual para

actuar correctamente (la *sindéresis*). De esta capacidad, la de aplicar los principios naturales, nacían las virtudes, pero cuando, por medio del libre arbitrio, el hombre cumplía un acto de la manera no debida, decidía deliberadamente cumplir el mal, en esto consistía el pecado.

Con enfoque en el *pensamiento político* de Tomás, él consideraba que la monarquía era la mejor forma de gobierno que garantizara el conseguimiento del bien común. Tomás era de la opinión que en la naturaleza humana se encontraba la predisposición espontánea para la unión de los hombres en sociedades políticas, en el estado. Con ello, no compartía la tesis de los agustinianos que decían que con la caída en el pecado el hombre no tenía más frenos a su egoísmo e individualismo.

A la sociedad política, o al monarca que por destino competía la tarea de ordenar las leyes, estaba delegada la obligación de emitir normas que garantizaran el bienestar de todos los ciudadanos. Ahora, el bienestar de ellos estaba garantizado solo cuando las leyes se encontraban en conformidad con la ley natural. Esta a su vez estaba definida como la inclinación al bien natural común a toda criatura, y en primer lugar a la auto-conservación de la especie y a los principios indicados por la misma naturaleza, como la unión entre varón y hembra, la procreación y la educación de los hijos. Una ley positiva que no se encontrara en conformidad con las leyes naturales no era, según Tomás, una verdadera ley, sino una simple imposición arbitraria que no podía pretender ser observada. Tomás afirmaba tranquilamente que

“*Cuando una ley no es justa desobedecer es un deber*”. Ahora bien, desde el momento que las enseñanzas de la religión eran, según Tomás, enseñanzas naturales, el gobierno político estaba obligado a someterse al gobierno religioso.

Finalmente, queremos concluir esta breve exposición sobre el pensamiento de Tomás sobre el *fin último* del hombre. Éste, decía Tomás, buscaba naturalmente la felicidad, y esta era obtenible solamente con la contemplación final de Dios en la vida eterna. La superioridad de la contemplación respecto a las otras exterioridades de la vida real llevaba Tomás a concluir que las ordenes religiosas tenían una posibilidad mayor de conseguir la perfección por ser dedicadas a la contemplación. Esta afirmación surgía del contraste en el que se encontró cuando tuvo que enfrentarse con los seculares que sostenían que la predicación y la cura de las almas eran deber exclusivo del clero, pero a éste debía ser prohibido enseñar, predicar, y pedir limosna. Los seculares, hemos visto, trataban con estos principios de contrastar a los franciscanos que enseñaban y anhelaban una Iglesia pura y dedicada a la pobreza, lo que ellos consideraban el máximo bien. Tomás, que, como sabemos, en muchos puntos no se encontró de acuerdo con los franciscanos y los defendió considerando que solo la caridad era indispensable para conseguir la perfección.



Juan Duns Scoto (1266-1308)

La vida

John Duns Scoto, conocido también con su nombre latinizado Duns Scotus, apodado *Doctor Sutil* por la sutileza de sus análisis, nació en Duns, hoy Roxburg, cerca de Edimburgo en Escocia, como sugiere su mismo nombre, entorno al 1266.

Se piensa que un tío suyo, de nombre Elias, que tenía un alto cargo en la Provincia franciscana de Inglaterra lo llevara, cuando Duns tenía entorno a los quince años, al convento de Haddington, a unos cincuenta kilómetros de Duns y a unos veinte de Edimburgo, donde los franciscanos habían instituido el claustro desde el 1242. Allí estudió las siete artes liberales (el *trivio* y el *cuadrivio*), luego estudió la filosofía natural y la teología, resultando un excelente estudian-

te.

Fue ordenado sacerdote el 17 de marzo de 1291 y luego fue *sub-lector* en el *Studium* hasta 1293, cuando fue enviado a París por primera vez para completar sus estudios. La ordenación de los cursos en la capital francesa prescribía nueve años de estudio pero los mendicantes podían cumplir solamente cuatro de ellos y el resto completarlos en un *Studium* de la misma Orden, de tal manera que en 1297 Escoto volvió a Inglaterra para cumplir sus cursos en la Universidad de Cambridge, donde también dio lecciones, como *baccalaureus sententiarus*, es decir bachiller, comentando las *Sentencias* de Pedro Lombardo, hasta el año 1300.

Entre el 1300 y el 1301 Duns Scoto pasó a Oxford, que era la más famosa Universidad de Inglaterra, donde siguió comentando las *Sentencias* como bachiller. Fruto de este largo estudio fue su primera obra la *Opus Oxoniense*, más conocida como *Ordinatio*, comenzada en esa Universidad pero completada luego en París para el 1307.

En 1302 Duns Scoto volvió a París por segunda vez para completar sus estudios, ya famoso como comentador de las *Sentencias*. El programa de estudios debía terminarse en el siguiente año 1303 pero graves tensiones políticas impidieron el normal desarrollo del curso.

Es aquí el caso de examinar los acontecimientos históricos que hicieron de marco a la fase final de la escolástica porque ellos tuvieron un rol determinante en las

relaciones entre el imperio y la iglesia, entre la teología y la filosofía, y entre la política y la teología, todos hechos que influyeron en la vida personal de Duns Scoto

Una grave y profunda crisis política había surgido entre el poder espiritual del papa y el poder temporal del rey. El fulcro de la cuestión vertía desde el siglo anterior sobre quien era el verdadero jefe de la cristiandad, si el papa o el emperador (o el rey en éste caso). Pero la cuestión concreta que hizo estallar el enfrentamiento entre el rey de Francia y el papa vertía sobre una cuestión de impuestos. El rey Felipe IV de Francia, el *Hermoso*, había querido autorizar los seculares a establecer impuestos prediales al clero. La reacción del papa Bonifacio VIII (Benedetto Gaetani, papa de 1294 a 1303) había sido inmediata afirmando que solo la Iglesia podía establecer impuestos sobre su clero en forma libre y soberana, y declaraba que “*Dios nos ha situado sobre los Reyes y los Reinos*”. En su respuesta Felipe IV había comentado: “*Su venerable estupidez puede que sepa que no somos el vasallo de nadie en cuestiones temporales*”.

La situación precipitó cuando el papa publicó la famosa bula *Unam Sanctam* con la que el rey quedaba excomulgado. La reacción del éste no se hizo esperar. De inmediato convocó un concilio ecuménico en contra del papa con el objetivo de verlo destituido. Todo el clero fue llamado a votar sobre la moción del rey que tenía éste objetivo, y en realidad el clero estaba todo a favor suyo. Todo, o casi todo, porque en el escrutinio resultó que los frailes franciscanos habían votado de esta manera: 68 a

favor de la destitución del papa, y 87 en contra. Entre los que votaron en contra se hallaba Duns Scoto que, como consecuencia de su voto fue obligado a abandonar el país en el plazo de tres días.

El enfrentamiento entre el papa y el rey terminó trágicamente. En el verano del 1303, estando el papa en su residencia veraniega de Anagni, a 80 kilómetros al sureste de Roma, fue agredido por los emisarios del rey de Francia, entre los cuales se encontraban Guillermo de Nogaret consejero del rey y el noble Sciarra Colonna enemigo acérrimo del papa, y uno de ellos le dio un violento golpe en la cara con una manopla de hierro haciéndolo caer pesadamente al suelo. En consecuencia de la caída y de las heridas reportadas el papa moría menos de dos meses más tarde, el 11 de octubre de 1303.

El forzado alejamiento de París llevó Duns Scoto a Oxford en diciembre de 1303, pero con la elección de Benedicto XI (Nicolás Boccasini, papa de 1303 a 1304), en septiembre del siguiente año 1304 pudo volver nuevamente a París, inicialmente como bachiller, pero para Pascua del 1305 fue por fin promovido *magíster* y profesor ordinario de Teología. En el siguiente año 1306 Scoto venía nombrado también *Regente* de la Universidad, cargo que mantuvo por un año más.

Durante esta tercera estadía en París se produjo la famosa disputa sobre la Inmaculada Concepción. Duns Scoto era heredero de una larga tradición inglesa que defendía éste dogma. Escoto escuchó todos los argumentos, que eran más de doscientos, expuestos por aquellos

que eran contrarios a ella y los aprendió de memoria, luego los confutó uno por uno con grande maestría hasta que los mismos adversarios salieron totalmente convencidos. Fue luego de esa disputa que Duns Scoto fue apodado *Doctor Sutil*.

Estando en París como regente de la prestigiosa Universidad recibió repentinamente por el General de la Orden, en el verano del 1307, el mandato de marchar inmediatamente hacia Colonia donde se necesitaba de un profesor para la cátedra de Teología de esa Universidad, la misma que vio maestro al nunca olvidado Alberto Magno.

Se desconocen las razones exactas que motivaron la decisión de alejar Duns Scoto de Paris. Puede que fueran celos o envidias maduras en la capital francesa por su prestigio, o talvez también por su carácter, pero también podrían haber influido en la decisión otras más graves circunstancias. De hecho un colega de nombre Jean de Pouilly había manifestado más veces su aversión a Scoto siendo contrario al dogma de la Inmaculada Concepción, pero otras fuentes citan como más creíble un motivo político, habiendo Scoto votado en contra del rey en el plebiscito anterior y siendo al corriente, y oponiéndose a ellas, de las maquinaciones que éste estaba tramando en contra de la Orden de los Templarios y en las cuales el nuevo papa Clemente V (Bertrand de Got, papa de 1305 a 1314), siendo francés y además sometido totalmente a la voluntad del rey, lo había tácitamente encubierto.

Scoto, sin embargo, obedeció sin replicar a la orden superior y viajó, en el verano del 1307, hacia su nueva sede, donde fue recibido triunfalmente, pues era ya conocido también en Alemania.

Su actividad en Alemania, pero, duró solamente un año. Improvisamente y tempranamente, Duns Scoto moría en Colonia el día 8 de noviembre de 1308 a los cuarenta y dos años de edad.

Desconocemos las causas efectivas de su fallecimiento, que, parece, ocurrió en pleno trabajo. Surgieron pero con el tiempo muchas hipótesis que descartaban la muerte natural de Scoto. A mitad del XVI siglo el escritor Pablo Giovio denunció que, tras un desmayo, o una muerte aparente, el fraile fue inhumado estando todavía vivo. En el siglo siguiente el dominico polaco Abrahán Bzowski confirmó, con detalles, esa circunstancia que, sin embargo es de precisar, viene considerada como cuento de pura fantasía por los historiadores oficiales de la Orden Franciscana.

Duns Scoto fue inhumado (*in humo*) junto al altar de los Reyes Magos en la iglesia del convento que, lamentablemente, fue totalmente destruida por los bombardeos durante la segunda guerra mundial. Milagrosamente la cápsula con las reliquias de Duns se salvó y fue momentáneamente trasladada a la Catedral de Colonia. De allí, a finales de agosto de 1956, las reliquias de Duns Scoto volvieron definitivamente a la reconstruida *Minoritenkirsche* de Colonia y colocadas en una tumba ubicada en la nave izquierda de la iglesia. A sus pies se

lee la inscripción “*Scotia me genuit; Anglia me suscepit; Gallia me docuit; Colonia me tenet*”.

Duns Scoto fue beatificado el 6 de julio de 1991 por Juan Pablo II.

La obra

Con la entrada en la escena cultural y filosófica del XIII y XIV siglo de los franciscanos, votados a la pobreza más absoluta, el predominio de la escolástica en la educación y en el debate especulativo sobre la filosofía y la teología, entró en crisis. Un rol determinante tuvo en éste fenómeno la condena del averroísmo por parte del tremendo obispo de París Etienne Tempier en 1277, cuando ya los primeros frailes franciscanos (entre ellos San Bonaventura) operaban y enseñaban en París.

De hecho notamos, después de esa fecha, un alejamiento de las mentes de la simple aceptación de los dogmas de la fe y una búsqueda, en un primer momento discreta y luego siempre más abierta e independiente, de la investigación racional, autónoma y científica, de las causas primarias y de los efectos que de ella derivaban, que desembocó, finalmente, en la autonomía de la filosofía de la teología, liberándose de esa esclavitud que representaba el lema agustiniano de la filosofía como *ancilla theologiae*. Representantes de esta ruptura definitiva entre la fe y la razón fueron los frailes franciscanos Juan Duns Scoto y su alumno Guillermo de Ockham.

Partiendo del principio que las pruebas de la exis-

tencia de Dios nunca podían proporcionarnos certeza, sino solo probabilidad, porque la mente humana non se encontraba en las condiciones de entender los fenómenos metafísicos sino sólo con la abstracción, Duns Scoto comenzó a separar los campos de actuación de la fe con aquellos de la razón.

Duns Scoto sostenía que era muy poco lo que podíamos decir de Dios más allá que existía, porque Él permanecía indescifrable a la sola razón, así como la razón no podía saber si había o no la providencia divina o si el alma era mortal o inmortal. Más aun, la razón no podía alcanzar por sí sola a comprender nada de lo que Dios había revelado. Lo que podíamos hacer era partir de la Revelación para dar razones de lo revelado, pero para ello necesitábamos nada más que de la fe y la Teología, ellas debían ser suficientes para los creyentes.

Para adentrarse en éste campo especulativo y sostener tesis tan arriesgadas para esos tiempos, se necesitaba una mente dotada de una inteligencia superior y de un coraje que Juan Duns Scoto, fraile votado no solo a la pobreza sino también al misticismo monacal, tenía en abundancia. De hecho la penetración de sus análisis le valió el sobrenombre de *Doctor Sutil*.

Entre sus obras destacan *Ordinatio (Opus oxoniense)* escrita en Oxford y *Reportata parisiensa (Opus parisiense)* escrita en París. Respecto a sus obras menores, la de mayor trascendencia es *Tratado del Primer Principio*.

Para demostrar la existencia de Dios, decía Scoto,

el metafísico debería probar la existencia del ser infinito, pero exactamente desde este punto inicial comenzaban las dificultades, porque la metafísica se veía limitada para abordar el objeto de su estudio (el ser en cuanto ser) contando sólo con el conocimiento sensible, y no estaba en las condiciones de conocer a los seres inmateriales (los ángeles e incluso a Dios) por las limitaciones que el conocimiento sensible implícitamente acarrea. Por éste motivo se debía dar una noción del ser tan completamente abstracta que pudiese ser aplicada a todo ser en un mismo sentido (*sentido unívoco*).

Para conocer a Dios por tanto debíamos buscar primero que todo la causa del ser (recurriendo al sentido unívoco) y no la causa del ser sensible. Sólo de esta manera podíamos llegar a un primer motor que era la causa de todo y que fuera él también parte del mundo.

Para Escoto lo finito procedía de lo infinito por acto de liberalidad y no por necesidad como sostenía la tradición griega, incluyendo los filósofos árabes Avicena y Averroes. El *Primer Principio* (*Primer eficiente o Causa primera, incausada*) por ser infinito por su propia naturaleza estaba dotado no solo de inteligencia sino también de voluntad. Con lo que la Creación no era un acto de necesidad metafísica sino plena libertad divina. Esta libertad se encontraba limitada sólo por el principio de no contradicción, es decir Dios siendo bondad infinita sólo no podía hacer algo contrario al bien, pero bien hubiera podido, si Él lo hubiese querido, crear otro mundo con otras leyes físicas y otras leyes morales, con

tal de no contradecir sólo su bondad infinita.

Con nuestras limitadas posibilidades, decía, sólo conocíamos de Dios la *potentia absoluta* o *voluntas ordinata*, más allá de esta existía la libre voluntad de Dios en virtud de la cual Él hubiera bien podido hacer todo lo que hizo o lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho. Esta fue la teoría del *voluntarismo*, teoría que se aplicaba a lo divino como a lo humano.

Con respecto a los *universales* Scotto asumió una posición intermedia entre los realistas y los nominalistas, posición más cercana al conceptualismo de Abelardo, pero, sin duda, su pensamiento era crítico respecto al platonismo de las ideas sostenido por Agustín y más cercano al aristotelismo que explicaba el conocimiento como síntesis por abstracción de las experiencias sensitivas. Él consideraba la esencia indiferente respecto a la individualidad o a la universalidad, porque ella contenía virtualmente ambos modos de ser. El universal era la esencia captada por los individuos por el entendimiento, y lo singular se explicaba por la *hecceidad* (del latín *hecce*=esto) en el sentido de concreto, actual, objetivo, hecho que concretaba en lo singular la forma de su especie.

En cuanto al *libre arbitrio* Scotto sostenía que la voluntad era la causa total de todos los actos voluntarios. Las ideas determinaban en el hombre la voluntad, pero previamente la voluntad había ya determinado en la mente humana la selección de esas ideas. Para explicar esta solo aparente paradoja, Scotto sostenía que

todos los animales, incluido el hombre, estaban sujetos a la ley natural o *ordinatio divina* (la potencia ordenada), pero podía ocurrir que algún sujeto no fuera totalmente sometido a esta ley, o lo fuera solo parcialmente o también no lo fuera solo momentáneamente, porque su voluntad actuaba libremente de acuerdo con ella o fuera de ella. Esta circunstancia demostraba que la voluntad estaba por encima de toda ley natural. Cuando un sujeto actuaba en conformidad de la ley se comportaba *de potentia ordinata*, en el caso opuesto actuaba *de potentia absoluta*.

Se debe a la influencia de Juan Duns Scoto si los conceptos de *potentia ordinata* o de *potentia absoluta* entraron y se difundieron en la teología, a partir del siglo XIV, donde encontraron su definitiva elaboración conceptual.

Duns Scoto fue un crítico de la visión agustiniana y neoplatónica del universo pero fue también un crítico del tentativo tomista de armonizar la fe con la razón. Es una verdadera pena que su temprana muerte haya privado la humanidad de una mente tan profunda y prolífica que mucho todavía hubiera podido aportar al conocimiento desvinculando la razón de su sumisión a la fe, quizá con esto ahorrando al hombre un rodeo de tres siglos de atraso.



Guillermo de Ockham (1285?-1349)

La vida

Guillermo de Ockham, “la última gran figura de la escolástica y, al mismo tiempo, la primera figura de la modernidad” (Abbagnano, *Historia de la Filosofía*), nació en el pueblo de Ockham, condado de Surrey, al sur de Londres, cerca de East Horsley, en fecha seguramente posterior al 1280. Se sabe que ingresó a la Orden Franciscana siendo muy joven y que fue educado primero en la casa franciscana de Londres y luego en Oxford, donde fue alumno de Duns Scoto cuando éste dio clases de Teología en la prestigiosa Universidad, como becario, entre los años 1300 y 1302. Entorno al 1306 fue ordenado sub-diácono.

No completó sus estudios en Oxford, aunque consiguió el título de bachiller antes del 1320, pero no alcan-

zo el grado de *magíster* que le hubiera permitido enseñar a nivel universitario. Prefirió en este período, entre el 1320 y el 1323, dedicarse al estudio y a la escritura de sus primeras y más polémicas obras filosóficas, las mismas que le dieron, por un lado, inmediata gran reputación, pero por el otro, le procuraron los primeros graves conflictos con la ortodoxia eclesiástica.

Como había ocurrido con Duns Scoto, también con Guillermo de Ockham los acontecimientos políticos de su época tuvieron relevante influencia sobre su vida personal. Para ello debemos dar unos pocos pasos atrás en la historia de esos años.

Tras la muerte de papa Bonifacio VIII, muerto trágicamente como ya hemos reportado, y el breve pontificado de Benedicto XI (Nicolás Boccasini, papa de 1303 a 1304), que murió el 11 de octubre de 1304 (al parecer envenenado por orden de Guillermo de Nogaret, consejero del rey de Francia), los cardenales franceses lograron elegir papa, tras once meses de disputas con los cardenales italianos, al arzobispo de Burdeos, Bertrand de Got, que subió al solio pontificio con el nombre de Clemente V. Desde ese momento el papa se convirtió en un verdadero instrumento en mano del rey francés.

Clemente V no se encontraba en Italia al momento de su elección, sino en Francia, y de allí no quiso moverse. Fue entronado en Lyon el 14 de noviembre de 1305, y permaneció en Francia, oficialmente solo por el momento, en la sede de Aviñón, que no era territorio francés perteneciendo al reino de Nápoles. Luego, en

1309, oficialmente el papa trasladó en forma definitiva la sede papal de Roma a Aviñón, ciudad que de esta manera se convirtió en el centro de la Iglesia Católica hasta 1377. Durante esos setenta años, siete papas, incluyendo Clemente V, residieron en Aviñón, todos franceses.

Durante el pontificado de Clemente V se produjeron importantes episodios, el más grave de los cuales fue la supresión de los Templarios, con violencias de todo tipo incluyendo la tortura y el asesinato indiscriminado, el 13 de octubre de 1307.

Clemente V falleció el 20 de abril de 1313, siete meses antes del fallecimiento de su amo, el rey Felipe IV el Hermoso, que murió el 29 de noviembre del mismo año.

El episodio de los Templares revelaba un malestar difundido entre las ordenes religiosas que predicaban el respeto de la castidad y de la pobreza en todos los niveles de la jerarquía eclesiástica. De hecho, la vida pública de los altos miembros de la Iglesia parecía más a la de los príncipes que a la de quienes predicaban la caridad, la fraternidad y la pobreza. Para alcanzar los altos niveles de beneficios y de privilegios que el cargo implicaba los obispos estaban dispuestos a pagar anticipadamente los ingresos de un año, por lo que él mismo buscaba todas las formas, aunque fueran las más corruptas y bajas, para reunir el dinero necesario para subir en la escala del poder. El extremo de este nivel de corrupción se encontraba en los emisarios de los aspirantes a esos beneficios,

los vendedores de indulgencias, que vendían a los pobres la absolución de todo tipo de pecado. Estos vendedores eran detestados y hasta odiados, pero a ellos se necesitaba acudir para salvar las almas de la condena eterna.

Los únicos que se oponían a esta degeneración de las costumbres y que predicaban el regreso al verdadero camino cristiano eran los frailes menores, orden a la que pertenecía Guillermo de Ockham, pero ellos poco podían hacer en contra de las presiones y las promesas de salvación que los emisarios de los obispos ofrecían. Antes, sus prédicas eran menospreciadas y se llegó a condenar aquellos frailes que abiertamente criticaron y se enfrentaron con la alta jerarquía de la Iglesia.

Esta crisis tocó su acmé con la elección al solio pontificio del cardenal Jacques Duèze, que fue elegido papa por intervención del rey de Francia Felipe V tras dos años de luchas por la división de los cardenales entre italianos, franceses y gascones, y que tomó el nombre de Juan XXII. Éste papa, autoritario e intolerante, publicó en 1318 una bula en la que se condenaba la postura de la facción espiritual de los frailes menores, que defendían un ideal de pobreza absoluta alegando estos que tanto Jesús como sus discípulos carecían de posesiones fueran ellas individuales que comunales y que a éste principio esperaban que la Iglesia volviera a inspirarse.

En la disputa entró en juego un nuevo protagonista: el rey Luís IV de Baviera, que había sido coronado rey bávaro en 1322. Luís trató de ejercer su influencia en el territorio italiano, lo que lo llevó a un enfrentamiento

con el papa Juan XXII. En 1328 el rey lograba hacerse coronar Emperador del Sacro Romano Imperio Germánico aunque con la ausencia del papa. Más aun, llegó a hacer nombrar un antipapa, Nicolas V, declarando depuesto a Juan. El papa reaccionaba excomulgando al rey bávaro. En éste marco, siendo además enemigo del rey de Francia, Luis IV tomó la defensa de los frailes menores.

En el medio de esta crisis hizo su comparecencia pública, por primera vez, el joven estudiante de teología, el fraile menor franciscano Gullermo de Ockham, que en ese momento se encontraba estudiando en Oxford. Guillermo había ya demostrado su personalidad y su valor defendiendo los valores predicados por los frailes menores y se supone que tuvo enfrentamientos verbales no solo con otros estudiantes sino también con sus superiores. Para 1323 Guillermo había publicado un comentario sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo que había atraído las críticas del canciller de la misma Universidad de Oxford, Juan Lutterell, que quiso enjuiciarlo por herejía. No satisfecho por las provisiones disciplinarias que pudo tomar en contra del alumno, y que probablemente determinaron el no otorgar a Guillermo el grado de *Magíster* en esa Universidad, Lutterell, acudió a Aviñon donde el papa Juan XXII, con el objetivo de obtener el enjuiciamiento como hereje y la condena de 56 proposiciones sacadas del comentario de Guillermo al libro de las *Sentencias*. En el siguiente año 1324 se le impuso a Guillermo acudir a Aviñon para defenderse de

las acusaciones de herejía que le hacía Lutterell. Juan XXII nombró una comisión conformada por el mismo Lutterell, Raimundo Bequini, Durando de San Porciano, Domingo Grima, Juan Paynhota y el obispo de Feltre y Belluno (ninguno de ellos representantes de los franciscanos), a quienes se les encargó examinar las proposiciones enjuiciadas y deliberar sobre su ortodoxia.

La comisión trabajó por tres años antes de llegar a un veredicto, con Guillermo alojado en el la sede papal oficialmente en estado libre pero de hecho imposibilitado a alejarse de ella. Antes que la comisión llegase a emitir su decisión, llegó a Aviñón el General de la Orden de los Frailes Menores, Miguel de Cesena, que a causa de sus críticas a la corrupción imperante de la Iglesia, había sido depuesto de su cargo y obligado a comparecer, él también, ante un tribunal instituido en la sede papal, para ser juzgado de sus herejías. Los dos se conocieron, se entendieron y de inmediato organizaron sus defensas. Miguel encargó a Guillermo, en abril del 1328, de estudiar la controversia de los franciscanos con el papado. Después de un mes Guillermo había terminado de estudiar el caso y concluía que ¡el papa Juan XXII era un herético!

Antes que la comisión instituida para juzgar las proposiciones de Guillermo emitiera el veredicto sobre las supuestas herejías, viéndose amenazados, Miguel, Guillermo, el fraile Bonagracia de Bergamo y otro franciscano, que también se encontraban en Aviñón en la espera de juicio, decidieron huir del palacio papal, y, en

la noche del 26 de mayo de 1328, evadiendo la custodia de los guardias, realizaron una audaz fuga de la ciudad papal (Miguel llevándose además el sello de la Orden).

Los fugitivos se dirigieron de inmediato a Italia, donde sabían que el Emperador Luis IV de Baviera se encontraba en la ciudad de Pisa. Sobre todos los fugitivos cayó de inmediato la excomunión decretada por el papa Juan XXII. En el entretiem po la comisión encargada de juzgar las proposiciones de Guillermo emitió su veredicto: se declararon explícitamente heréticas 7 proposiciones; 37 falsas; 4 ambiguas o audaces y solamente 3 no censurables. Fue un veredicto hasta demasiado suave, por lo que parece que Lutterell quisiera apelar para obtener una condena más grave.

Luis IV los recibió, les garantizó su amparo y se llevó a los cuatro fugitivos a Múnaco de Baviera, donde quedarían por el resto de sus vidas.

La huida de Guillermo de Aviñón marcó las dos fases de su producción literaria. En el primer período, hasta su estadía en la ciudad papal, Guillermo se destacó como escritor teórico de filosofía y teología; en la segunda su producción literaria se caracterizó por la polémica en contra del papa a quien criticaba abiertamente, y por el análisis de los poderes temporales del papa y del imperio, cuestiones que se convertirían en el futuro fundamentales para el desarrollo de las ideas políticas en el mundo occidental.

Pero las circunstancias cambiaron a poco a poco, conforme desaparecieron del escenario sus principales

protagonistas. El papa Juan XXII moría en Aviñon el 4 de diciembre de 1334, y ese mismo día en su lugar venía elegido pontífice al obispo de Mirepoix, Jacques Fournier, que subió al solio con el nombre de Benedicto XII. Benedicto gobernó la Iglesia por ocho años, falleciendo el 25 de abril de 1342. El nuevo papa, cardenal Pierre Roger de Beaumont, fue elegido el 7 de mayo de 1342 y asumió el nombre de Clemente VI. Desaparecía en ese período también el Emperador Luis de Baviera, que había sido destituido en 1346, y moría el año siguiente. Igualmente murieron, uno tras el otro, sus compañeros de fuga incluso Miguel de Cesena, por lo que Guillermo se quedó solo, con el sello de la Orden y con el nombramiento a vicario de la misma.

Sin embargo, en todo este tiempo, la vena polémica de Guillermo no había disminuido. Los ataques iniciados en contra de Juan XXII habían continuado con Benedicto XII y luego con Clemente VI. En 1348, siendo ya anciano y cansado de una vida tan arriesgada, y habiendo quedado solo a sostener tanta polémica, Guillermo entregó el sello y pidió una reconciliación al papa. Clemente VI le perdonó por su antigua postura polémica y le pidió firmar una serie de retractaciones, pero no sabemos si Guillermo hizo a tiempo a firmarlas, porque el 9 de abril de 1349 moría improvisamente en el convento franciscano de Mónaco víctima de la epidemia de peste que azotaba Europa desde el 1345. Fue rehabilitado póstumamente por el papa Inocencio VI, sucesor de Clemente VI, en 1359.

La obra

Guillermo de Ockham fue llamado el *Venerabilis Inceptor*. *Venerabilis*, apodo debido al enorme prestigio que obtuvo durante toda su vida, e *Inceptor*, es decir iniciador, bien pudo ser por haber dado inicio a una nueva era de la filosofía racional, o bien pudo ser en el sentido de educador propio por el hecho de nunca haber sido calificado para ser *magíster* a causa de sus escritos polémicos. De todo caso el apodo fue bien merecido por el fundador de la moderna epistemología y de la filosofía moderna en general por su manera de enfrentar el análisis de los problemas, estableciendo un principio que ha pasado a la historia como la *Navaja de Ockham*. Éste principio establece, usando las mismas palabras de Guillermo, que “no hay que multiplicar los entes sin necesidad” (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*), es decir que así como en la soluciones de problemas matemáticos hay que simplificar los pasos para llegar a la solución final, eliminando todas las operaciones innecesarias, en las soluciones de problemas filosóficos, o en general, en la explicación de cualquier fenómeno de la vida, debe optarse por la solución más directa, aquella que ofrece explicaciones con el menor número de causas, o factores variables.

Esta estricta aplicación de su metodología la encontramos en la argumentación que introdujo en la explicación de los *universales*, donde, evitando las cir-

cunlocuciones de épocas anteriores, sostuvo llanamente que los universales eran nada más que *nomen*, producto de la abstracción de la mente humana y no tenían alguna existencia afuera de ella sino residían sólo en la mente humana. Esta postura que valió a Guillermo la calificación de “el mayor nominalista que jamás vivió” (Charles Sanders Peirce, 1839-1914) fue luego reconsiderada como más cercana al conceptualismo de Pedro Abelardo que al puro nominalismo de Roscelino.

El tema de los universales condujo Ockham a enfrentar el tema del *conocimiento*. San Agustín había explicado el tema del conocimiento desde el punto de vista místico, de origen neo-platónico, de la iluminación; Santo Tomás lo había hecho desde el punto de vista aristotélico de la abstracción derivada de la experiencia sensible. Ockham se opuso a ambas teorías sosteniendo que era imposible conocer las esencias por iluminación, así como no lo era merced la posibilidad de un conocimiento abstractivo. Ockham sostuvo la teoría de la intuición sensible, que nos permitía de entrar en contacto con la realidad individual y concreta. Pero a diferencia de Santo Tomás, Ockham aclaraba que esa intuición no consistía en la captación de una esencia por parte de un sujeto, sino la reacción directa del individuo con todo lo que el mundo real le ofrecía en forma presente. No existían por tanto, para Ockham, procesos intermedios que contribuyeran a la formación en la mente humana de conceptos abstractos universales, sino pura y llanamente el conocimiento derivaba del contacto directo e inme-

diato con la realidad del mundo exterior.

El *nominalismo* de Ockham, que se oponía a la tradición escolástico-aristotélica (que era fundamentalmente realista), tenía profundas implicaciones teológicas. Ello llevaba a afirmar una vez más el primado de la voluntad sobre la inteligencia: ni siquiera las ideas divinas podían interferir sobre la omnipotencia de Dios, porque la voluntad de Dios no podía ser limitada por nada. Con ello Ockham concluía que el mundo era contingente y no podía adecuarse a ningún orden racional preconstituido. Y concluía con la tesis que la teología no podía ser considerada una ciencia, porque sobrepasaba los límites de la razón que se basaba sobre la experiencia, mientras la teología se basaba sobre la fe que era autosuficiente y no necesitaba de alguna manera de apoyarse a ella. La teoría de Ockham, sangre directa de las enseñanzas de Juan Scoto y de su *voluntarismo*, llevarían el pensamiento humano a una evolución nueva y acelerada hacia el renacimiento.

Abordando el tema de la relación entre la fe y la razón Guillermo sostuvo la más radical distinción e independencia de una de la otra. La razón, decía, no está al servicio de la fe por la absoluta falta de presupuesto: la fe dependía estrictamente de la revelación, por lo que la razón no tenía nada que decir, ni añadir tanto menos que explicar; la razón por otro canto, siendo un don dado de Dios al hombre para ubicarse en éste mundo, no tenía nada que pedir ni tomar de la fe, sino recurrir a las facultades naturales de la mente que eran la única cosa nece-

saria para gozar de una vida perfecta. Ockham realizaba de esta manera una completa separación entre la fe y la razón, yendo más allá de la “autonomía” proclamada apenas menos de un siglo antes por Santo Tomás de Aquino. La absoluta separación de la razón de la fe condujo Ockham a posiciones anti-teológicas y empíricas caracterizadas por la afirmación de la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento (voluntarismo), que fueron reprendidas por la Iglesia de esos tiempos.

Todos estos conceptos fueron manifestados por Ockham en la primera fase de su vida, antes de la detención en Aviñón, y se encuentran en las obras teológicas y filosóficas que escribió en Oxford y en la misma ciudad papal. Entre ellas, la principal es el comentario a las Sentencias (*Scriptum in quatuor libros Sententiarum*), escrito entre el 1318 y el 1323. Sobre la lógica escribió *Logica mayor* y *Logicae tractatus minor* (1324 – 1328) y los elementos *Elementarium Logicae* o *Logica media*; sobre física *Philosophia naturales sive summulae in octo libros physicorum*, y *Quaestiones in octo libros physicorum*, ambos del 1324. También a esa época pertenecen los comentarios de Porfirio y los tratados teológicos sobre la predestinación y la presciencia divina.

A la segunda fase (después de la fuga de Aviñón y su residencia definitiva en Múnaco de Baviera), pertenecen las obras polémicas en contra de los pontífices y las en que defiende las posiciones de los franciscanos sobre el tema de la pobreza. Entre ellas merecen ser mencionadas *Contra Johannem XXII*, *Compendium errorum*

Johannis papae XXII, Tractatus contra Benedictum, y el Opus nonaginta dierum.

En esta última obra Ockham entró directamente en la polémica que había surgido cuando la corriente espiritual de la Orden Franciscana tomó partido para la tesis de no poseer bienes materiales sea en lo privado sea en la comunidad. Esta postura, que tenía sus raíces en las críticas que los franciscanos hacían al fasto exhibido por los altos representantes del clero, hacía apelación a profundas consideraciones éticas y sociales ya evidenciadas en esa época, así como se manifiestan todavía en nuestros días.

La tesis de los franciscanos era que la Orden sólo tenía el *uso* de los bienes y no la *propiedad*, tesis que había sido condenada por el papa Juan XXII. Ockham criticó la actitud del papa con argumentos jurídicos, teológicos y bíblicos, y ofreció su teoría, citando el Evangelio: “*a todos aquellos que quieren lograr la perfección, aconsejó abandonar todo dominio y propiedad, tanto individual como común. De hecho, el que vende todo y se lo da a los pobres, renuncia a toda propiedad tanto en particular como en común. De hecho, el que vende todo y se lo da a los pobres, renuncia a toda propiedad tanto en particular como en común*”.

El derecho de propiedad era, para Ockham, un derecho natural e inviolable, pero, puesto que poseer una cosa significaba, para Ockham, disponer de ella y poderla reivindicar ante terceros en un tribunal, no había impedimento alguno para que alguien, libremen-

te, por causa justa y no por violencia o engaño u obligación, pudiese renunciar a la propiedad de una cosa. Esto significaba, por otro lado, que era legítimo concebir la renuncia a la propiedad de un bien pero, al mismo tiempo, poder tener legítimamente el uso de aquello a lo que libremente se había renunciado. En último análisis, para Ockham, el uso lícito de una cosa no implicaba necesariamente la propiedad de ella, sino simplemente el permiso al uso decretado por el propietario.

Éste último argumento respondía a la objeción de Juan XXII que consideraba falsa la distinción entre el uso de una cosa y su propiedad. Esta objeción respondía a una preocupación de orden patrimonial. ¿Los bienes poseídos por las Órdenes religiosas pertenecían a ellas o, por extensión, a la Iglesia? Y, ¿en qué forma ellas las poseían, en propiedad o en uso?

Ockham sostuvo que era ilógico que la Iglesia tuviese todo el derecho sobre las cosas que usaban los franciscanos sin que ellos no tuvieran algún derecho sobre las mismas, hasta el derecho de renunciar a ellas, e introducía su argumentación jurídica: hay diferencia entre el uso de derecho (*usus iuris*) y el uso de hecho (*usus facti*). Los franciscanos, renunciando a la propiedad (*usus iuris*), podían disponer sólo del *usus facti*, mientras la Iglesia disponía del *usus iuris*.

A Ockham le tocó vivir el último período de la escolástica, cuando nuevos desafíos culturales y científicos ya asomaban al horizonte: murió cien años antes de la caída del Imperio Romano de Oriente y ciento cin-

cuenta años antes del descubrimiento de América. Fue un precursor, como en una suerte de anticipación telepática, de las nuevas exigencias culturales que el nuevo siglo hubieran exigido a la humanidad. En este sentido la presencia de Ockham no podrá pasar desapercibida en su justa y universal dimensión. Se considera que su influencia posterior alcanzó a pensadores como Thomas Hobbes y John Locke.

Epilogo

Con la separación de la razón de la fe, operada por Ockham, que produjo el sucesivo desarrollo autónomo de la ciencia en todo el mundo occidental, se dio por terminado el período de la filosofía escolástica. Sin embargo, el patrimonio educativo, sea teológico que filosófico, que acarreó la escolástica a lo largo de cinco siglos y medio, no podía ir perdido. Bajo el perfil metodológico y semántico su herencia constituyó la semilla de la educación posterior por largo tiempo, por lo menos, en forma directa, hasta el siglo XVI, con las escuelas jesuitas instituidas en toda Europa. Su formación heterogénea, a la que contribuyeron no solamente las doctrinas grecolatinas, sino también las árabes y judías, contribuyeron al resurgir en épocas sucesivas de diferentes corrientes filosóficas neo-escolásticas que tuvieron en su seno insignes protagonistas.

El XVI siglo dio al escolasticismo una gran figura

en la persona del sacerdote jesuita español Francisco Suárez, conocido como el *Doctor Esimius*. Nacido en Granada el 5 de enero de 1548, entró desde muy joven en la Compañía de Jesús, donde estudió teología y filosofía. Se convirtió en *magíster* y enseñó en Roma, Alcalá de Henares, en Salamanca y, finalmente en la Universidad de Coimbra donde terminó su carrera de maestro. Murió en Lisboa el 25 de septiembre de 1617. En sus *Disputationes metaphysicae*, del 1597, su principal obra, recupera toda la tradición escolástica anterior, sintetizando la metafísica grecorromana en forma nueva y original, de tal manera que fue considerada la mayor obra sistemática sobre la metafísica después de Aristóteles. Para Suárez la distinción entre esencia y existencia era solamente una distinción de razón porque cada existencia tenía su propia esencia. Su influencia fue considerable sobre las generaciones contemporáneas, especialmente sobre Descartes, y las siguientes, como sobre Leibnitz, Hegel y Heidegger.

En los siglos XIX y XX hubo un nuevo resurgimiento de la filosofía escolástica, que fue denominada neo-escolástica, y que aspiraba a restaurar el escolasticismo medieval a través del estudio detenido, e interpretado en forma moderna, de Santo Tomás de Aquino. Las figuras más representativas de este movimiento fueron los “tomistas” franceses Jacques Maritain (París 1881, Toulouse 1973) y Etienne Gilson (París 1884, Cravant 1978) a quienes hemos recurrido repetidamente como auxilio en el curso de este pequeño trabajo. Vale la pena

destacar que también en el mundo neolatino importantes filósofos, laicos y sacerdotes, se han distinguido en el reflorecimiento del tomismo. Entre los primeros citamos Ángel González Álvarez (León 1916, Madrid 1991), Antonio Millán-Puelles (Cádiz 1921, Madrid 2005), Rafael Gamba Ciudad (Madrid 1920, 2004), Alberto Caturelli (Milán 1886, Buenos Aires 1960).

La filosofía de la segunda edad media se caracterizó por la recuperación de los tesoros culturales de la antigüedad helenística.

Este rescate hizo un largo recorrido a la redonda: partiendo de las amarillas arenas del desierto medio-oriental, recorrió las orillas norte africanas del Mediterráneo y desembarcó finalmente en la península ibérica, en ese tiempo arabizada. De allí pasó al mundo europeo occidental en pleno desarrollo de su sistema escolástico.

La cultura árabe, que pasó a Europa a través de las traducciones de los libros de los antiguos filósofos griegos, sobre todo de Aristóteles, produjo cambios profundos en la mentalidad de los filósofos europeos. Ellos lograron independisar la razón de la fe, aun sin tocar mínimamente los principios del cristianismo. Estos cambios, sin embargo, determinaron el siguiente desarrollo autónomo de la ciencia en todo el mundo occidental gracias a la contribución educativa que acarreó la escolástica a lo largo de sus cinco siglos y medio de actividad.

ISBN 978-9942-02-194-6



9 789942 021946