

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y DEL RENACIMIENTO

INTRODUCCIÓN

Atendiendo al tiempo, se puede decir que la Filosofía Medioeval es aquel pensamiento filosófico de occidente que va desde el final de la antigüedad, caída del Imperio Romano de Occidente (476) y el apuntar de la Edad Moderna, tomada desde la caída de Constantinopla (1453), o desde el comienzo de la reforma protestante. Generalmente se llama Filosofía Medieval a la Filosofía Escolástica, pero ésta no aparece propiamente sino hasta el s.XI y es precedida por el pensamiento de los Padres de la Iglesia, y sucedida por el Renacimiento que da paso a la Modernidad. distinguimos entonces para nuestro estudio tres períodos: a) Filosofía Patrística; b) Filosofía Escolástica; c) Filosofía del Renacimiento.

Atendiendo al contenido, o a su fisonomía espiritual, se considera Filosofía Medieval al pensamiento filosófico que desde San Agustín (354-430), pero más exactamente desde San Anselmo de Cantorbery (1033-1109) sigue el lema: *"Intellige ut credas, crede ut intelligas"* (*entiende para que puedas creer; cree para que puedas entender*). La expresión implica una unidad y mutua exigencia entre CIENCIA Y FE, pero también significa que el pensador cristiano no rechaza la filosofía sino que quiere cultivarla. Los pensadores cristianos no pretenden apoyarse sólo en la Revelación, sino también en la razón humana. La síntesis de Fe y saber en el pensamiento medieval tiene como base y explicación la UNIDAD IDEOLÓGICA, ningún otro período de la filosofía occidental vivió una unidad tan profunda como la Edad Media; había plena seguridad en ideas sobre: DIOS: su existencia, saber, poder, bondad; sobre el MUNDO: su origen, orden y gobierno;

sobre el HOMBRE: su esencia, puesto en el cosmos, el sentido de la vida, dignidad, libertad e inmortalidad. También la Edad Media se caracterizó por su unidad en los fundamentos del Derecho, la función del Estado y el sentido de la historia. Unidad y orden son los signos de este tiempo. Es innegable que la unidad en este período se debió al cristianismo que interesó todos los órdenes de la vida.

La Filosofía Medioeval es considerada como un PUENTE entre la Antigüedad y la Modernidad. La Época Medieval copió los códigos y manuscritos de los antiguos y con ello se ha conservado el saber de los primeros filósofos. La Edad Media ha conservado en sus escuelas los principales problemas filosóficos {substancia, causalidad, finalidad, alma, entendimiento, mundo, Dios, etc.}, de tal manera que es imposible entender a los filósofos modernos sin tener el conocimiento de los conceptos y problemas del medioevo.

La filosofía Medioeval aparece también como modelo en muchos aspectos, principalmente por la precisión lógica y el rigor de sus razonamientos, por la concepción de la ciencia y de la persona humana. La Edad Media logró síntesis y doctrinas admirables como: la teoría del derecho natural, la substancia, la realidad, el alma, la verdad, los derechos del hombre, el Estado, etc., que tienen un valor imperecedero y que hacen que al núcleo central de la Filosofía Medieval se la pueda llamar una “*Philosophia perennis*” (*Filosofía perenne*).

PRELIMINARES

IDEAS BÍBLICAS FUNDAMENTALES CON IMPORTANCIA FILOSÓFICA "MÁS ALLÁ DEL HORIZONTE DE LOS GRIEGOS"

1. El alcance revolucionario del mensaje bíblico

La Biblia se presenta como Palabra de Dios y como tal su mensaje es objeto de fe. Quien pretenda poner la fe entre paréntesis y leer la Biblia como científico puro, igual que se lee un texto de Platón o Aristóteles, llevaría una operación contraria al espíritu de dicha escritura. Aunque la Biblia no constituya una FILOSOFÍA en el sentido griego del término, la visión general que ofrece sobre la realidad y el hombre implica una serie de ideas fundamentales que poseen también importancia filosófica de primer orden, hasta el punto de que el mensaje bíblico modifica de manera irreversible el rostro espiritual de occidente. Después de la difusión del mensaje Bíblico y particularmente del mensaje de Cristo, sólo podrán adoptarse estas posturas: a) Filosofar desde la fe, es decir, creyendo. b) Filosofar tratando de distinguir entre el ámbito de la razón y el de la fe, creyendo también. c) Filosofar desde fuera, de la fe y contra la fe, es decir, no creyendo. Ya no será posible filosofar desde fuera de la fe en el sentido de filosofar como si el mensaje bíblico jamás hubiera existido, por esta razón podemos decir que estructuralmente el horizonte bíblico continúa siendo un horizonte imposible de superar, un horizonte más allá del cual uno no puede colocarse.

2. El monoteísmo

La filosofía griega había llegado a concebir la unidad de lo divino como la unidad de una esfera que por esencia admitía en su propio ámbito una pluralidad de

entidades, de fuerzas, de manifestaciones con grados y planos jerárquicos diferentes. No había llegado a concebir la unicidad de Dios y por lo tanto jamás se había planteado el dilema de si Dios era uno o muchos, y por consiguiente había permanecido siempre más acá de una concepción monoteísta. Sólo mediante la difusión del mensaje bíblico en occidente, se impone la idea de un Dios uno y único, con un poder absoluto y totalmente distinto a todo lo demás, con esta concepción de Dios, nace una nueva y radical noción de TRASCENDENCIA y se elimina cualquier posibilidad de considerar como divino en el sentido más fuerte del término a ninguna otra cosa. Incluso los máximos pensadores griegos como Platón y Aristóteles habían admitido como divinos o como dioses a los astros. La Biblia rechaza en bloque toda forma de politeísmo e idolatría. Leemos en el Deuteronomio: Y cuando levantes tu mirada al cielo y veas el sol, la luna y las estrellas, no te dejes arrastrar, no te prosternes ante ellos ni les rindas culto. La unicidad de Dios y su trascendencia tal como aparece en el ambiente bíblico fue siempre una noción ajena e impensable para los griegos.

3. El creacionismo

En el tratado de Historia de la Filosofía Antigua vimos cuántos y cuáles fueron los diversos tipos de solución propuestos por los griegos en lo que concierne al problema del origen de los seres: desde Parménides que negaba cualquier forma de devenir, a los pluralistas que postulaban unas combinaciones de elementos eternos; Platón proponía un Demiurgo con una actividad demiúrgica y Aristóteles se refería a la atracción de un Motor inmóvil; Los estoicos por su parte proponían una forma de monismo panteísta. Como vimos, todas estas soluciones encierran contradicciones y por lo tanto no aclaran totalmente el problema.

El mensaje bíblico desde el comienzo mismo ofrece su propia solución al problema del origen de los seres: EN EL PRINCIPIO DIOS CREO LOS CIELOS Y

LA TIERRA. Y los creó a través de su palabra, Dios dijo, y las cosas fueron. Dios no se sirvió de algo preexistente como el Demiurgo platónico, ni se valió de intermediarios en la creación, todo se produjo de la nada. Gracias a esta concepción de la creación de la nada, caían por la base la mayor parte de las aporías que desde la época de Parménides habían obstaculizado la filosofía griega. Dios crea libremente, mediante un acto de su voluntad, por causa del bien. Produce las cosas como un don gratuito. Lo creado, pues, es algo positivo: "Vio Dios que todo era bueno". El creacionismo se impondrá como la solución por excelencia al antiguo problema de cómo y por qué los muchos derivan del Uno y lo finito de lo infinito. La definición que Dios da de sí mismo a Moisés: "Yo soy el que soy", será interpretada como la clave para entender ontológicamente la doctrina de la creación: Dios es el SER por su misma esencia, y la creación es una participación del ser.

4. El antropocentrismo

La concepción antropocéntrica entre los filósofos griegos manifestó un alcance bastante limitado, a pesar de los avances logrados por Sócrates y las escuelas helenísticas, de todas maneras, el antropocentrismo no es un rasgo característico del pensamiento griego, que siempre se mostró COSMOCÉNTRICO: El hombre es visto siempre como parte del cosmos y éste al igual que el hombre está dotado de alma y de vida. El hombre nunca fue visto como la realidad más elevada del cosmos, así lo afirma Aristóteles: "Existen muchas cosas que por naturaleza son más divinas y perfectas que el hombre como los astros que componen el universo.

En la Biblia, por el contrario, el hombre no es considerado como un elemento más del cosmos, sino como una privilegiada criatura de Dios, hecha a imagen del

mismo Dios y señora de todas las demás cosas creadas por Dios. Puesto que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, debe esforzarse por todos los medios para asemejarse a él. También los griegos hablaban de asemejarse a lo divino pero mediante el intelecto, mediante el conocimiento, la Biblia en cambio, emplea la voluntad como camino de asimilación. Asemejarse a Dios, santificarse, significa hacer la voluntad de Dios, esto es, querer lo que Dios quiere, y esta capacidad de hacer libremente la voluntad de Dios es lo que eleva al hombre por encima de todas las cosas creadas.

5. El Dios legislador y la ley de la physis

Los griegos habían considerado la ley moral como la ley de la physis, la ley de la naturaleza misma: una ley que se impone, al mismo tiempo, a Dios y a los hombres, en la medida en que no ha sido formulada por Dios, sino que Dios e halla vinculado a ella. La noción de un Dios que prescribe una ley moral, un Dios legislador, es algo totalmente ajeno a los filósofos griegos. Por el contrario, el Dios bíblico entrega al hombre la ley como mandato. Dios escribe directamente los mandamientos.

La virtud, el supremo bien moral, consiste en la obediencia a los mandatos de Dios, y esta obediencia coincide con la santidad, virtud que la visión naturalista de los griegos colocaba en un segundo plano. Por lo contrario, el pecado, el supremo mal moral, consiste en una desobediencia a Dios, y se dirige contra Dios, al ir en contra de sus mandatos. La vida de Cristo, su pasión y su muerte, se desarrollan por completo bajo el signo de hacer la voluntad del Padre que lo ha enviado. El antiguo intelectualismo griego se transforma así del todo en un voluntarismo. La ley moral es el "querer de Dios", y la virtud del hombre consiste en querer lo que quiere Dios. La buena voluntad se convierte en el signo distintivo del hombre moral.

6. La providencia personal

Sócrates y Platón habían mencionado a Dios providencia: el primero de modo intuitivo y el segundo al referirse al Demiurgo que construye y gobierna el mundo. Aristóteles, en cambio, ignora esta noción al igual que la mayoría de los filósofos griegos, exceptuando a los estoicos. De todas maneras, la providencia de los griegos nunca se refiere al hombre individual, en cambio, la Providencia bíblica no sólo es la propia de un Dios personal en grado sumo, sino que, además de velar por todas las cosas creadas, se dirige de una manera especial al hombre individual, a los más humildes y más necesitados, y a los pecadores mismos, v.gr: las parábolas del hijo pródigo y de la oveja perdida...mirad los lirios del campo...mirad las aves del cielo. Es éste un mensaje de seguridad total, destinado a imponerse sobre las frágiles seguridades humanas que habían construido los sistemas de la época helenística.

7. El pecado original, sus consecuencias y su redención.

Al igual que cualquier otro pecado, el pecado original constituye una desobediencia al mandato divino original de no comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. La raíz de esta desobediencia estuvo en la soberbia del hombre, el no tolerar ninguna limitación, el rechazar los vínculos del bien y del mal (los mandatos), y por lo tanto querer ser como Dios. A la culpa de Adán y Eva le sigue en calidad de castigo divino, la expulsión del Paraíso terrenal con sus consecuencias de dolor, mal, muerte y alejamiento de Dios. En Adán pecó toda la humanidad, el pecado se introdujo en la historia de los hombres lo mismo que sus consecuencias. Pablo escribe a los Romanos: "Por obra de un solo hombre entró

el pecado en el mundo y a través del pecado la muerte; así pasó la muerte a todos los hombres porque todos pecaron".

El hombre solo no habría podido salvarse del pecado original y sus consecuencias. Y así como la creación fue un don, al igual que fue un don la Antigua Alianza tantas veces traicionada por el hombre, la Redención constituyó también un don, el más grande de todos: Dios se hace hombre y con su pasión y muerte redimió el pecado de la humanidad, y con su resurrección venció a la propia muerte, consecuencia del pecado.

La venida de Cristo, su pasión que sirvió para expiar el antiguo pecado, y su resurrección resume todo el sentido del mensaje cristiano, que invierte totalmente el marco característico del pensamiento griego. Los filósofos griegos habían mencionado una culpa originaria, extrayendo esta noción de los misterios órficos, y habían vinculado en cierta forma el mal que padece el hombre con esta culpa, pero se distancian totalmente del pensamiento bíblico porque: 1. Se hallaban muy lejos de explicar cuál era la naturaleza de esa culpa. 2. Los filósofos griegos estaban convencidos de que: a) El ciclo de los nacimientos (metempsicosis), anularía naturalmente la culpa en los hombres corrientes. b) Los filósofos podrían liberarse de la culpa en virtud del conocimiento, es decir, por el propio esfuerzo humano, de manera autónoma. El nuevo mensaje propuesto por la Biblia no sólo muestra la realidad de la culpa como una rebelión contra Dios, sino que enfatiza en la imposibilidad de redención autónoma del hombre, es necesaria la intervención de Dios mismo hecho hombre y la participación del hombre en la pasión de Cristo mediante la dimensión de la fe.

8. La nueva dimensión de la fe y el espíritu

La filosofía griega había minusvalorado la fe o creencia (pistis) desde el punto de vista cognoscitivo. Es cierto que Platón le daba importancia como componente del mito, pero en conjunto el ideal de la filosofía griega es la EPISTEME, el conocimiento. Todos los pensadores griegos consideraron que el conocimiento era la virtud por excelencia del hombre y la realización de la esencia misma del hombre. El nuevo mensaje cristiano exige que el hombre trascienda esta dimensión y coloque la fe por encima de la ciencia. Esto no significa que la fe no posea su propio valor cognoscitivo, pero se trata de un valor cognoscitivo de una naturaleza muy diferente al del conocimiento racional e intelectual y que sólo se impone a quien posea dicha fe, lo cual se constituye en una auténtica provocación para el intelecto y la razón ya que el hombre ya no es visto solamente como cuerpo y alma (entendiendo alma como intelecto o razón), sino que el hombre es también ESPÍRITU, el cual consiste en la participación de lo divino por la FE. La apertura del hombre a la Palabra y a la sabiduría divinas le colman de una nueva fuerza y le otorgan en cierto sentido una nueva estatura ontológica. Los griegos habían conocido la dimensión del NOUS (alma), pero no la del PNEUMA (espíritu) que será, en cambio, la dimensión de los cristianos.

9. El eros griego, el amor cristiano y la gracia

En uno de sus puntos culminantes, y sobre todo con Platón, el pensamiento griego creó la admirable teoría del EROS, sin embargo, el eros no es Dios, porque es deseo de perfección, tensión mediadora que posibilita el ascenso desde lo sensible hasta lo inteligible, fuerza que tiende a adquirir la dimensión de lo divino. El nuevo concepto bíblico de amor (AGAPE), es de una naturaleza muy distinta, ya que el amor no es un ascenso del hombre sino un descenso de Dios hasta los hombres, el amor no es algo adquirido sino un don, el amor es espontáneo y gratuito.

Mientras que para los griegos es el hombre el que ama y no Dios (recordemos que el amor era considerado como una pasión y las pasiones son imperfecciones, por lo tanto Dios no podía amar, Cfr. Aristóteles), para el cristiano es sobre todo Dios el que ama y el hombre puede amar en la medida en que se esfuerza en vivir la vida divina por la fe. El amor de Dios es infinito, sin límites, llega hasta el extremo del sacrificio en la cruz. Dios ama al hombre incluso en sus debilidades, y es precisamente en ellas en que más se manifiesta la gratuidad y el don del amor divino. En el mandamiento del amor Cristo resume la esencia de los mandamientos y la ley en su conjunto

10. La revolución de los valores

Sin lugar a dudas, el mensaje cristiano señaló la revolución más radical de los valores en la historia humana. La formulación de los nuevos valores se encuentra en el Sermón de la Montaña (las bienaventuranzas). De acuerdo con la nueva escala de valores, es preciso retornar a la sencillez y a la pureza del niño, porque el que sea primero según el juicio del mundo, será el último según el juicio de Dios, y viceversa. "Si alguno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos". La humildad se convierte en la virtud fundamental para el cristiano: el camino estrecho que permite entrar en el Reino de los cielos: "Si alguno quiere venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo, que cargue con su cruz".

Para el filósofo griego este planteamiento resultaría sencillamente incomprensible. Cae por su base el ideal del sabio helenístico que había comprendido la vanidad del mundo y de todos los bienes externos y del cuerpo, pero que se atribuía a sí mismo la certidumbre suprema, proclamándose autárquico, absolutamente autosuficiente, capaz de alcanzar por sí solo el fin último. Este ideal del hombre griego era sin duda un ideal noble, pero el mensaje cristiano lo convierte en

ilusorio: la salvación no puede venir de las cosas pero tampoco de uno mismo:
"Sin mi ayuda nada podréis hacer...mi gracia te basta..."

11. La inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos

La noción de ALMA es una creación griega y hemos seguido su evolución a partir de Sócrates, que la considera como esencia del hombre y Platón que fundamenta su inmortalidad con pruebas racionales. La "psyche" es sin duda uno de los rasgos más característicos del pensamiento griego, incluso los estoicos que hacían profesión de un materialismo radical, admitían la supervivencia del alma. Después de Sócrates, los griegos no han sabido pensarse a sí mismos si no es en términos de alma y cuerpo, considerando generalmente que el alma es inmortal por naturaleza.

El mensaje cristiano planteó el problema del hombre en términos completamente distintos. En la Biblia el término ALMA no aparece en sus acepciones griegas. El cristianismo no niega que, al morir el hombre sobreviva algo de él: al contrario, afirma expresamente que los muertos son acogidos en el seno de Abraham, sin embargo, el cristianismo no insiste para nada en la inmortalidad del alma, sino en la resurrección de los muertos, y la resurrección implica que el cuerpo también vuelva a la vida. Precisamente estos debía constituir un gravísimo obstáculo para los filósofos griegos: les parecía absurdo que aquel cuerpo que ellos consideraban como obstáculo, que era despreciable y fuente de males, tuviese que renacer (Cfr. Pablo en el Areópago de Atenas).

12. El nuevo sentido de la historia y de la vida del hombre.

Los griegos no poseyeron un sentido preciso de la historia, por lo que su pensamiento resulta substancialmente ahistórico, en general no les fue familiar la idea de PROGRESO, que casi todos explicaban el devenir histórico de una manera cíclica y repetitiva. Por lo contrario, la concepción de la historia que se manifiesta en el mensaje bíblico posee un carácter RECTILÍNEO, no cíclico. En el transcurso del tiempo tienen lugar acontecimientos decisivos e irrepetibles, que constituyen una especie de etapas que señalan el sentido de la historia. El final de la historia es también el fin para el que han sido creados: el juicio de Dios y la venida del Reino de Dios en su plenitud. De este modo la historia que avanza desde la creación hasta el juicio final, pasando por todas las etapas de la Historia de Salvación, adquiere un sentido de conjunto y un sentido en cada una de sus fases. Como consecuencia el hombre se comprende a sí mismo mucho mejor: comprende mejor de dónde viene, dónde se encuentra ahora y dónde está llamado a llegar.

El griego antiguo vivía en la dimensión de la POLIS y para la polis y sólo podía imaginarse en su seno. Una vez destruida la Polis (Cfr. consecuencias de la conquista de Alejandro Magno), el filósofo griego se refugia en el individualismo sin descubrir un nuevo tipo de sociedad. En cambio, el cristiano vive en la Iglesia, que no es una sociedad política, ni tampoco una sociedad puramente natural. Es por así decirlo, una sociedad horizontal y vertical al mismo tiempo: vive en este mundo pero no para este mundo se manifiesta en este mundo natural pero posee raíces sobrenaturales. El cristiano, en la Iglesia de Cristo, vive la vida de Cristo en la gracia de Cristo (Cfr. Parábola de la vid y los sarmientos).

13. Pensamiento griego y mensaje cristiano

En el pensamiento griego existe indudablemente una gran riqueza, no obstante, el mensaje cristiano va mucho más allá, superándolo en los puntos claves. Sería un

grave error, empero, creer que esta enorme diferencia sólo implica antítesis insolubles, y aunque algunos piensan así en la actualidad, no fue esta la actitud de los primeros cristianos, quienes después de un choque frontal, trabajaron por construir una síntesis entre filosofía griega y mensaje cristiano.

Los griegos con mucha rectitud anhelaron y buscaron la Verdad, pero se equivocaron cuando quisieron hallar en el hombre lo que sólo encontrarían en Dios. Otro error de fondo de los griegos consistió en negar dialécticamente las realidades que no se ajustaban a sus esquemas racionales perfectos, así unos negaron el movimiento, otros la muerte, el dolor, etc.

Después del mensaje cristiano, la medida griega del hombre adquiere una nueva dimensión. El hombre a quien tanto habían exaltado los griegos resulta para el cristiano mucho más grande de lo que lo habían concebido los griegos, pero por razones distintas y en una dimensión diferente: Dios decidió confiar a los hombres la difusión de su propio mensaje y, además, se hizo hombre para salvar al hombre.

PRIMERA UNIDAD

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

El pensamiento de los Padres

1. Actitud de los Padres ante la filosofía griega

La expresión "Filosofía cristiana" a nosotros nos parece normal y común por el uso que la iglesia ha hecho de ella, pero si se reflexiona un poco, en realidad la noción no resulta tan clara y fácil de definir. La cuestión no es simplemente de un nivel histórico, es decir, comprobar si hubo o no filosofías que se puedan llamar cristianas, así como durante la edad media hubo también filosofías árabes o judías; el verdadero problema no está ahí, sino que es de orden filosófico y con una gran profundidad. Reducido a su más simple formulación el problema es el siguiente: *La noción de filosofía cristiana tiene un sentido y corresponde a una realidad ?*. No se trata de saber si ha habido cristianos filósofos, sino saber si puede haber cristianos filósofos. En este sentido el problema se plantearía de la misma manera para los árabes que para los judíos. Bien sabemos que la civilización medieval se caracteriza por la extraordinaria importancia que en ella toma el elemento religioso. Los cristianos, los árabes y los judíos produjeron cuerpos de doctrinas en los que la filosofía se combinaba más o menos felizmente con el dogma religioso, esto es lo que comúnmente se designa con el nombre de *escolástica*. La cuestión está en saber si a esas escolásticas, ya sean judías, musulmanas, o cristianas, se les pueda llamar verdaderamente FILOSOFÍAS.

Planteado el problema tal como lo acabamos de hacer, la filosofía cristiana deja de ser evidente y se vuelve una noción problemática, tanto que no pocos historiadores niegan radicalmente que haya existido y que pueda existir una

filosofía cristiana. Veamos la siguiente crítica: *Lo que comúnmente se llama filosofía cristiana no es más que fragmentos de doctrinas griegas más o menos torpemente cosidos a una teología, eso es casi todo lo que nos han dejado los "pensadores" cristianos. Ora acuden a Platón, ora a Aristóteles, a menos que, aún peor, no intenten unirlos en una imposible síntesis, tratando de reconciliar muertos que no cesaron de disputarse mientras vivieron, nunca vemos alzar el vuelo a un pensamiento que sea a la vez profundamente cristiano y verdaderamente creador; el cristianismo, pues, no ha contribuido en nada a enriquecer el patrimonio filosófico de la humanidad.*

Algunos filósofos consideran que si nunca hubo una filosofía cristiana es porque las nociones son opuestas e irreconciliables, es decir, entre la religión y la filosofía hay una diferencia de esencia, que hace imposible cualquier colaboración entre sí; se considera pues. que la religión no es del orden de la razón, mientras que el orden de la razón es precisamente el de la filosofía. Esta posición es la de los llamados "racionalistas puros".

Existe también otra posición extrema representada por algunos hombres de fe como Tertuliano, San Bernardo de Claraval o San Pedro Damiano, que se muestran resueltamente antidialécticos, es decir, consideran que la filosofía nada tiene que aportar a la fe. Veamos las palabras de San Pedro Damiano: *La vida del cristiano no tiene sino un fin, lograr la salvación y ésta se logra por la fe. Aplicar la razón a la fe es disolverla. De modo que no queda sino prohibir al cristiano la investigación del conocimiento racional como una empresa peligrosa para la obra de su salvación.*

Ahora bien, lo que hemos dejado en claro, según las notas introductorias, es que entre los filósofos griegos y nosotros ha habido la Revelación cristiana y que ésta ha modificado profundamente las condiciones en las que se ejercita la razón. Y,

Cómo los que poseen dicha Revelación podrían filosofar cual si no la tuvieran?. Los errores de Platón y Aristóteles son precisamente los de la razón pura; toda filosofía que pretenda bastarse a sí misma caerá en los mismos errores, o en otros peores. Quienes admiten la luz de la Revelación saben que dejarse guiar por ella, es el único método seguro para a la vez hacer inteligible la Revelación. Es este el programa de la filosofía medieval, *Fides quaerens intellectum*, la fe que busca ser entendida. Este es el esfuerzo de la mayor parte de los pensadores medievales, un esfuerzo, que como veremos dio mucho fruto, así algunos opinen que este intento de conciliar filosofía y teología, no trajo sino como consecuencia la ruina de la propia filosofía.

Dejemos de un lado las discusiones y centrémonos en lo que la historia misma de la filosofía nos presenta sobre la existencia o no de un "pensamiento cristiano". Partamos de esta pregunta: *Es el cristianismo especulativo?* Es decir, la fe admite discusión, admite razonamientos?. Si con esta pregunta queremos significar que el Cristianismo sea una *filosofía*, la respuesta sería lógicamente negativa; pero si con esa pregunta queremos afirmar que la fe si admite especulación, es decir, que es discutible y hasta controvertible, la respuesta es afirmativa ya que incluso eso es lo que nos presenta la misma Sagrada Escritura, de lo contrario, tendríamos que suprimir la Primera Epístola de San Juan en la que se polemiza contra el gnosticismo, suprimir la doctrina de la Gracia en las cartas de Pablo, suprimir el Evangelio de Juan con la doctrina del Verbo contenida en el Prólogo, y más aún, suprimir la misma doctrina de Jesucristo que se muestra también en muchos aspectos especulativa, v.gr. la doctrina sobre la Providencia del Padre Celestial. Podemos decir que en sí la Biblia contenía una multitud de nociones sobre Dios y el mundo, que sin tener un carácter propiamente filosófico, sólo esperaban un terreno propicio para enunciarse explícitamente en consecuencias filosóficas. El Hecho de que no haya filosofía propiamente dicha en la Escritura no autoriza a sostener que ésta no puede haber ejercido ninguna influencia en la evolución de la

filosofía. Honestamente decimos que no hay una *razón cristiana* pero, ¿es que no puede haber un ejercicio cristiano de la razón?. Un vistazo rápido a algunos filósofos modernos nos dará la respuesta de si en la Edad Media hubo o no filosofía:

-Sobre René Descartes, el reformador filosófico por excelencia, algún comentarista se atreve a decir, que *se coloca después de los antiguos casi como si nada hubiese entre ellos y él*, pero qué significa ese "casi"?, no es acaso el pensamiento cristiano?. Bastaría examinar la doctrina Metafísica de Descartes, de Malebranche o de Leibniz, para decir que estas no pudieron constituirse como tales si no es con la influencia de la religión cristiana; así pues, es muy probable que la noción de *filosofía cristiana* tenga sentido porque la influencia del cristianismo es una realidad.

Vamos ahora a interrogar a los mismos filósofos cristianos sobre el sentido de la filosofía cristiana y el provecho que hallaba su razón inspirándose en la Revelación.- Empezaremos con san Pablo, que sin ser un filósofo expone sus puntos de vista sobre la filosofía, luego recibiremos el testimonio de algunos Padres de la Iglesia, que precisamente en el comienzo, fueron filósofos griegos que se convirtieron a la fe cristiana y luego se sirvieron de la filosofía para exponer y defender la doctrina cristiana (apologístas).

En **SAN PABLO** puede decirse que ya está planteado el principio de solución definitiva al problema de las relaciones entre Fe y Razón, y los filósofos cristianos no hacen sino desarrollar sus consecuencias. Según el Apóstol, el cristianismo no es en modo alguno una filosofía sino una religión. Pablo no sabe nada, no predica nada excepto a Jesús crucificado y la redención del hombre pecador por la gracia. Sería pues absurdo tratar de definir una filosofía en Pablo y, aun cuando en sus escritos se encuentran fragmentos de filosofía griega éstos no son lo fundamental.

El cristianismo de Pablo no es una filosofía que se añada a otras filosofías, ni siquiera viene a reemplazarlas: es simplemente una religión que hace inútil lo que de ordinario llamamos filosofía, y de ella nos dispensa. El cristianismo es un camino de salvación más que un método de conocimiento. Leemos en la Primera carta a los Corintios: *"Porque está escrito, destruiré la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes. ¿Dónde está el sabio...dónde está el filósofo...acaso Dios no ha vuelto necedad la sabiduría de este mundo?. Pues ya que el mundo no ha sabido, por la sabiduría, conocer a Dios en la sabiduría de Dios, plugo a Dios salvar a los que creen por la locura de la predicación. Los judíos piden signos y los griegos sabiduría, nosotros en cambio, predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los gentiles."* Nada más categórico pues que las palabras de Pablo, parece definitivo, a primera vista, que la filosofía griega queda eliminada en beneficio de la nueva fe. Resumimos pues, la postura de Pablo diciendo que el Evangelio es una salvación no una sabiduría (en el concepto griego).

De las palabras de Pablo se puede deducir que toma una actitud de rechazo y negación del valor de la razón para alcanzar la verdad, pero en realidad la actitud es diferente, a pesar de la despreciativa condenación de la falsa sabiduría de los filósofos griegos, el Apóstol no condena la razón, pues quiere reconocerles a los gentiles cierto conocimiento natural de Dios. En Romanos I,19-20 leemos: *"...pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto. Porque lo invisible de Dios desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia, a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables"*. De esta manera San Pablo afirma implícitamente la posibilidad de un conocimiento puramente racional de Dios en los griegos, y que al mismo tiempo pone el fundamento de todas las teologías naturales que más tarde habrían de constituirse en el seno mismo del cristianismo.

SAN JUSTINO (+165): Se convirtió al cristianismo hacia el año 130. Se conservan de él dos *Apologías* y el *Diálogo con Trifón* en el cual relata su conversión. Justino consideraba desde el comienzo que la filosofía tiene como objeto conducirnos hacia Dios y unirnos a El. Así pues, emprende una búsqueda de la filosofía que le ayude a encontrar a Dios, así es adoctrinado por los estoicos, por los peripatéticos, por los pitagóricos y finalmente por los platónicos... "*frecuenté cuanto más pude a los platónicos y con ellos hice progresos admirables...hasta llegué a creer que ya era un sabio y fui lo bastante necio para pensar que llegaría a ver a Dios, pues tal es el fin de la filosofía de Platón*". Todo iba bien hasta cuando Justino encontró a un anciano que le interrogó sobre Dios y sobre el alma, descubriendo las contradicciones de su pensamiento, al interrogarle Justino sobre dónde había adquirido los conocimientos sobre aquellas materias el anciano respondió: "*Hubo en tiempos remotos, y más antiguos que esos supuestos filósofos, hombres felices, justos y queridos por Dios, que hablaban por el Espíritu Santo y daban sobre el porvenir oráculos que ahora se han cumplido. se les llama profetas...sus escritos subsisten todavía hoy, y quienes los leen pueden, si tienen fe en ellos, sacar toda clase de provechos, tanto sobre los principios como sobre el fin, acerca de todo lo que debe conocer el filósofo*". Al escuchar estas palabras, un fuego súbito se encendió en el corazón de Justino, y dice: "*reflexionando a solas en esas palabras, encontré que esa filosofía era la única segura y provechosa. He aquí cómo y por qué soy filósofo*".

Nos detenemos en el relato de la conversión de Justino por algunos aspectos que vale la pena destacar:

Un hombre busca la verdad con la sola ayuda de la razón, y fracasa. La fe le ofrece la verdad, la acepta, y luego de aceptarla, la halla satisfactoria a la razón. Lo que Justino encuentra en el cristianismo, junto con otras muchas cosas, es la llegada de verdades filosóficas por vías no filosóficas. Donde reina el desorden de la razón, la Revelación hace reinar el orden. Justino acepta que los filósofos

griegos alcanzaron a conocer parte de la Verdad que contiene la Revelación, pero ¿cómo explicar esto?.

Una primera explicación fue ofrecida por **FILÓN DE ALEJANDRÍA (10-15 a.C)**, el primer judío que trató de conciliar la ley mosaica con la filosofía griega. La solución consiste en afirmar que los filósofos griegos tuvieron acceso a la Revelación bíblica y que a ella deben la verdad que expusieron siempre mezclada con bastantes errores. Esta propuesta fue acogida y sostenida por largo tiempo en la tradición cristiana, v.gr.

TACIANO EL ASIRIO, discípulo de Justino y quien se mostró contrario al saber de los griegos.

La solución que ofrece Justino está inspirada en la Revelación, concretamente en el Prólogo del Evangelio de Juan: *Jesucristo es el Verbo de Dios que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.* Si aceptamos el testimonio de Dios debemos admitir que existió una revelación natural del Verbo, universal y anterior a su encarnación. Por otra parte, puesto que el Verbo es el Cristo, todos los hombres han participado de la luz de Cristo. Los que han vivido según el Verbo, sean judíos o paganos, son pues cristianos por definición, mientras que los que han vivido en el error y en el vicio han sido verdaderos enemigos de Cristo aún antes de su llegada. Según esto, Sócrates llega a ser un cristiano tan fiel que no es sorprendente que el diablo hiciera de él un mártir de la Verdad. *Toda verdad es cristiana...todo lo que se ha hecho de bien nos pertenece.* Aquí está pues, ya formulada desde el siglo II la regla eterna del humanismo cristiano.

TERTULIANO (160-245): Abogado cartaginés convertido por el ejemplo de los mártires. Fue ordenado presbítero pero su polémica fue siempre de "apologista laico". Su rigorismo en materias morales lo llevó al montanismo desde donde atacó a la Iglesia con vehemencia. Entre sus obras se conocen *Apologías*, *Ad*

naciones, De testimonio animae, Ad versus judaeos, De baptismo. Al contrario de Justino, Tertuliano reacciona contra la tendencia de racionalizar el cristianismo y combate la filosofía como enemigo mortal de la fe. Considera que no es necesario buscar pruebas racionales para demostrar la existencia del Dios único de los cristianos, basta con interrogar al alma que es naturalmente cristiana, *alma naturaliter christiana.*

En Tertuliano se habla de un *realismo cristiano* manifestado en la expresión "*todo lo que es cuerpo*" por oposición a las abstracciones e idealizaciones griegas. Respecto del hombre afirma que el alma tiene la misma figura del cuerpo que la contiene y ésta se transmite de padres a hijos junto con el cuerpo por generación (*Traducianismo*). El alma es inmortal y el hombre deberá resucitar en su naturaleza íntegra, y ésta no lo sería sin la carne.

Como Tertuliano hubo varios Padres que fueron adversos a la filosofía griega sobre todo por el argumento llamado *Las contradicciones de los filósofos*, las incoherencias y cantidad de soluciones dadas a los principales problemas, en cambio, la fe les proporcionaba un sistema coherente y un cuerpo doctrinal que presentaba la única verdad. Entre los apologistas griegos se cuentan además de Justino a *TACIANO EL ASIRIO, ATENÁGORAS DE ATENAS Y TEÓFILO DE ANTIOQUÍA.* Entre los apologistas latinos además de Tertuliano encontramos a *MINUCIO FELIX, ARNOBIO EL AFRICANO Y CELIO FIRMIANO LACTANCIO.* Detengámonos un poco en éste último.

LACTANCIO (330): Africano, fue retórico y llegó a ser preceptor de los hijos de Constantino. Por su estilo literario se le llamó el "Cicerón cristiano". Su principal obra es *Institutiones Divinae.*

Tuvo trato frecuente con los filósofos y persuadido de que hay mucho de bueno en Sócrates, en Platón y en Séneca, admitió entonces que ellos habían alcanzado

parte de la verdad, y que si se juntaran todas esas partes se lograría la verdad completa. Pero para que alguien pueda tomar las doctrinas de los filósofos y distinguir lo que en ellas hay de verdad y de falsedad, se necesita que ese alguien conozca ya por anticipado qué es la verdad, y nadie la conoce por anticipado si Dios no se la enseña por revelación, es decir, si no la acepta por la fe.

Lactancio concibió, pues, la posibilidad de una filosofía verdadera, pero la concibió como un eclecticismo basado en la fe. De un lado está el filósofo puro y simple que no dispone más que de la razón para tratar de llegar a la verdad que será siempre limitada y mezclada con errores. Y del otro lado está el filósofo cristiano al cual su fe lo pone en posesión de un criterio, de una regla de juicio, de un principio de discernimiento y de selección, que le permiten hacer que la verdad se vuelva racional a sí misma, liberándola del error en que se enreda. Vistas así las cosas podemos decir que la filosofía cristiana según Lactancio es una razón dirigida por la fe.

Para terminar la discusión sobre la filosofía cristiana podemos decir que el filósofo cristiano es ante todo un hombre de fe que se pregunta si entre las proposiciones que él cree verdaderas, no hay algunas que su razón pudiera saber verdaderas. Mientras el creyente estriba sus acertos sobre la convicción íntima que su fe le confiere, permanece puro creyente y aun no ha entrado en el dominio de la filosofía; pero en cuanto halla entre sus creencias verdades que pueden llegar a ser objetos de ciencia, se convierte en filósofo, y si esas luces filosóficas nuevas se las debe a la fe cristiana, se convierte entonces en un filósofo cristiano. *Podemos llamar filosofía cristiana a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón.*

2. La Gnosis y la Escuela de Alejandría

2.1. La “Gnosis”

El término *gnosis* significa literalmente "conocimiento", sin embargo se ha convertido en un término técnico que designa aquella forma de conocimiento místico que fue característica de algunas corrientes filosófico-religiosas del paganismo tardío y sobre todo de algunas sectas heréticas que se inspiraron en el cristianismo. *Gnosis es una nueva manera de conocer a Dios, un conocimiento que ya no se fundamenta en la razón, sino en una especie de iluminación directa, mediante la cual se entra en contacto con Dios, y por lo tanto, es una especie de revelación.* La gnosis de la que nos vamos a ocupar es la que se halla vinculada con el cristianismo, combinando con él diversos elementos helenísticos y orientales, y contra la cual polemizaron activamente los Padres de la Iglesia y aún el mismo San Juan en el Prólogo de su Evangelio y en su Primera Epístola.

Aunque hay diversas clases de gnosis, se pueden destacar algunas características esenciales:

- a) El objeto específico del conocimiento gnóstico es Dios y las realidades últimas que tienen que ver con la salvación del hombre: Quiénes éramos y en qué nos hemos convertido; dónde estábamos y a dónde fuimos arrojados; dónde deseamos ir y de dónde hemos sido rescatados; que es el nacimiento y qué es el renacimiento.
- b) En la experiencia gnóstica la tristeza y la angustia aparecen como elementos fundamentales, porque revelan un choque con lo negativo y la consiguiente conciencia de una división radical entre el bien y el mal. Si el hombre sufre con el mal es porque éste no le es esencial, sino que el hombre pertenece al bien, procede de otro mundo y a ese mundo debe regresar.
- c) Los gnósticos dividen a los hombres en tres categorías: 1. Los *pneumáticos* en los que predomina el espíritu. 2. Los *psíquicos* en los que predomina el alma. 3.

Los *hílicos* en los que predomina la materia. Estos últimos están destinados a la muerte, los primeros a la salvación y los segundos tiene la posibilidad de salvarse si siguen las indicaciones de los primeros, de los gnósticos.

d) Este mundo que es un mal, no fue hecho por Dios, sino por un malvado Demiurgo. Así se explica que consideren que el Dios creador del Antiguo Testamento se identifique con el Demiurgo malo, opuesto al Dios bueno del Nuevo Testamento que envió a Cristo Salvador. Cristo es una entidad divina que vino a este mundo pero sólo con un cuerpo aparente (no podía encarnarse verdaderamente pues la carne, la materia es mala).

e) Las doctrinas gnósticas se complican extraordinariamente cuando tratan de explicar la procedencia de todas las realidades inteligibles a partir de una unidad originaria, y cuando tratan de explicar el origen del hombre, necesariamente acuden a mitos y relatos fantásticos en lo que mezclan lo religioso con lo filosófico, además hacen un interpretación alegórica de las Sagradas Escrituras para acomodarla a sus exigencias y doctrinas.

f) La doctrina gnóstica se presenta como una doctrina secreta, revelada por Cristo a unos cuantos discípulos y dirigida en especial a unos círculos cultos y refinados, posee pues, un carácter aristocratizante opuesto al espíritu del Evangelio. Los evangelios gnósticos son los escritos en los que se expone la doctrina secreta. Entre los principales gnósticos se encuentran CARPÓCRATES, BASÍLIDES y VALENTÍN.

2.2. La Escuela catequética de Alejandría

Hacia el año 180, PANTENO, un estoico convertido al cristianismo fundó en Alejandría (Egipto) una escuela catequética que llegaría a su esplendor con Clemente y Orígenes. La escuela tenía como fines instruir a los cristianos, catequizar a los catecúmenos y atraer a los paganos. En ella se enseñaban las artes liberales, la filosofía y la Sagrada Escritura.

2.2.1. SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (150-215): Tito Flavio Clemente nació en Atenas de una familia pagana, en Alejandría se hizo discípulo de Panteno, fue ordenado presbítero y luego tomó la dirección de la escuela hasta la persecución de Séptimo Severo (202) cuando fue expulsado de Alejandría y se estableció en Asia Menor en donde murió.

Su actitud frente a la filosofía es semejante a la de Justino, se propone elaborar el concepto de una "gnosis cristiana". Considera que la filosofía griega tiene una función pedagógica: conducir a los hombres de la gnosis puramente racional a la "gnosis" de la revelación cristiana. Clemente, pues, no se limita solamente a criticar las falsas sectas gnósticas sino que opone a éstas, una gnosis auténticamente cristiana con el objeto de poner al servicio de la fe el tesoro de verdades que se ocultan en los diversos sistemas filosóficos. El acuerdo entre fe (pistis) y el conocimiento (gnosis) es lo que distingue al cristiano perfecto y al verdadero gnóstico.

Clemente distingue cinco grados del saber:

1. El de los PÁRVULOS en el que se enseña a leer, escribir y contar.
2. El de la enseñanza de las SIETE DISCIPLINAS: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, astronomía y música.
3. El de la FILOSOFÍA y las ciencias físico-naturales.
4. El de la FE mediante lo revelado en la Sagrada Escritura debidamente comentado e interpretado.
5. El de la GNOSIS que, suponiendo todo lo anterior culmina con un conocimiento intuitivo y afectivo de los misterios divinos y en el que se conjugan la ciencia, la fe y el amor. La gnosis es una iluminación, un estado habitual de contemplación y su objeto es el conocimiento de Dios, *"la cumbre más alta a que puede llegar el alma gnóstica es a la contemplación de Dios cara a cara"*.

El eje de las reflexiones de Clemente es la noción de *LOGOS* , entendida en un triple sentido: a) El Logos es el principio creador del mundo. b) El Logos es el principio de cualquier forma de sabiduría que ha inspirado a los profetas y a los filósofos. c) El Logos es principio de Salvación, el Logos encarnado, Jesucristo. El Logos es el principio y el fin, el alfa y la omega, aquello de lo cual todo proviene y hacia el cual todo se encamina.

2.2.2. **ORÍGENES (185-253):** Nació de padres cristianos en Alejandría, su padre Leonidas murió mártir dando testimonio de la fe en Cristo. Los bienes de la familia fueron confiscados, por esto tuvo que sostener su vida con la enseñanza, y ya muy joven, a los 18 años fue encargado de la dirección de la Escuela. Fue ordenado presbítero y hacia el 231 fue expulsado de Alejandría por el obispo Demétrio. Se establece en Cesarea (Palestina) donde funda otra escuela teológica, luego en la persecución de Decio fue encarcelado y torturado. Murió en el 253 a causa de esas torturas. Orígenes es considerado el más sabio de todos los Padres de la antigüedad y su producción literaria fue abundantísima, pero las controversias que suscitaron sus doctrina hicieron que la mayor parte de sus escritos se destruyeran. Entre las obras que se conservan con importancia filosófica tenemos: *Los principios*, *La refutación de Celso* y el *Comentario a Juan*.

DOCTRINA SOBRE DIOS: Orígenes se ocupa de Dios Trinidad y dice que a Dios hay que concebirlo con el signo distintivo de la incorporeidad. Se equivocan quienes piensan -interpretando groseramente la Biblia- que Dios es fuego o aire, o quienes -como los estoicos- piensan el ser sólo como cuerpo. Dios es realidad intelectual y espiritual, su naturaleza no puede ser conocida por nosotros. Debemos creer que Dios es muy superior a cualquier cosa que pensemos o digamos de El. Al combatir con los gnósticos Orígenes sostiene que el Hijo de Dios, Jesucristo, fue engendrado *ab eterno* por el Padre y no creado como las

demás cosas y tampoco emanado. El Hijo es de la misma naturaleza que el Padre, sin embargo, en el Hijo hay una cierta subordinación al Padre del cual es ministro. Cristo posee dos naturalezas, verdadero Dios y verdadero hombre (no hombre aparente como pretende la herejía gnóstica). Orígenes es quien por primera vez estudia con detención al Espíritu Santo y afirma que su función específica consiste en la acción santificadora. Al caracterizar la Trinidad como una jerarquía Orígenes revela influencias platónicas (recordemos la jerarquía del mundo inteligible en Platón). Orígenes afirma claramente que la acción del Padre como creador abarca a todas las creaturas, el Hijo es inferior al Padre y su acción se extiende a la creaturas racionales, y el Espíritu Santo que es aún inferior alcanza con su acción sólo a los santos. De todas maneras hay que afirmar que aunque Orígenes establece esta jerarquía, afirma la identidad de naturaleza o substancia en la Trinidad, a la vez que enfatiza la diferenciación ontológica entre Dios-Trinidad y las creaturas.

LA CREACIÓN: La doctrina origenista sobre la creación es bastante complicada. Primero Dios creó los seres racionales, libres, todos ellos iguales entre sí y los creó a su propia imagen. La naturaleza finita de las creaturas dio origen a diversidad de comportamientos, algunas permanecieron unidas a Dios mientras que en otras se fue enfriando su amor a Dios por el pecado, así surgió la distinción entre ángeles, hombres y demonios. El cuerpo y en general el mundo corpóreo es consecuencia del pecado. Dios revistió de cuerpo a las almas que se apartaron parcialmente de El. No obstante, el cuerpo no es lo negativo (como lo era para los platónicos y sobre todo para los gnósticos), sino que es un instrumento de expiación o de purificación. El alma, por lo tanto, preexiste al cuerpo, pero no a la manera platónica, porque de todas maneras ha sido creada de la nada.

LA APOCATÁSTASIS: Una doctrina típica de Orígenes, tomada de los griegos pero con algunas correcciones

es la que sostiene que el mundo hay que entenderlo como una serie de mundos no contemporáneos sino sucesivos. *“Dios no comenzó a actuar por primera vez cuando creó este mundo visible; creemos, empero, que así como después del final de este mundo habrá otro, también ha habido otros antes que éste”*. Esta perspectiva se halla estrechamente vinculada con la concepción origenista según la cual, al final, todos los espíritus se purificarán redimiendo sus culpas. Sin embargo, para purificarse íntegramente, es imprescindible que se sometan a una larga, gradual y progresiva expiación y corrección y, en consecuencia, pasen por muchas reencarnaciones en mundos sucesivos. Para Orígenes, pues, el fin será exactamente igual que el principio: Todo volverá a ser como Dios lo ha creado. En esto consiste la doctrina de la APOCATÁSTASIS, es decir, la reconstrucción de todos los seres de su estado original. Si esto es así, entonces debemos creer que toda esta substancia corpórea nuestra perderá esa condición cuando todas las cosas se reintegren para ser una sola cosa, y Dios sea todo en todos. Pero esto no sucederá en un instante sino de forma lenta y gradual, a lo largo de infinitos siglos.

2. Conclusión

Como conclusión al problema de la Filosofía Cristiana, podemos decir que para el hombre de Fe, su adhesión a la verdad revelada en Cristo, lo dispensa de la filosofía, la cual es suplantada por la Revelación, *pero la Revelación suplanta la filosofía sólo en la medida en que la completa*. Si se entiende la filosofía como búsqueda de la sabiduría, pareciera que ya no tiene razón de ser, ya que la sabiduría y la verdad son dadas al hombre, así la filosofía es vista sólo como un camino de preparación a las verdades de fe. El problema pues, se invierte: si todo lo que hay de verdadero en la filosofía “pura” es exigencia y presentimiento de la verdad cristiana, precisamente mediante esta verdad se podrá poseer todo lo que hay o puede haber de verdadero en cualquier filosofía.

Los filósofos que se convirtieron al cristianismo no entendieron la fe y la verdad revelada como algo ajeno a la filosofía, sino que la verdad revelada cambió la perspectiva de su filosofía: ya no es como antes, búsqueda siempre insatisfecha de la sabiduría, sino deseo de comprender mejor todo a la luz de la sabiduría definitiva revelada desde lo alto. Es pues, evidente que para el creyente, a la razón no le basta con la razón, pero tampoco rechazan el valor y la autoridad de ésta. Los filósofos cristianos tienen presente al menos de modo implícito, una noción de filosofía que no exige en absoluto la separación y el distanciamiento de la Revelación. Su posición es un reto al racionalismo moderno. Ellos consideran, en efecto, que el mejor modo de hacer filosofía no es la preocupación racionalista de garantizar la autonomía e independencia de la razón respecto de la Revelación, sino el temor cristiano de que la razón, dejando la guía de la Revelación, vuelve a perderse en las tinieblas del error, fracase en el intento de poseer la sabiduría natural y comprometa en último análisis la posesión de la sabiduría sobrenatural. Este segundo modo de proceder en la investigación filosófica es lo que merece

históricamente el nombre de “*filosofía cristiana*”. Es, pues, el esfuerzo de la verdad CREÍDA, por llegar a ser verdad SABIDA.

Retomemos para finalizar, la definición dada por Etienne Gilson en su libro *El espíritu de la filosofía Medieval*, el cual hemos seguido en esta unidad: “*Llamo pues, filosofía cristiana a toda filosofía que, aun distinguiendo formalmente los dos órdenes (razón y fe), considere la Revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón.*” Esta filosofía cristiana es el denominador común de la especulación de la Patrística y de la escolástica, es el “espíritu de la filosofía medieval”. Se trata de una filosofía estricta aunque con un carácter propio: no es sino una especie del género filosofía, y contiene en su extensión los sistemas de filosofía que fueron lo que fueron porque ha existido una religión cristiana y ellos aceptaron voluntariamente su influencia en la especulación racional. En cuanto realidades históricas, estos sistemas se distinguen los unos de los otros por sus diferencias individuales; en cuanto que forman una especie, presentan caracteres comunes que permiten agruparlos bajo una misma denominación, la de “FILOSOFÍA CRISTIANA”.

4. División de la Patrística

Suele reservarse el nombre de *Padre de la Iglesia* a los autores que reúnen las siguientes cuatro notas: 1) Ortodoxia en la doctrina católica; 2) Santidad de vida; 3) Reconocimiento o aprobación oficial de la Iglesia; 4) Antigüedad, que haya vivido en los primeros ocho siglos de la Iglesia. La ortodoxia en la doctrina no debe entenderse en el sentido de inmunidad total de errores, sino como la fiel comunión doctrinal con la Iglesia.

Si un autor no reúne alguno de los cuatro requisitos, se habla entonces de *Escritor eclesiástico*. Se llama también *Doctor de la Iglesia* a un Padre o a un Escritor eclesiástico que sobresalga por la excelencia de su doctrina y sus aportes a la

doctrina teológica de la Iglesia. En 1672 Juan Bautista Cotelier da el nombre de *Padres Apostólicos* a aquellos Padres que tuvieron contacto directo con los Apóstoles.

1. PADRES APOSTÓLICOS		Epístola de Bernabé
6. PADRES LATINOS DEL S. IV (S. I-II)		San Clemente Romano Hermas
San Ambrosio de Milán		San Ignacio de Antioquía
San Hilario de Poitiers		San Policarpo de Esmirna
San Jerónimo		
2. APOLOGISTAS	GRIEGOS	San Justino Taciano el Asirio
7. SAN AGUSTÍN (s. IV-V)		Atenágoras de Atenas Teófilo de Antioquía
	LATINOS	Tertuliano
8. ÚLTIMA PATRÍSTICA (s.V-X)		Minucio Félix Arnobio el Africano
Boecio		Celio Firmiano Lactancio
Casiodoro		
San Isidoro de Sevilla		

3. ESCUELA DE ALEJANDRÍA

Panteno

Dionisio Areopagita

San

Clemente

San Juan Damasceno

Orígenes

4. ESCUELA DE ANTIOQUÍA

Luciano

Diodoro de Tarso

Teodoro de Mopsuestia

San Juan Crisóstomo

5. PADRES GRIEGOS DEL S. IV

San Gregorio de Nisa

San Basilio de Cesarea

San Gregorio Nacianceno

SEGUNDA UNIDAD

SAN AGUSTÍN DE HIPONA

1. Vida y obras

Nació en Tagaste (354) de padre pagano (Patricio) y madre cristiana (Mónica). Estudia sus primeras letras en Tagaste y Madaura. En Cartago a la edad de 17 años, a la vez que estudia Retórica se entrega a la vida disipada y se une con una mujer que le da un hijo (Adeodato). A este período corresponde su despertar filosófico con la lectura del *Hortensius* de Cicerón, que le infunde el amor por la búsqueda de la verdad.

Se afilió a la secta de los maniqueos en la que permaneció por nueve años (374-383) pero se desiluciona de su sabiduría y se orienta hacia el escepticismo de los académicos. Después de ser profesor de retórica en Cartago y en Roma, se dirige a Milán donde por influencia del obispo Ambrosio se empieza a liberar de los prejuicios contra el cristianismo y tiene contacto con las obras de los platónicos con las que rechaza el materialismo maniqueo y se abre al mundo espiritual. Después de su conversión sostiene una violenta lucha en el plano moral.

Fue bautizado en el año 387, al año siguiente se estableció en Tagaste donde funda una comunidad de vida monástica. En el 391 fue ordenado presbítero por el obispo de Hipona y allí estableció otro monasterio. Fue primero obispo auxiliar de Hipona y a partir del 396 titular de la sede. Murió el 28 de agosto del 430 cuando los vándalos sitiaban la ciudad.

La mayor parte de sus obras de carácter “filosófico” corresponden al período que media entre el catecumenado y su ordenación sacerdotal. Esto quiere decir que San Agustín redactó la mayor parte de sus obras filosóficas mientras se estaba instruyendo en la fe y sobre la base del caudal neoplatónico que había acumulado entre el 385-386 con la lectura de Plotino. A finales de 386 escribió *Contra academicos*, donde rebatía el escepticismo; *De vita beata*, que quiere ser una visión cristiana del tema platónico de la felicidad; *De ordine*, sobre el tema del mal; *Soliloquia* o monólogo sobre el conocimiento, la verdad, la sabiduría y la inmortalidad. Entre el bautismo y la ordenación sacerdotal destacan principalmente: *De genesi contra manichaeos*, *De immortalitate animae*, *De quantitatae animae*, *De libero arbitrio* (386-395), sobre la libertad y el origen del mal, *De vera religione*, sobre las relaciones entre la fe y la razón, y *De magistro*. Cuatro años después de su ordenación sacerdotal, ya al ser obispo, sus obras adquieren un carácter más teológico, entre ellas: *Confesiones*, *De genesi ad litteram*, *De Trinitate* y *De civitate Dei*.

2. Filósofo y teólogo

Si San Justino y Clemente de Alejandría fueron los primeros en mantener una actitud positiva ante la filosofía, con San Agustín quedó superada toda vacilación y establecidos los fundamentos de la llamada “Filosofía Cristiana”. El pensamiento de San Agustín corrió paralelo con su vida. Tuvo dos intereses primordiales: una pasión grande por la verdad, suscitada por la lectura del *Hortensius*, y una preocupación creciente por el origen del mal en el mundo, producida por la experiencia de su propia debilidad. La obra de San Agustín es de gran importancia dentro del panorama universal de la filosofía, ya que significó la recopilación, asimilación y transmisión de la cultura grecorromana y judeo-cristiana a la Edad Media. San Agustín significó también una nueva orientación del

pensamiento al explicar con profundidad las relaciones entre FE y RAZÓN: su filosofía representa el esfuerzo de la fe cristiana que busca una mayor inteligencia de su propio contenido con la ayuda de un instrumento filosófico, el neoplatonismo. Hay que tener muy en cuenta que San Agustín no es un “filósofo” en el sentido propio del término, sino que ante todo es un hombre de fe, un cristiano, y por lo tanto sus obras no son eminentemente “filosóficas” sino que son ante todo teológicas. Agustín no desempeña los dos papeles, el de filósofo y teólogo, sino que fue un hombre convencido de que la razón tiene un papel que desempeñar para llevarlo a la fe, y una vez que el hombre ha alcanzado la fe, la razón tiene asignada la tarea de penetrar los datos de dicha fe.

3. Descubrimiento de la persona

“Y pensar que los hombres admiran las cumbres de las montañas, las vastas aguas de los mares, las anchas corrientes de los ríos, la extensión del océano, los giros de los astros; pero se abandonan a sí mismos...” Estas palabras de San Agustín pertenecientes a las *Confesiones*, son todo un programa. El verdadero problema para san Agustín no es el del cosmos, sino el del hombre. El verdadero misterio no reside en el cosmos sino en el hombre...*“Qué misterio tan profundo que es el hombre!, pero tú, Señor, conoces hasta el número de sus cabellos...y sin embargo, resulta más fácil contar sus cabellos que los afectos y los movimientos de su corazón”*. Agustín, empero, no plantea el problema de la esencia del hombre en abstracto, sino que plantea el problema más concreto del “Yo”, del hombre como individuo irrepetible, como persona, como individuo autónomo...*“Yo mismo me había convertido en un gran problema para mí...no comprendo todo lo que soy”*.

En las *Confesiones*, que constituyen la obra maestra de Agustín, él continuamente habla de sí mismo, de sus padres, de su patria, de las personas queridas por él, y

de la misma manera saca a la luz hasta los lugares más recónditos de su ánimo y las tensiones más íntimas de su voluntad. Es precisamente en esta experiencia de tensión y desgarramiento íntimo de su voluntad, enfrentada con la voluntad divina, donde Agustín descubre el “Yo”, la personalidad: *“cuando me hallaba deliberando sobre el servir sin más al Señor mi Dios, como había decidido hacía un instante, era yo quien quería, y era yo quien no quería: era precisamente yo el que ni quería del todo, ni lo rechazaba del todo. Porque luchaba conmigo mismo y yo mismo me atormentaba...”* Nos encontramos muy lejos ya del intelectualismo griego que sólo había dejado un sitio muy reducido a la voluntad. La filosofía griega no conoció la contradicción entre la propia voluntad y la voluntad divina. San Agustín apela todavía a la filosofía griega para definir al hombre y particularmente utiliza la fórmula socrática según la cual *el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo*, pero la noción de alma y de cuerpo adquieren una nueva dimensión a partir del concepto de creación, del dogma de la resurrección y, sobre todo, a partir del dogma de la Encarnación de Cristo. El cuerpo se convierte en algo mucho más importante que aquel vano simulacro del cual se avergonzaban los griegos. La novedad reside, en especial, en el hecho de que para Agustín el hombre es imagen de Dios Trinidad, y la problemática de la Trinidad iba a cambiar de modo radical la concepción del “yo”, el cual en la medida en que refleja las tres personas de la Trinidad y su unidad, se convierte él mismo en persona. Agustín encuentra en el hombre toda una serie de triadas, que reflejan la Trinidad de modos diversos. De esta manera concluye Agustín, que conocerse a sí mismo es conocer a Dios, el alma refleja a Dios, por lo tanto a Dios no se le encuentra en el mundo, sino ahondando en el alma. Conocerse a sí mismos como nos invitaba Sócrates, consiste según San Agustín en conocerse en cuanto imágenes de Dios. En el hombre, por lo tanto, hay algo más profundo que el hombre mismo. Lo que de su pensamiento permanece oculto no es más que el secreto inagotable de Dios mismo.

4. La verdad y la iluminación

Para comprender la doctrina epistemológica de San Agustín debemos partir de la manera como se desprende del escepticismo académico. Agustín encuentra una certeza de la cual no puede dudar: su existencia. Si tengo certeza de que pienso, o sea, si es verdad que pienso, soy un ser pensante: YO PIENSO. Por tanto el escepticismo no puede llevarnos tan lejos que suponga negar la existencia del yo pensante, de la cual tengo certeza. La expresión más clásica del argumento de san Agustín es: *Si fallor, sum (si me equivoco, existo)*. Si dudo, precisamente para poder dudar, yo soy y estoy seguro que pienso. Agustín interpreta así el proceso cognoscitivo:

a) La sensación no es una afección padecida por el alma sino que afecta a los sentidos, pero el alma *reacciona* sacando de su propio interior aquella representación del objeto.

b) La sensación es sólo el primer escalón de la conciencia. El alma muestra su espontaneidad y su autonomía con respecto a las cosas corpóreas, dado que las juzga con la razón y basándose en criterios que son inmutables y perfectos. Esto se hace especialmente evidente cuando juzgamos objetos sensibles en función de parámetros matemáticos o geométricos, o estéticos, o bien cuando juzgamos las acciones en función de parámetros éticos.

c) ¿De dónde llegan al alma estos criterios de conocimiento con los que juzga la cosas y que son superiores a las cosas?. El alma no los puede producir ella misma, ya que ella aunque es superior a los objetos físicos, es también mudable, mientras que los criterios de valoración son inmutables y necesarios. *..Por tanto es preciso concluir que por encima de nuestra mente hay una Ley que se llama Verdad, y no hay duda de que existe una naturaleza inmutable, superior al alma humana...El alma debe inclinarse ante la superioridad del valor del cual extrae el criterio de sus propios juicios y del que ella en ningún caso puede constituirse en*

juez. El intelecto humano, en consecuencia, se encuentra con la verdad en cuanto objeto superior a él, y juzga a través de ella, pero es así mismo juzgado por ella.

d) La verdad que captamos mediante el puro intelecto está constituida por las ideas, que son *rationes intelligibiles incorporalesque rationes*, las supremas realidades inteligibles de las que hablaba Platón. Las ideas, afirma Agustín, *son las formas fundamentales o las razones fundamentales e inmutables de las cosas...Y aunque no nazcan ni mueran, sobre su modelo se halla constituido y formado todo lo que...nace y muere*. A pesar de esta similitud con Platón, Agustín rectifica a Platón en dos aspectos: 1) convierte las ideas en pensamientos de Dios, y 2) rechaza la doctrina de la reminiscencia, o mejor, la replantea en su célebre doctrina de la *iluminación*.

e) La doctrina de la iluminación está enmarcada en el creacionismo que sirve de base a toda la doctrina agustiniana. La reminiscencia platónica exigía la preexistencia del alma lo cual no se compagina con el creacionismo universal. “*Es necesario considerar que la naturaleza del alma intelectual ha sido hecha de tal modo que estando unida -según el orden natural dispuesto por el Creador- a las cosas inteligibles, percibe a estas mediante una especial luz incorpórea, del mismo modo que el ojo carnal percibe lo que le circunda gracias a la luz corpórea, habiendo sido creado capaz de percibir esta luz y ordenado hacia ella*”.

En realidad la doctrina agustiniana de la iluminación es la misma doctrina de la reminiscencia platónica pero adaptada al creacionismo. La analogía de la luz es algo que Platón mismo había utilizado en la *República*, y que se combina con la luz de la que hablan las Sagradas Escrituras. Al igual que Dios, que es puro ser, participa su ser a las demás cosas mediante la creación, del mismo modo El -en cuanto verdad- participa a las mentes la capacidad de conocer la verdad. Dios, como ser, crea; como verdad, nos ilumina, y como amor, nos atrae y nos da la paz.

Por último, Agustín insiste en que sólo la *mens*, la parte más elevada del alma, llega al conocimiento de las ideas. Para esta visión *no todas y cada una de las almas son idóneas, sino sólo aquella que sea santa y pura, la que tiene una mirada pura, santa y serena, con la que intente ver las ideas, de un modo que resulte similar a las ideas mismas*. Este tema de la *purificación* también había sido tocado por los platónicos, pero San Agustín lo enriquece con los valores evangélicos: la buena voluntad y la pureza de corazón. La pureza del alma se convierte en condición necesaria para la visión de la verdad, además de ser imprescindible para gozar de ella.

4. La existencia de Dios

Cuando el hombre ha alcanzado la verdad, ¿ha llegado también a Dios, o bien, Dios se halla por encima de la verdad?. Agustín considera que la noción de *verdad* admite múltiples significados, pero que cuando se la entiende en su sentido más fuerte, como verdad suprema, coincide con Dios y con la segunda persona de la Trinidad. Por consiguiente, la demostración de la existencia de la certeza y de la verdad coincide con la demostración de la existencia de Dios. Las pruebas que ofrece Agustín se sintetizan todas a pasar de la exterioridad de las cosas a la interioridad del alma humana y, luego, desde la verdad que está presente en el alma hasta el Principio de toda verdad, que es precisamente Dios. Las principales argumentaciones son estas:

1. Contemplando **los rasgos de perfección** en el mundo se puede ascender hasta su artífice. Leemos en *La ciudad de Dios*: *“Aun dejando de lado los testimonios de los profetas, el mundo en sí mismo, con su ordenadísima variedad y mutabilidad y con la belleza de todos los objetos visibles, proclama tácitamente que ha sido hecho, y hecho por un Dios inefable e invisiblemente grande, inefable e invisiblemente bello”*.

2. **Consensus gentium:** *“El poder del verdadero Dios es tal que no puede permanecer totalmente oculto a la criatura racional, una vez que ha comenzado a hacer uso de la razón. Si se exceptúan algunos hombres cuya naturaleza está corrompida por completo, toda la especie humana confiesa que Dios es el creador del mundo”.*
3. **Los diversos grados del bien** desde los cuales se asciende hasta el primer y supremo bien, que es Dios: *“Tú amas el bien y dices que esto y aquello es bueno. Suprime el esto y el aquello, y contempla el bien mismo, si puedes; verás entonces a Dios, que no recibe su bondad de otro bien, sino que es el Bien de todo bien...”*

Agustín no demuestra a Dios, como por ejemplo lo demuestra Aristóteles, con un propósito puramente intelectual, para explicar el cosmos, sino que lo hace para gozar de El (*frui Deo*), para colmar el vacío de su alma, para poner fin a la inquietud de su corazón, para ser feliz.

5. Esencia de Dios

Por lo que ya se ha expuesto se entiende que Agustín hable de Dios como *VERDAD* y como *BIEN (AMOR)*, pero un atributo esencial de Dios es también el *SER*. En “La ciudad de Dios” dice Agustín: *Uno comprenderá mejor a Dios en la medida en que mejor haya comprendido las palabras que de Sí mismo dijo Dios a Moisés a través del ángel “SOY EL QUE SOY”. Dios que es suma esencia, esto es, el sumo ser y por tanto inmutable, ha concedido el ser a las cosas que creó de la nada, pero no el sumo ser que es Él: a algunas les ha dado una naturaleza más perfecta, de modo que existe una gradación en las naturalezas de los seres. Y así como del saber procede la ciencia, del ser procede la esencia.*

Según Agustín al hombre le resulta imposible definir la naturaleza de Dios y, en cierto sentido, de Dios es más fácil decir lo que no es que lo que Él es. Los atributos que se han señalado (verdad, bondad, ser) y todos los demás atributos positivos que se puedan afirmar de Dios hay que entenderlos no como propiedades de un sujeto, sino como coincidentes con su esencia misma...”*Concibamos a Dios...bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin necesidad de lo que crea, en el primer lugar sin colocación, abarcador de todas las cosas pero sin exterioridad, presente por completo en todas las cosas pero sin ocupar un lugar, sempiterno sin tiempo, autor de las cosas mudables, aunque permanece absolutamente inmutable y sin padecer nada*”. Dios es todo lo positivo que se encuentre en la creación, pero sin los límites que hay en ésta, resumido en el atributo de la inmutabilidad y expresado mediante la fórmula con la que Él mismo se designó: YO SOY EL QUE SOY.

Dios para Agustín es la **TRINIDAD**, y a este tema le dedica su principal obra doctrinal, *De Trinitate*. Su pensamiento se puede sintetizar en estos tres aspectos:

1. *“Para hablar de lo inefable, para poder expresar de algún modo lo que no se puede explicar de ningún modo, los griegos han empleado esta expresión -una esencia, tres substancias-; en cambio los latinos dicen: -una esencia o substancia, tres personas-, porque en latín, esencia y substancia son considerados como sinónimos*”. Esta igualdad de substancia hace que no pueda considerarse al Padre como Dios por excelencia, en un sentido privilegiado, sino que debe considerarse que, en sentido absoluto, Dios es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Las tres Personas *son inseparables en el ser y por eso, también actúan inseparablemente*. En la Trinidad, pues, no existe diferencia jerárquica ni diferencia de funciones, sino absoluta unidad.
2. Agustín hace la distinción de personas a partir del célebre concepto de *relación* expuesto en “De Trinitate”: *...a veces se habla de Dios según la relación; así,*

se habla del Padre en relación con el Hijo, y del Hijo en relación con el Padre, y tal relación no es accidental porque el uno siempre es Padre y el otro siempre es Hijo...El Hijo nació desde siempre y nunca comenzó a ser Hijo. Porque si hubiese comenzado a ser hijo en determinado tiempo y un día dejase de serlo, ésta sería una denominación accidental. En cambio si el Padre fuese llamado Padre en relación consigo mismo y no en llamado Padre y otro Hijo en sentido substancial. Ahora bien, ya que no puede haber Padre si no hay Hijo, y no hay Hijo si no hay Padre, entonces estas no son denominaciones que se refieran a la substancia sino a la relación pero no son de orden accidental, porque lo que se llama Padre y lo que se llama Hijo es eterno e inmutable. Por ello, aunque no sea la misma cosa ser Padre y ser Hijo, sin embargo la substancia no es diferente, porque estas denominaciones no pertenecen al orden de la substancia, sino al de la relación; relación que no es accidental, porque no es mudable.

3. Agustín descubre en lo creado, en las cosas y en el hombre exterior vestigios de la Trinidad a través de las *analogías triádicas*, pero en el alma humana estos “vestigios” se convierten en auténtica imagen de la misma Trinidad. Entre las numerosas “triadas” de las que habla Agustín vale la pena destacar dos: todas las cosas creadas manifiestan *unidad, forma y orden*. Puesto que desde las obras nosotros podemos remontarnos al Creador, que es Dios uno y trino, podemos considerar que estos tres caracteres son vestigios que la Trinidad dejó en su obra. Análogamente, a un nivel más elevado, la mente humana es imagen de la Trinidad, porque también ella es una y trina, en la medida en que es *mente*, y como tal se *conoce* y se *ama*: “*por lo tanto, la mente, su conocimiento y su amor son tres cosas, y estas tres cosas no son más que una, y cuando son perfectas, son iguales...*”. En las analogías trinitarias existentes en el alma humana reside una de las mayores novedades de Agustín sobre este tema. Así, el conocimiento del hombre y el conocimiento de Dios se iluminan mutuamente, de forma casi en espejo, en una manera

admirable, y realizan a la perfección el proyecto del filosofar agustiniano: conocer a Dios y a la propia alma, a Dios a través del alma, y al alma, a través de Dios.

7. La creación

El problema metafísico sobre el que más se habían esforzado los antiguos era el de la procedencia de lo múltiple desde lo Uno: ¿Por qué y cómo de lo Uno (o de algunas realidades originarias) han surgido los muchos? ¿Por qué y cómo del Ser que no puede no-ser también nació el devenir, que implica el paso desde el ser hasta el no-ser y viceversa?. Ninguno de los filósofos antiguos, al plantear este problema, llegó al concepto de creación, que como sabemos, es de origen bíblico.

Entre los antiguos son los platónicos quienes más cerca están del creacionismo al proponer la doctrina del Demiurgo que fabrica o modela el mundo sensible, pero el Demiurgo no es “creador” ya que él modela el mundo a partir de las ideas eternas las cuales trascienden al mismo Demiurgo y le sirven como modelo y a partir también de la materia (chora) informe, también eterna como las ideas y como el mismo Demiurgo.

La solución creacionista -que para Agustín es a la vez verdad de fe y de razón- resulta de una claridad ejemplar: la creación de las cosas se produce a partir de la nada (ex nihilo), esto es, no de la substancia de Dios y tampoco de algo preexistente. En efecto, según san Agustín, una realidad puede proceder de otra por tres vías: *a) por generación*, en este caso se deriva de la misma substancia del generador, como el hijo deriva del padre y constituye algo idéntico al que lo engendra. *b) Por fabricación*: la cosa fabricada procede de algo que preexistía fuera del que la fabrica (de una materia) como sucede con todas las cosas que fabrica el hombre. *c) Por creación de la nada absoluta*, esto es, ni de la propia

substancia ni de una substancia exterior. El hombre sabe generar (los hijos) y sabe producir (las cosas artificiales), pero no sabe crear, porque es un ser finito. Dios genera de su propia substancia al Hijo que, como tal, es idéntico al Padre, pero crea el cosmos de la nada. La generación se diferencia de la creación en cuanto que en esta última se da una “donación” de “ser” que el que crea realiza a aquello que no era en absoluto. Y dicha acción es un don divino gratuito, motivado por una libre voluntad, y por la bondad de Dios, además de su infinito poder.

Dios, al crear de la nada el mundo, creó junto con el mundo **EL TIEMPO** mismo. En efecto, el tiempo se halla vinculado estructuralmente al movimiento; sin embargo, no existe movimiento antes del mundo, sino sólo con el mundo. Antes del mundo no había un “antes” temporal, porque no había tiempo, y en cambio había (sería preciso decir más bien “hay”) eternidad, que es como un infinito presente atemporal (sin una sucesión de “antes y después”).

LAS IDEAS realizan una función especial en la creación. En Platón eran paradigmas absolutos que trascendían al Demiurgo, en Agustín como ya lo dijimos antes, las ideas se transforman en “pensamientos de Dios” o también en el Verbo de Dios. Agustín declara que la teoría de las ideas es un principio absolutamente fundamental e irrenunciable, porque se halla intrínsecamente conectada con la doctrina de la creación. En *La cuestión sobre las ideas* escribe: “*Quién que sea religioso y esté formado en la verdadera religión, aunque no logre intuir las ideas se atreverá a negar su existencia?...¿Quién osaría decir que Dios ha creado todas las cosas irracionalmente? Y si no podemos decir ni creer esto, de ello se concluye que todas las cosas han sido creadas de acuerdo con una razón. Pero sería absurdo pensar que el hombre ha sido creado con la misma razón o idea que el caballo. Cada cosa ha sido creada de acuerdo con su propia razón o idea. Y estas razones o ideas, ¿Dónde se hallarán, si no es en la mente del Creador? En efecto, Dios no podía contemplar algo que estuviese fuera de sí mismo, con*

objeto de tomarlo como modelo para crear lo que creaba: sería un sacrilegio sólo pensarlo. Y si estas razones existen en la mente de Dios, entonces también son eternas e inmutables ya que en la mente divina no puede haber nada que no sea eterno e inmutable, y si estas razones inmutables son lo que Platón llamaba “ideas” entonces las ideas no sólo realmente existen sino que en virtud de ellas existe todo lo que existe, sea cual fuere su modo de ser”.

Para explicar la creación, además de las ideas, Agustín utiliza la teoría de las **RAZONES SEMINALES** elaborada por los estoicos y reinterpretada para ajustarla al creacionismo. La creación del mundo acontece de una manera simultánea, pero Dios no crea las cosas de una manera ya actualizada, es decir, tal como ya son, , sino que introduce en lo creado las simientes o gérmenes de todas las cosas posibles, que más adelante en el transcurso del tiempo se irán desarrollando de forma gradual, en diversos modos y con la ayuda de distintas circunstancias. En conclusión: Dios junto con la materia creó de manera virtual todas sus posibles actualizaciones, infundiendo en ella las razones seminales de todas las cosas. Agustín dice en *La Trinidad*: *“Es preciso tener en cuenta que entre los diversos elementos de nuestro mundo, se esconden simientes misteriosas de todas las cosas que nacen material y visiblemente. Una cosa son las simientes de los vegetales, otra las de los animales...Sin duda alguna, todas las cosas que vemos ya estaban creadas originaria y fundamentalmente...y al igual que las madres se hallan grávidas de su prole, así el mundo entero se encuentra grávido del las causas de los seres que nacen; estas causas no son creadas por el mundo sino por aquella Esencia suprema, sin la cual nada nace y nada muere, nada comienza y nada acaba”.*

Dentro de la obra de la creación **EL HOMBRE** que ha sido creado como animal racional ocupa el vértice del mundo sensible. Ya hemos dicho como siguiendo a Sócrates, Agustín define al hombre como un alma que se sirve de un cuerpo.

Concibe al hombre bajo dos aspectos: a) como una substancia completa y acabada, sujeto de atribución de operaciones inmanentes y transeúntes; y b) como problema filosófico (unidad frente a dualidad). En esta última cuestión está fuertemente influenciado por el platonismo, y no acierta a conjugar la unidad humana con la dualidad de principios entitativos. Para Agustín el alma es una substancia racional completa, dotada de todas las virtualidades necesarias para gobernar al cuerpo y tiene por fin la unión con Dios. Si el cuerpo es también substancia completa, ¿cómo explicar entonces la unidad en el hombre? ¿Bastaría para explicar la unidad del compuesto humano, señalar que es propio del alma dar la vida y mover al cuerpo que anima?. Parece que no, porque de ese modo no se daría cumplida cuenta de cómo dos cosas completas y distintas entre sí constituyen un único sujeto humano. La dependencia de Platón le dificultó a Agustín comprender y explicar la dualidad (no el dualismo) del compuesto humano.

Respecto del origen del **ALMA** San Agustín no alcanzó a solucionar el problema de si el alma se transmitía de padres a hijos (traducianismo) o si era creada directamente por Dios. La primera posición ofrecía la posibilidad de explicar la transmisión del pecado original de padres a hijos, así mismo parece que a veces defiende una cierta “materialidad” en el alma: *“¿cómo puede el alma que no tiene magnitud como la tiene el cuerpo, sentir lo que siente el cuerpo cuando éste es tocado en cualquier parte de él?”.* De todas maneras Agustín afirma radicalmente la simplicidad e inmortalidad del alma, y por ende su incorruptibilidad... el alma es inmortal porque es asiento de la Verdad Eterna: *“Si muriese el alma también moriría la verdad.*

6. El tiempo y la eternidad

“¿Qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra?. Como ya hemos dicho, antes de la creación no había tiempo sino eternidad, no es por lo tanto acertado hablar de un “antes” de la creación. El tiempo es también creación de Dios y por lo tanto el interrogante antes mencionado carece de sentido, porque aplica a Dios una categoría que sólo es válida para la criatura. Agustín afirma en las Confesiones: “Ni siquiera Tú precedes los tiempos con respecto a un tiempo; si así fuese no precederías todos los tiempos...Tú, en cambio, eres siempre el mismo y tus años no tendrán fin...tus años son un solo día y tu día no es cada día, sino el “hoy” porque tu “hoy” no desaparece ante el mañana y no sigue al ayer. Tu “hoy” es la eternidad”.

¿Qué es pues el tiempo? El tiempo implica pasado, presente y futuro. Pero el pasado no existe y el futuro aun no es. Y el presente *“si siempre fuese y no transcurriese hacia el pasado, ya no sería tiempo sino eternidad”*. En realidad el ser del presente es un continuado dejar de ser, un tender hacia el no-ser. Agustín advierte que, de hecho, el tiempo existe en el espíritu de hombre, porque es en el espíritu del hombre donde se mantienen presentes tanto el pasado como el presente y el futuro: en sentido estricto habría que afirmar que los tiempos son tres: el presente del pasado (la memoria), el presente del presente (la intuición) y el presente del futuro (la espera). Es el alma la que recuerda, la que intuye y la que espera. El tiempo por lo tanto aunque posee una conexión con el movimiento, no reside en éste ni en las cosas en movimiento, sino en el alma. Esta solución en cierto sentido ya había sido anticipada por Aristóteles quien hablando del tiempo había afirmado que el alma es una condición *sine qua non* se da el tiempo: *“Cabría dudar si el tiempo existe o no sin la existencia del alma. Si no se admite la existencia de un numerador, tampoco habrá número...pero si es cierto que en la naturaleza de las cosas sólo el alma o el intelecto que hay en ella poseen la capacidad de numerar, resulta imposible la existencia del tiempo sin la del alma”* (Aristóteles).

7. El problema del mal

Bien sabemos que por la experiencia propia de su vida, el problema del mal fue uno de los motivos que más influyeron en Agustín para su evolución espiritual. Agustín relaciona el problema del mal junto con el de la creación y da una explicación que durante siglos ha sido punto obligado de referencia y aun hoy sigue conservando toda validez. Si todo procede de Dios que es el Bien, entonces, ¿de dónde procede el mal?. Agustín después de haber sido víctima de la dualista explicación maniquea, encuentra en Plotino la clave para solucionar la cuestión: el mal no es un ser, sino una carencia y una privación de ser: *“Y el mal, cuyo origen buscaba, no es una substancia, porque si lo fuese, sería un bien. Y sería una substancia incorruptible, y por lo tanto, sin ninguna duda, un gran bien, o sería una substancia corruptible, y por lo tanto un bien que no podría estar sujeto a la corrupción. Por esto, vi con claridad que Tú habías hecho buenas todas las cosas”*.

Más tarde Agustín profundiza en la cuestión y habla del mal en tres planos: metafísico-ontológico, moral y físico:

a) Desde el punto de vista metafísico-ontológico, en el cosmos no existe el mal, sino que existen solamente grados inferiores de ser en comparación con Dios, dependientes de la finitud de las cosas creadas y del diferente grado de esa finitud. No obstante, aquello que ante una consideración superficial parece un defecto (y un mal), en realidad desaparece desde la perspectiva del universo visto en su conjunto. Desde una visión de conjunto, cada cosa, incluso la aparentemente

b) El mal moral es el pecado, y el pecado depende de la mala voluntad, y ¿de qué depende la mala voluntad?. La mala voluntad no tiene una causa eficiente sino una causa deficiente. Por su propia naturaleza la voluntad había de tender hacia el

Sumo Bien. Sin embargo, puesto que existen numerosos bienes creados y finitos, la voluntad puede tender hacia éstos e, invirtiendo el orden jerárquico, puede preferir una criatura en lugar de Dios, prefiriendo los bienes inferiores a los superiores. Si esto es así, el mal moral procede del hecho de que no hay un único Bien, sino que hay muchos bienes, y consiste precisamente en una elección incorrecta entre estos. Así, Agustín define el mal moral o el pecado como una *aversio a Deo* y una *conversio ad creaturam*. En la ciudad de Dios Agustín escribe: “...el alejarse de lo que es el ser supremo para aproximarse a lo que posee el ser en un grado inferior, significa comenzar a tener una mala voluntad...la mala voluntad no se halla en un individuo, sino porque éste lo quiere así, y sería de otra manera si así lo quisiese: por esto, sólo se les aplica un justo castigo a los defectos voluntarios y no a los naturales”.

c) El mal físico, por ejemplo, las enfermedades, los padecimientos, los dolores anímicos y la muerte, poseen un significado muy preciso para quien filosofa en la fe: son las consecuencias del pecado original, es decir, una consecuencia del mal moral. “La corrupción del cuerpo que pesa sobre el alma no es la causa, sino el castigo del primer pecado: la carne corruptible no es la que ha vuelto pecadora al alma, sino el alma pecadora la que ha hecho corruptible al cuerpo”. Obsérvese el optimismo que hay respecto de la materia y el cuerpo, en comparación con el pesimismo griego.

8. La voluntad, la libertad y la Gracia

Acabamos de mencionar el papel tan importante que desempeña la voluntad en el hombre según san Agustín, es ella propiamente el origen del verdadero mal, el mal moral, el pecado. Agustín es el primer escritor que nos presenta los conflictos de la voluntad haciendo uso de una terminología precisa, recordemos un texto ya citado: “*Era yo quien quería, era yo quien no quería: era yo precisamente el que ni*

quería del todo, ni rehusaba del todo. Por eso, luchaba conmigo mismo y me atormentaba a mi mismo”.

La libertad es algo propio de la voluntad y no de la razón, en el sentido en que la entendían los griegos. Y de este modo se resuelve la antigua paradoja socrática, según la cual resulta imposible conocer el bien y hacer el mal (Cfr. Intelectualismo moral). La razón puede conocer el bien y la voluntad puede rechazarlo, porque ésta -aunque pertenezca al espíritu humano- es una facultad distinta de la razón y posee autonomía respecto de ésta, aunque se halle vinculada a la razón. La razón conoce, la voluntad elige y puede elegir incluso lo irracional, aquello que no se halla conforme a la recta razón. Así se explica la posibilidad de la *aversio a Deo* y de la *conversio ad creaturam*.

La voluntad humana y por lo tanto la libertad, el libre albedrío, considerados en sí mismos son bienes y son condiciones para alcanzar la felicidad; sin embargo la voluntad creada es falible, se puede equivocar, y el ejercicio del libre albedrío comporta el riesgo del pecado. Así pues, la voluntad libre se hace mala cuando está privada del orden debido. Por eso se puede decir, que el libre albedrío es verdaderamente libre cuando no hace el mal. Y así le fue otorgada originariamente al ser humano. Después del pecado original, no obstante, la voluntad se debilitó y se vio necesitada de la gracia divina. Por consiguiente el hombre no puede ser autárquico en su vida moral: tiene necesidad de esa ayuda divina. *“Cuando el hombre intenta vivir rectamente apelando exclusivamente a sus propias fuerzas, sin la ayuda de la gracia divina liberadora, resulta vencido por el pecado; el hombre, sin embargo, en su libre voluntad, tiene el poder de creer en su liberador y de acoger la gracia.”* La gracia, no tiene el efecto de suprimir la voluntad, sino de convertirla en buena, de mala que había llegado a ser. La libertad consiste, precisamente, en este poder de usar bien el libre arbitrio. La posibilidad de hacer el mal es inseparable del libre arbitrio, pero poder no hacerlo es la contraseña de

la libertad, y hallarse confirmado en la gracia hasta el punto de ya no poder hacer el mal, es el grado supremo de la libertad. El hombre que se halla dominado más plenamente por la gracia de Cristo es, pues, el más libre: *libertas vera est Christo servire*.

9. La historia

El pecado original fue un pecado de soberbia y fue la primera desviación de la voluntad. La soberbia es querer satisfacerse en exceso a uno mismo, y el primer hombre se satisfizo a sí mismo cuando se apartó de aquel bien inmutable que habría debido complacerle más que sí mismo. El mal, pues, es amor de sí (soberbia) y el bien es el amor de Dios, es decir, el amor al verdadero bien. Esto se aplica al ser humano como individuo y al que vive en comunidad con los demás. La *Ciudad de Dios* es la primera obra filosófica en la cual se hace una interpretación de la historia, no solo del pasado, sino también del futuro y el destino de la humanidad. Dice San Agustín: *“Dos amores distintos generan las dos ciudades: el amor de sí, llevado hasta el extremo del desprecio de Dios, generó la ciudad terrena; el amor a Dios, llevado hasta el desprecio de sí mismo, generó la ciudad celestial. Aquella se gloría de sí misma, ésta lo hace de Dios. Aquella busca la gloria de los hombres, ésta tiene a Dios por máxima gloria”*.

Las dos ciudades tienen un correlativo en el más allá, en el ejército de los ángeles rebeldes y en el de los que permanecieron fieles a Dios. En esta tierra, ambas ciudades surgieron junto con Caín y Abel. Los dos personajes bíblicos son el símbolo de las dos ciudades. En este mundo el ciudadano de la ciudad terrena parece ser el que domina; en cambio el ciudadano de la ciudad celestial es como un peregrino. No obstante, el primero está destinado a la condenación eterna y el segundo a la salvación eterna.

Como vimos en las notas introductorias, la historia adquiere para los cristianos una nueva dimensión que estuvo ausente en el pensamiento griego, la historia es progreso, es lineal, comienza con la creación y acaba con el fin del mundo, es decir, con el juicio final y con la resurrección. En el recorrido de la historia hay algunos momentos especiales que jalonan el recorrido de la misma historia, v.gr. el pecado original, la espera del Mesías, la Encarnación y pasión del Hijo de Dios, la constitución de la Iglesia... Agustín insiste mucho al final de la *Ciudad de Dios* en la resurrección. La carne resucitará íntegramente y, en cierto sentido, transfigurada, pero seguirá siendo carne: *“La carne espiritual estará sujeta al espíritu, pero será carne, no espíritu; al igual que el espíritu ha estado sujeto a la carne, pero continúa siendo espíritu y no carne”*.

La historia concluirá con el día del Señor, *“que será como el octavo día consagrado con la resurrección de Cristo y que representa el descanso eterno, no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Allí descansaremos y contemplaremos: contemplaremos y amaremos: amaremos y alabaremos. Esto es lo que acontecerá en el fin sin final. ¿Y qué otro final es el nuestro, sino el de llegar al reino que no tiene fin?”*.

Siendo que el punto de partida de la división entre ciudad terrena y ciudad celestial es la mala voluntad (verdadera fuente del pecado), se entiende que para que la historia transcurra en paz, se debe procurar vivir de acuerdo al recto orden de la voluntad que es buscar los bienes superiores, así, la paz del cuerpo humano es el equilibrio ordenado de todos sus órganos, la paz de la vida animal es el acuerdo ordenado de los apetitos; la paz del alma es la armonía del conocimiento racional y la voluntad; la paz doméstica es la concordia de la familia, obtenida por el amor, los mandamientos y la obediencia; la paz de la ciudad es la misma concordia familiar extendida a todos los ciudadanos; y la paz de la sociedad cristiana es una

sociedad perfectamente ordenada de hombres que gozan de Dios y se aman mutuamente en Él. En todas las cosas, pues, “*la paz es la tranquilidad del orden*”.

10. El amor como esencia del hombre

A partir de Sócrates, los filósofos griegos habían dicho que el hombre bueno es aquel que sabe y conoce, y que el bien y la virtud consisten en la ciencia. Agustín, en cambio, afirma que el hombre bueno es aquel que ama, aquel que ama lo que debe amar. Cuando el amor del hombre se dirige hacia Dios (y ama a los hombres y a las cosas en función de Dios) es *Charitas*; en cambio, cuando se dirige hacia sí mismo y hacia el mundo y las cosas de este mundo, es *Cupiditas*. La virtud del hombre es considerada en función del amor. La *virtus* es el *ordo amoris*, es decir, amarse a uno mismo, a los demás y a las cosas, según la dignidad ontológica que es propia de cada uno.

Agustín se refiere en términos de amor, incluso al conocimiento de la verdad y de la luz que ilumina la mente: “*Quien conoce la verdad conoce aquella luz, y quien conoce aquella luz conoce la eternidad. El amor es lo que conoce*”. Por lo demás, la fe nos enseña que la creación nació de un acto de amor y que la redención surgió así mismo de una donación de amor. Filosofar desde esa clase de fe debía llevar necesariamente a esta reinterpretación del hombre, de su historia como individuo y como ciudadano, desde la perspectiva del amor. Esta frase lapidaria resume de modo paradigmático el mensaje agustiniano: “*pondus meum, amor meus*”: *mi peso reside en mi amor*. El peso de su amor es el que da consistencia al hombre, y su amor es el que determina su destino terreno y ultraterreno. En este horizonte, se comprende muy bien la exhortación final de Agustín: “*ama, et fac quod vis*” (*ama y haz lo que quieras*).

TERCERA UNIDAD

LA ÚLTIMA PATRÍSTICA Y LA PREPARACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA

1. Contexto histórico

Este período abarca desde fines del s.V hasta el s.XII. Comienza con los llamados últimos romanos (Boecio, Casiodoro), formados aún en las escuelas de la sabiduría antigua, pero vinculados con el nuevo orden surgido en occidente con la invasiones bárbaras. Es la época de transición entre el Imperio romano y los nacientes reinos europeos. Los clérigos buscan cristianizar los pueblos bárbaros empezando por los reyes, inaugurando así la colaboración entre Iglesia-Estado que caracterizará toda la Edad Media. Posteriormente sigue el florecimiento cultural que ocasiona la formación del sacro Imperio Romano-germánico denominado el *Renacimiento carolingio*, que propicia el desarrollo de la cultura recogida por los monjes y divulgada a través de las escuelas (palatinas, catedralicias, etc.) originando así la escolástica. Durante esta época se plantean los principales problemas filosóficos que tendrán su auge en la Alta Edad Media.

1.1 **Las invasiones de los pueblos bárbaros.**

A partir del s. IV los pueblos germanos empiezan romper fronteras y se desbordan sobre las provincias del Imperio Romano. Después de estas invasiones Europa ya no será la misma, sobre todo por las profundas consecuencias que surgieron en el orden de la cultura. Los “bárbaros” en realidad, desde el s. II venían presionando las fronteras del Imperio pero habían sido contenidos por los romanos, pero con la

debilitación del Imperio fueron penetrando pacíficamente, llegando a ocupar puestos incluso en el ejército.

Los “bárbaros” se escalonaban en tres grandes zonas en torno a las fronteras del Imperio. La primera la constituían los *germanos*, que ocupaban el espacio comprendido entre el Danubio, el Rhin, el Vístula y el mar del norte, éstos a su vez se dividían en más de veinte ramas. Más allá de los pueblos germanos se hallaban los *eslavos*, también de raza aria o indogermana, pueblos nómadas que ocupaban el espacio comprendido entre el Vístula y el Don, y de los que se hallaban grupos en Polonia, Hungría, Moravia y Rusia. La zona más extrema correspondía a los *Mongoles*, pueblos nómadas que procedían del Asia central. Las invasiones se produjeron en oleadas, obedeciendo a un mecanismo de presión de unos pueblos sobre otros.

Las destrucciones que ocasionaron las invasiones fueron enormes, e inmenso el perjuicio para la cultura; se cerraron las escuelas, los escritos antiguos se perdieron o quedaron en el olvido. También perduraron algunas instituciones romanas como el derecho, los impuestos y el sistema monetario. El nuevo Occidente latino-germánico empieza un lento proceso de organización y recuperación social. La Iglesia pudo superar la dura prueba, quedando convertida en la única fuerza espiritual en medio de aquel caos de nacionalidades incipientes. Comenzó así la ardua labor de cristianizar los pueblos que se iban formando, en realidad, el movimiento cultural queda circunscrito al seno de la Iglesia y, a través de ella, el saber antiguo pasa a la Edad Media.

1.2. Los monjes y la transmisión de la cultura romana.

La vida monástica comienza a difundirse después del Edicto de Milán (313). Aunque en algunas cosas, como la vida en común, el hábito y otras

manifestaciones externas, el monacato cristiano tiene precedentes en la asociación pitagórica y en los escenios de Qumram, aunque se espíritu era esencialmente distinto. La fuente del monacato cristiano hay que buscarla en el Evangelio: Cristo es el ideal y el modelo que los monjes tratan de imitar. En este sentido podemos hallar tendencias a la vida monástica desde los primeros siglos del cristianismo. Pero a la organización de la vida cenobítica se llegó a través del anacoretismo. A finales del s.III y principios del IV se aprecia una fuerte tendencia a separarse de la comunidad y buscar refugio en lugares apartados, se inicia así la vida *eremítica* (anacoreta = solitario). Más adelante **San Antonio de Tebas** (251-356) organizó aquella masa dispersa organizándola en colonias pero conservando el individualismo de vida. **San Pacomio** (292-342), también egipcio, le dio una nueva organización a la vida monástica iniciando el *cenobitismo* (vida en común). A la dispersión anacorética sustituyó la vida en monasterios con sujeción a un reglamento minucioso.

El ideal monástico pasa de Oriente a Occidente y se difunde con gran rapidez; **San Jerónimo** puede considerarse como el primer monje de Occidente, de 382-392 dirige las primeras agrupaciones romanas y después hace vida eremítica en Belén y Jerusalén. **San Agustín** como ya sabemos, organizó vida monástica en Tagaste e Hipona. Así el monacato se difunde por toda Europa llegando incluso a Irlanda e Inglaterra donde alcanza un gran florecimiento. **San Benito de Nursia** (480-543) es considerado como el gran Padre del monaquismo occidental, con su *Regula Monachorum* pretende crear un nuevo tipo de monasterio, en el cual, prescindiendo del rigorismo y el individualismo de los monjes antiguos, se guardara perfectamente la vida en común bajo la obediencia de un prelado. Su monasterio tenía un refectorio común, hospedería y biblioteca, huerta espaciosa y una basílica dedicada a San Martín. Impuso a sus monjes un trabajo manual moderado, alternado con la oración y la lectura (*lectio divina*) a la que debían dedicar varias horas diarias (*ora el labora*). Muy pronto, y sobre todo con la

influencia de **San Gregorio Magno** (540-604) la regla benedictina se impuso en todos los monasterios de Europa. La función de los monasterios fue a la vez religiosa y colonizadora ya que los monjes llegaron a terrenos incultos llevándoles a la vez el cristianismo y la cultura. Fueron un refugio para cuantos buscaban la paz y la tranquilidad del espíritu en medio de las duras condiciones de vida que sobrevienen después de la desarticulación del Imperio. Los monjes contribuyeron a la conservación de la cultura con la formación de bibliotecas en sus monasterios, a las que estaba anexo un centro de copistas. Así se conservaron los escritores de la antigüedad clásica y las obras de los Santos Padres.

2. Transmisores de la cultura antigua

2.1. **Boecio (480-524)**

Anicio Manlio Severino Boecio nació en Roma y se dedicó a la vida política; es llamado *el último de los romanos y el primero de los escolásticos*. Se dedicó al estudio de los escritos aristotélicos y platónicos, y su gran mérito consiste en haber dado a conocer a los latinos la cultura griega. Boecio en una carta manifiesta su intención de tomar en consideración todas las ciencias que llevan a la filosofía: aritmética, música, geometría y astronomía. Con este propósito proyecta traducir al latín y comentar todas las obras de lógica, de moral y de física escritas por Aristóteles, y la traducción y el comentario de todas las obras de Platón, para poner de relieve el acuerdo substancial entre ambos filósofos. Debido a su muerte prematura Boecio no pudo llevar a cabo su vasto y ambicioso proyecto, pero sí alcanzó a traducir gran parte de la doctrina aristotélica. Entre sus muchas obras de destaca *La consolación de la Filosofía*.

2.1.1. ***Jerarquía y clasificación de las ciencias.***

La clasificación que hace Boecio de las ciencias tendrá luego gran importancia en el plan de estudios filosóficos de la Edad Media. Amar y buscar a Dios -decía Boecio- requiere conocer unos entes y practicar unos actos. Así pues, habrá que distinguir entre el estudio teórico de los seres, propio de la “*filosofía teórica o especulativa*”, y la consideración del obrar humano, objeto de la “*filosofía práctica o activa*”. Esta última se dividirá en tres ciencias prácticas o políticas, según los actos (o virtudes) se ejecuten en el ámbito individual (gobierno de uno mismo), ámbito social (como hacer reinar las virtudes en la política) y ámbito doméstico (política familiar).

Respecto de la *Filosofía teórica o especulativa*, Boecio admite tantas divisiones como tipos de entes sean objeto de conocimiento: 1) El tratado de los entes que existen o deberán existir sin materia, por ejemplo, Dios, los ángeles, las almas separadas. Esta parte de la filosofía recibe el nombre de *Teología*, y los seres que son su objeto de estudio se denominan *intellectibilia (intelectibles)*. 2) La *psicología* es el tratado de las almas caídas en los cuerpos, los cuales reciben el nombre de *intelligibilia (inteligibles)*. 3) Las ciencias naturales estudian los cuerpos naturales o *naturalia*. Boecio llamó *fisiología o física* a esta parte de la filosofía especulativa. Todos estos temas de la física se estudian en el *quadrivium* que comprende las siguientes disciplinas: aritmética, astronomía, geometría y música.

Además de las respectivas divisiones de filosofía teórica y la filosofía práctica, Boecio establece otro orden de saber: el de las ciencias que conducen a la correcta expresión de los conocimientos ya adquiridos. Las disciplinas que se ocupan de este último tipo de saberes se hallan reunidas en el *trivium*: gramática, retórica y lógica.

2.1.2. **Los universales.**

A través de la traducción que hizo Boecio de Porfirio (233-305) el problema de la naturaleza de las nociones generales o universales pasa a la Edad Media y se constituye en uno de los principales temas de reflexión. El texto de Porfirio decía así: *“Si los géneros y las especies subsisten o están en los solos puros intelectos; si son subsistencias corpóreas o incorpóreas; y (en este último caso) si se hallan separadas de los sensibles o puestas en ellos: es cuestión que se pasó por alto. Se trata de un asunto difícilísimo, necesitado de mayor investigación”.*

Del texto de Porfirio el problema de los universales se reduce a tres cuestiones: 1) Los géneros y las especies ¿son realidades subsistentes en sí mismas o son simples concepciones del espíritu?. 2) Si son corpóreas o no. 3) En el caso de que sean incorpóreas, si se hallan unidos a las cosas sensibles.

Boecio ofrece varias pistas de solución comentando a Aristóteles y a Platón pero al final de su vida se inclina a favor de Platón al considerar que en la mente hay *formas dormidas de inteligencia*, que despiertan por acción de los sentidos externos. Comentando las *Categorías* de Aristóteles dice: *“Platón piensa que los géneros, especies y otros universales no son sólo conocidos con independencia de los cuerpos , sino que existen y subsisten fuera de ellos; en tanto que Aristóteles piensa que los incorpóreas y los universales son objeto de conocimiento, pero que solamente subsisten en las cosas sensibles. Mi intención no ha sido definir cuál de estas opiniones sea la verdadera, ello corresponde a una filosofía más alta. Si nos inclinamos por Aristóteles es por el hecho de estar comentando una obra suya”.*

2.2. **Casiodoro (480-579)**

Nació en Squillace (Calabria) y al igual que Boecio fue ministro de Teodorico. En el 540 deja la vida pública y se retira a un monasterio fundado por él mismo en

Vivarium, allí se dedica a la vida espiritual y a la cultura. Reunió una biblioteca importante y escribió *De anima* y las *Institutiones Divinarum*; ambos libros tendrán gran éxito en el pensamiento medieval. Lo más relevante de Casiodoro es que adapta los elementos de la cultura clásica en función de la comprensión de las Escrituras y de las exigencias de la Iglesia. De este modo la razón no se configura como adversaria de la fe.

2.3. **San Isidoro de Sevilla (570-636)**

Fue obispo de Sevilla (España), escribió obras teológicas inspiradas en San Agustín, como por ejemplo, *De fide catholica*; *Sententiarum libri tres* y *De ordine creaturarum*. Sin embargo su obra más importante e influyente en la Edad Media es *Etymologiarum libri*, una obra que consta de veinte libros: los tres primeros tratan sobre las artes liberales y los otros diecisiete brindan nociones acerca de los más variados aspectos del saber: la medicina, la historia, la teología, las artes mecánicas, la geografía, etc. La idea básica de Isidoro es que a través de las etimologías es posible llegar a los significados de las cosas. Como consecuencia de este proyecto, fueron rescatadas del olvido una gran cantidad de ideas y de concepciones procedentes de los autores clásicos, con lo que pudieron transmitirse a las escuelas medievales y ser allí estudiadas. Más que componer tratados originales Isidoro se esfuerza en recoger cuidadosamente los materiales que encuentra en los autores de que pudo disponer, pero a todos antepone el estudio de la Sagrada Escritura, la cual es preferible a la lectura de los autores paganos. Junto con Boecio, San Agustín y San Gregorio Magno (*Las Morales*) Isidoro es una de las “autoridades” más respetadas en la Edad Media.

2.4. **Dionisio Areopagita**

Entre los s. V-VI vivió un autor denominado Dionisio que fue confundido con aquel Dionisio convertido por san Pablo en su discurso ante el Areópago. Con su nombre se difundió en la Edad Media un *Corpus* de escritos de marcada influencia neo-platónica. Es característico de Dionisio la formulación de la *teología apofática* (o teología negativa) según la cual aunque es propio hablar de Dios aplicándole categorías positivas tomadas de las realidades inteligibles v.gr. hermoso, bueno, amor, etc., lo más indicado para hablar de Dios es negarle todo atributo, ya que Él es superior a todos, es el supraente y, por consiguiente, el silencio y la obscuridad expresan mejor esa realidad supraesencial, en comparación con la palabra y la luz intelectual.

2.5. San Juan Damasceno

Vivió en la primera mitad del s.VIII y con él se cierra el período de la Patrística griega. No es una mente especulativa sino sistematizadora. Su obra titulada *Fuente del conocimiento* -dividida en una parte filosófica, otra que contiene la historia de las herejías y otra de carácter teológico-doctrinal- constituyó durante mucho tiempo un punto de referencia para muchos. El mérito fundamental de Juan Damasceno es que a diferencia de los otros padres griegos él se apoya en Aristóteles y no en Platón. En Oriente gozó de una autoridad que puede compararse a la que logró santo Tomás en Occidente.

3. El Renacimiento Carolingio

A mediados del s. VIII el panorama cultural de Europa era ciertamente lamentable a causa de las invasiones bárbaras pero por fortuna no había perecido por completo la afición a las letras heredadas de la antigüedad. El desarrollo cultural de la España visigoda y de los monasterios de Irlanda e Inglaterra va a germinar en el continente en un brote pujante, en el llamado *Renacimiento Carolingio*. Se

conoce con este nombre el período que abarca desde el último cuarto del s.VIII y el primer cuarto del s.X siempre bajo la dinastía de los carolingios que comienza propiamente con Pipino el Breve y que tiene su esplendor con su hijo Carlomagno quien ordenó la apertura de escuelas en todos los obispados (él mismo dio ejemplo estableciendo una escuela en la corte de Aquisgran con el nombre de Academia Palatina) y en todos los monasterios de su vasto Imperio; dictó normas que regulaban la vida monástica imponiendo a todos los monjes la regla de san Benito; y se propuso especialmente la reforma del clero...*“que los curas abran escuelas en las villas y los pueblos y que no reclamen ningún salario por ello”*. Carlomagno pretendió que los tres órdenes que componían la sociedad cristiana - clérigos, monjes y laicos- experimentasen un efectivo progreso en el desempeño de las misiones que a cada uno correspondía, y que cumpliesen mejor sus respectivos deberes. Carlomagno quería continuar la tradición del Imperio Romano de Occidente, desempeñando cerca de la Iglesia las mismas funciones que los emperadores romanos habían asumido, entre ellas, la de convocar concilios; y, al mismo tiempo, quería parangonarse con los grandes reyes de Israel (como David y Salomón).

El renacimiento carolingio es una prueba de la perduración del espíritu de admiración y profunda estima por los valores de la antigua Roma. Era un ideal quimérico que alienta la tentativa de restaurar el “Imperio” aspirando a una política de carácter universal; este ideal coincide con el momento en que la expansión del Islam rompía definitivamente la estructura geográfica, política, religiosa y cultural del mundo antiguo. Sin embargo, aunque efímero y local, el noble esfuerzo de los carolingios no fue estéril, dejó su huella en la organización de las escuelas en las que, con más o menos brillantez, se continúa el impulso, y que a su vez serán germen de otros renacimientos más fecundos.

Como todos los renacimientos, el carolingio mira hacia adelante, pero sobre todo hacia atrás. Más que el espíritu de progreso, alienta a sus promotores la admiración hacia los modelos antiguos, que tratan de imitar y asimilar. Los carolingios se anticiparon a los humanistas modernos en su pasión por buscar y coleccionar manuscritos antiguos de autores paganos y Santos padres, por formar bibliotecas y hacer colecciones de textos. No fue un movimiento amplio y popular, sino minoritario, aristocrático y muy restringido. Pero también con un espíritu muy diferente al que alentará al humanismo del s. XV, ya que está inspirado en un profundo sentimiento cristiano. Su aspiración de recuperar el pasado clásico no implica la exclusión de los valores del cristianismo. Por el contrario, tienen la plena conciencia de la superioridad de éste sobre la cultura pagana, la cual tratan de asimilar e incorporar dentro de su espíritu cristiano. De aquí se deriva un sentimiento que ya no es pura nostalgia hacia el pasado, sino confianza en sí mismo y en el porvenir. La grandeza de la antigüedad clásica no sólo puede igualarse, sino también superarse. Si los griegos y los romanos rayaron tal alto en las artes y las ciencias, los cristianos, que poseen además la Revelación divina, pueden llegar más lejos aún. *“Si muchos se compenetraran con vuestras intenciones, se formaría en Francia una nueva Atenas. ¿Qué digo? Una Atenas más hermosa que la antigua, porque la nuestra, ennoblecida por la enseñanza de Cristo, sobrepasaría toda la sabiduría de la Academia...”* (Alcuino).

Durante el tiempo que se extendió el renacimiento carolingio se pueden distinguir cuatro generaciones literarias: la generación de Carlomagno, cuyo protagonista fue ALCUINO DE YORK (+804); la de Ludovico Pío, hijo de Carlomagno en la que sobresalió RABANO MAURO (+856); la de Carlos el Calvo, hijo del segundo matrimonio de Ludovico Pío, que tuvo como figura principal a JUAN ESCOTO ERIÚGENA (+877); y la cuarta generación, que supuso ya el declive, que tuvo solamente un pensador de nota, REMIGIO DE AUXERRE (+908).

El renacimiento carolingio fue esencialmente gramatical y literario. Pero en este campo tiene méritos indiscutibles. A él se le debió el haber detenido la corrupción del latín, con el retorno a los autores clásicos. Se preocuparon por recuperar y traducir los códices antiguos, pero su fruto más eficaz y de mayor trascendencia fue la organización de las escuelas a las cuales también podrían asistir los seglares e incluso los niños; la enseñanza comprendía el ciclo de las artes liberales, canto y liturgia para las funciones litúrgicas, lectura de la Biblia y los Santos Padres y algún estudio de autores profanos. Pero su finalidad era ante todo eclesiástica y espiritual. Gracias a las escuelas, el impulso del renacimiento carolingio logró pervivir a través de la decadencia de los dos siglos siguientes que se conocen como el *siglo de hierro*.

4. Juan Escoto Eriúgena (810-877)

Natural de Irlanda (*Eriu*). Nada se sabe de su vida antes de ser llamado por Carlos el Calvo hacia el 840-7 para regentar la escuela palatina de París. El rey lo estimó mucho, no sólo por su saber, sino también por su ingenio y buen humor. Debió ser un monje de algún monasterio irlandés o quizá fue clérigo. Pudo recibir las primeras nociones de griego en Irlanda y luego completar su formación en París. Hacia el 851 escribió *De divina praedestinatione*, una obra apologética por la que más tarde es condenado. Hacia el 858 entra en contacto con la Patrística griega y la impresión que le causa el *Corpus areopagiticum* es tal, que marca una profunda división en su mentalidad. Tradujo también los *Ambigua* de Máximo Confesor y el tratado *De hóminis opificio* de San Gregorio de Nisa. Así se constituye en el gran canal por donde penetra a Occidente una nueva corriente de neoplatonismo, el cual se ve muy marcado sobre todo en su gran obra *De divisione naturae*. Nada se sabe de sus últimos años, posiblemente murió en París hacia 877. Según otros, después de la muerte de Carlos el Calvo, regresó a Inglaterra donde fue asesinado por sus discípulos.

4.1. Relaciones entre Fe y Razón.

Eriúgena es un pensador extraordinario, caso verdaderamente raro en el s.IX; aunque encuadrado en el esquema neoplatónico no es un mero repetidor ni compilador, sino que discurre por propia cuenta. Fue poco comprendido y acusado de *libre pensador racionalista* pero en realidad es un creyente que busca apoyo racional para la fe. Recibe la herencia de la Patrística griega y elabora un sistema de demostración racional, pero es al mismo tiempo un creyente sincero, que admite plenamente la verdad revelada y la autoridad de los Santos Padres. Considera que la fe y la razón se complementan mutuamente. La primera como principio y fuente primordial; la segunda, como un auxiliar indispensable para la inteligencia de las verdades propuestas por la fe. No puede haber contradicción entre la razón y la fe, pues ambas proceden de una fuente común que es Dios. Pero en caso de conflicto, siempre prevalece la fe sobre la razón. Su aspiración más profunda es llegar a conocer a Dios, el cual se manifiesta al hombre por dos caminos, la Naturaleza y la Sagrada Escritura. *“Nada contrario a la Naturaleza puede encontrarse en la Escritura; nada contrario a la Escritura puede realizarse en la Naturaleza”*. Elimina toda distinción entre filosofía y teología y llega a afirmar que nadie entra al cielo si no es a través de la filosofía *“Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam”*.

Escoto no acierta a deslindar con exactitud los campos de la razón y de la fe, sino que los confunde en lo que piensa que es una labor conjunta. La fe es el punto de partida y el principio de la filosofía, y la filosofía es la inteligencia de la fe. Con lo cual quedan confusas sus funciones respectivas y embrollados los límites de lo natural y lo sobrenatural. A pesar de sus deficiencias y hasta de sus extravíos, tenemos ya un esbozo de lo que será siglos más tarde la teología medieval: El principio y fundamento será la fe en la autoridad de Dios que revela las verdades

contenidas en la Sagrada Escritura. A esto se añade la incorporación de la filosofía y la necesidad del esfuerzo racional para explicarla e interpretarla, y a la vez para hallar la verdad en la Naturaleza. Y, juntamente, la autoridad de los Santos Padres para garantizar las conclusiones.

4.2. **La división de la Naturaleza**

Escoto sigue un método lógico y dialéctico que lleva hasta sus últimas consecuencias y lo aplica a la descripción e interpretación de la realidad (desborda el orden puramente lógico). Como los neoplatónicos y anticipándose a Spinoza y Hegel, piensa que una misma ley rige el desarrollo de las ideas y el de la realidad. Para expresar el concepto más amplio y comprensivo que puede tenerse de la realidad, elige la palabra *naturaleza*, dándole la misma extensión que tenía la *physis* de los presocráticos, no sólo comprende el ser, sino también el no-ser. Abarca toda la realidad en su múltiple variedad de formas, desde Dios, el Ser por excelencia, hasta el no-ser, pasando por todas las demás diferencias de seres, los cuales, comparados con Dios, puede decirse que son y no son a la vez. Se entiende pues, por qué a Escoto frecuentemente se le acusa de *panteísmo*, y a pesar de afirmar categóricamente que Dios es absolutamente distinto de las criaturas, tiene también afirmaciones comprometedoras en la que no se aprecia claramente la distinción. El mismo hecho de que utilice el término *Naturaleza* para hablar de todo cuanto existe, incluyendo a Dios, deja a entrever la problemática de su pensamiento en el que confunde *filosofía primera* (metafísica) con *teología*.

El ser para Escoto comprende cuatro grandes divisiones que se reducen a tres, pues la primera y la cuarta coinciden, con la única diferencia de que en la primera Dios es considerado como primer principio de todas las cosas, y en la cuarta, como último fin de todas ellas. La segunda división el mundo de las ideas y la tercera el ser corpóreo:

1. **La Naturaleza que crea y no es creada:** Dios, principio de todas las cosas. Dios es el ser eterno, perfectísimo, infinito, trascendente, causa suprema, principio, medio y fin de todas las cosas. Todas las cosas proceden de Él, todas participan de Él y todas deben retornar a Él. Es el único ser que verdaderamente es y la esencia de todas las cosas. Para llegar al conocimiento de Dios debemos partir de nuestro conocimiento de las criaturas elevándonos a su Causa. Pero Dios es trascendente, está por encima de las cosas y de nuestros conceptos. Es más, Dios es incognoscible e incomprensible incluso para sí mismo. No puede entenderse ni conocerse, porque no tiene esencia, ni, por lo tanto, limitación. Para hablar de Dios Escoto sigue a Dionisio y utiliza las dos vías, la negativa (apofática) y la positiva (catafática), pero en último término debemos confesar que ignoramos lo que es Dios, y ante Él la actitud preferible es honrarle con el silencio.

2. **La naturaleza que es creada y crea:** Las ideas divinas ejemplares, arquetipos de todas las cosas, que son creadas por Dios y que, a su vez, crean todos los demás seres. Las ideas son el primer producto de la creación. Dios crea las ideas en el Verbo y son posteriores al Verbo. Pero no son eternas sino co-eternas porque tienen una causa que las ha producido, aunque no hayan tenido comienzo en el tiempo, sino que existen desde la eternidad. Las ideas conservan su unidad en cuanto que están eternamente en el Verbo y en éste no puede haber multiplicidad; pero pueden considerarse como múltiples en cuanto que están destinadas a ser arquetipos de todas las cosas. La doctrina de la creación de Escoto es bastante complicada y tiene aspectos difíciles de conciliar con la ortodoxia. La creación más que una creación *ex nihilo* se trata de una revelación o manifestación de Dios (*theophania*). Si Dios obra hacia fuera, es para manifestarse a seres intelectuales capaces de comprenderlo. El mundo visible es una teofanía, o un reflejo del mundo de las ideas, y éste, a su

vez, una manifestación o un reflejo de la realidad suprema de Dios Trinidad. Pero esas teofanías no son sólo manifestación de Dios hacia fuera, sino una verdadera autocreación del mismo Dios, de suerte que añaden algo al ser divino. Dios no sólo saca el mundo de la nada, sino que esa nada del mundo es el mismo Dios. Escoto llega a decir que Dios no existió antes de crear el mundo. Tal vez esto deba entenderse en el sentido de que la creación hace posible que Dios se conozca a sí mismo. Dios antes de crear era infinito e ilimitado e incognoscible, pero la creación limita a Dios, lo define. Dios circula como una corriente de ser y de vida a través de todas las cosas, llenándolas con su íntima presencia, Dios y las criaturas no son dos cosas distintas, sino una y la misma.

3. ***La naturaleza que es creada y no crea:*** Las cosas del mundo espiritual, sensible y material. A la creación del mundo ideal sigue la de los mundos espiritual y sensible. Las primeras sustancias del mundo celeste son los ángeles, inteligencias perfectísimas e inmateriales que no se unen a la materia como las almas humanas, sino que tienen un cuerpo espiritual, no limitado por la cantidad ni por la figura sensible. El hombre es la conclusión de la obra creadora, los individuos participan de la idea común de “humanidad”, la cual permanece inmutable a pesar de las generaciones, corrupciones y variaciones de los individuos. El hombre es un microcosmos en el cual se compendia lo espiritual (alma) y lo material (cuerpo) unidos de manera admirable. El alma es una substancia simple, incorpórea y carente de partes. El alma ejerce operaciones vegetativas, sensitivas e intelectuales. En el hombre y particularmente en el alma se refleja la trinidad. Antes del pecado el hombre era totalmente espiritual, no tenía cuerpo material sino espiritual, no tenía sexo, por eso si el hombre no hubiera pecado todo sería espiritual como en el paraíso. El mundo corpóreo , las cosas sensibles se componen de dos principios la esencia (forma) y la materia La esencia es una participación de las ideas inteligibles y eternas que existen en la mente divina; y la materia es el

resultado de otros dos inteligibles: la cantidad y la cualidad, en ésta última están contenidos todos los accidentes que figuran en las categorías. Todos estos elementos son inteligibles e incorpóreos, pero de su unión resultan los cuerpos materiales, por esto no es posible llegar a un conocimiento perfecto de los seres corpóreos por medio de los sentidos.

4. **La naturaleza que no crea ni es creada:** Dios mismo, como fin último a que tienden y al cual se reintegran todas las cosas creadas. Una vez terminado el mundo y la producción de todos los seres particulares, Dios, *Principio primero*, deja de crear, y queda como *Fin último* al cual deben retornar todos los seres. El mismo movimiento del amor divino que dio origen a la multiplicidad de los seres será el que los volverá a todos a la unidad. Dios mueve todas las cosas sin moverse, y atrae a sí todos los seres con la fuerza de su belleza, a la manera de un imán. El término será una divinización universal. Dios será en todas las cosas y todas las cosas serán en Dios. Todos los seres particulares se reabsorberán en sus causas ejemplares. A su vez, las causas ejemplares se reabsorberán en el Verbo, y por el Verbo en Dios. Así no quedará sino Dios incluyendo en Él todas las cosas, pero éstas no se aniquilarán sino que seguirán existiendo en la causa suprema de la existencia universal.

Como vemos, el sistema de Escoto es muy lógico y en él se aprecia con claridad la distinción entre Dios y las criaturas, pero tropieza con el mismo escollo en que incurrieron primero Parménides y después lo neoplatónicos, y que en la modernidad llevará a Spinoza a formular el monismo de la substancia, se trata de la confusión entre el orden lógico y el ontológico, llegando a una falsa descripción del mundo real. Confundir el proceso de elevación al concepto comunismo de Ser (*filosofía primera*), por medio de la abstracción llevada hasta el último extremo, con el de elevación al concepto de Dios (*teología*), y sobre todo, pensar que ambas conducen a un mismo término, es introducir una confusión desastrosa en la filosofía y como un claro ejemplo tenemos a Escoto Eriúgena, su filosofía queda

convertida en una dialéctica de despliegue y concentración, o de procesión y retorno, en función de un falso concepto de Dios, el cual queda reducido a una idea lógica abstractísima.

5. La recepción de Aristóteles

La formación de la escolástica está vinculada a la recuperación de la filosofía griega, especialmente de la aristotélica, junto con el conocimiento de la filosofía musulmana. Se han señalado tres vías de acceso de Aristóteles a occidente: la primera por medio de las traducciones de Boecio (s.VI-XII), sobre todo las obras de la *Logica vetus*. La segunda en el s.XII con la traducción de la *Logica nova* (*Tópicos, Analíticos, Sofismas*). Y la tercera en el s.XIII con la recuperación del *Corpus Aristotelicum* completo.

Aristóteles había gozado de poco favor entre los Padres, asustados ante el peligro que significaba para la ortodoxia su dialéctica utilizada por los herejes. En oriente, a pesar de haberse conservado las obras de Aristóteles, su influjo fue apenas apreciable, excepto en lógica. Solamente en Antioquía fueron muy estimadas las obras aristotélicas, de aquí pasarán al los sirios y árabes para luego pasar a occidente por medio de los musulmanes.

Platón tardó en ser recuperado mucho más que Aristóteles. Las escuelas neoplatónicas, que comentaron abundantemente a Aristóteles, apenas dejaron algunos comentarios a Platón. Sus obras fueron casi desconocidas en occidente hasta el Renacimiento. No obstante, el influjo difuso del platonismo es sumamente profundo y su línea puede seguirse claramente a lo largo de toda la Edad Media y sus canales de transmisión ya los conocemos: San Agustín (que se apoyó en Plotino), Boecio y el pseudo Dionisio. La escolástica comienza pues, con una orientación marcadamente neo-platónica que perdurará en la Alta Escolástica en

la Escuela Franciscana. Aristóteles por su parte será integrado principalmente por Santo Tomás (Escuela Dominica) también en el s. XIII.

CUARTA UNIDAD

LA PRIMERA ESCOLÁSTICA

1. Contexto histórico

En los años finales del s.IX comenzó un largo período de agudísima decadencia de la Sede Romana, que se conoce con el nombre de *siglo de hierro* del pontificado. Se prolongó hasta mediados del siglo XI . El comienzo de esta decadencia puede ubicarse en la muerte del papa Formoso (891-896); a partir de este momento se sucedieron rápidamente un sinfín de Papas, muchos de ellos indignos. La reforma del papado tuvo lugar gracias a la Orden de Cluny, fundada en el año 909, se restauró la Regla de san Benito y pronto fueron más de mil monasterios renovados en la vida espiritual y la santidad, de estos monasterios salieron los Pontífices romanos que, desde mediados del s.XI iniciaron la reforma del papado cerrándose así el siglo de hierro.

En los siglos XI-XII se inicia efectivamente la Escolástica bajo la inspiración platónico-agustiniana. Después del caos del siglo precedente renace el orden en Europa. Los ottones restauran el Imperio de Alemania; los reyes capetos organizan a Francia y Guillermo el Conquistador consigue la paz de Inglaterra; también los reinos católicos de España adquieren solidez. Se fortalece el feudalismo y una pequeña burguesía consigue autonomía en las ciudades. Los hijos de los reyes buscan instruirse y los clérigos reclutan jóvenes para sus filas. El papa Gregorio VII reforma el clero y lo dedica a la enseñanza en las escuelas urbanas. El auge comercial facilita el florecimiento cultural. Es en esta época se plantean los

principales problemas filosófico-teológicos que tendrán su desarrollo en la alta Edad Media.

2. Dialécticos y antidialécticos

A los pensadores cristianos de los siglos XI-XII se les planteó el problema de hasta dónde era lícito utilizar la dialéctica (lógica-filosofía-razón) en el estudio de los datos revelados.

Los **dialécticos** son generalmente seculares que no profesan la doctrina sagrada sino las artes humanas, son independientes y antiteólogos, son llamados por sus contemporáneos como filósofos, dialécticos, sofistas y peripatéticos. Por la extrema aplicación de la razón y de la lógica llegaron a negar los dogmas. Se destacan *Berengario de Tours* y *Roscelin de Compiègne*.

Los **antidialécticos** son quienes toman una actitud resueltamente negativa frente a la Dialéctica. Se destaca *SAN PEDRO DAMIAN* (1007-1072) quien afirma que la sabiduría profana apenas como sirvienta puede prestar algún servicio a nuestro conocimiento de Dios. Todo lo somete a la Teología, para Dios no existen o, más bien, no valen las leyes de la lógica, e incluso, las mismas leyes de la naturaleza Él las puede alterar mediante los milagros. El “irracionalismo” de Pedro Damián debe ser entendido en su posición de hombre de Iglesia y testigo de la Tradición, que ve atacadas las verdades fundamentales de la fe. En el fondo no es un negador fideista de la razón humana, sino un hombre celoso de su fe atacada por el arte de la retórica (dialéctica). En la misma línea se encuentran *MANEGOLDO DE LAUTENBACH*, *OTHLOH DE SAN EMERANO* y *LANFRANCO DE BEC*.

3. El Problema De Los Universales

La cuestión sobre los conceptos universales constituye un problema crucial en el cual convergen las cuestiones fundamentales de la ontología, la lógica, la cosmología y la psicología. Solamente un concepto exacto del ser, de la realidad, del constitutivo intrínseco de las esencias de las cosas corpóreas o incorpóreas y del funcionamiento de nuestras facultades cognoscitivas, puede conducir a un planteo claro y preciso de la cuestión y a una solución satisfactoria.

Para comprender mejor el problema vamos a describir su génesis histórica recordando conceptos ya estudiados sobre todo en la Historia de la Filosofía Antigua:

- *PARMÉNIDES - HERÁCLITO*: Cuando estos filósofos se preguntaban sobre las posibilidades de la ciencia, la realidad, el ser, el saber, indirectamente estaban planteando el problema de los universales, y sus respuestas, aparentemente antitéticas (inmutabilidad - devenir), coinciden en considerar imposible el conocimiento científico de las realidades del mundo físico. Ambos descalificaron a los sentidos, y solamente consideraron legítimo el conocimiento racional, por el cual se percibe el ser uno e inmutable, latente debajo de las apariencias que percibe el conocimiento sensitivo. De esta manera, del conocimiento “científico” quedan excluidas todas las realidades particulares y móviles del mundo físico, reducidas ontológicamente a puras apariencias.

- *SÓCRATES*: Aunque un poco contagiado de escepticismo ante aquellas cuestiones insolubles (por lo mal planteadas), dio, sin embargo, la verdadera clave del problema, aunque restringida al campo de la moral. No puede darse ciencia de realidades contingentes y mudables, pero de muchas cosas contingentes semejantes puede el entendimiento abstraer **conceptos** que expresen lo que en ellas hay de permanente y de común, prescindiendo de lo

que tienen de diferente y peculiar. Pero Sócrates careció de una ontología y de una cosmología, como también de una teoría del conocimiento, que habrían sido las bases de su procedimiento para la formación de los conceptos universales.

- **PLATÓN:** En sus primeros diálogos siguió el procedimiento socrático pero pronto lo abandonó fascinado por la teoría de las ideas, la cual significaba, en realidad, un paso atrás, sintetizando o volviendo a involucrar lo que ya había entrado en vías de vías de separación: el estatismo de Parménides, el moviismo de Heráclito, el matematismo de los pitagóricos y el conceptualismo de su maestro. Su solución fue dividir la realidad en dos mundos distintos y separados: al mundo inteligible le dio las características del ser de Parménides, y al mundo sensible las del de Heráclito. La ciencia versa solamente sobre lo que es estable, permanente y necesario, es decir, sobre lo inteligible; de lo sensible no se puede hacer ciencia. De esta manera el problema de los universales reviste en Platón la forma de un realismo exagerado o de un ultrarrealismo ya que los géneros y las especies existen fuera de nuestro entendimiento y hasta de nuestro mundo. El conocimiento para Platón consiste en un proceso ascendente hasta llegar a las realidades del mundo superior; había muchos caminos, primeramente racionales, pero todos conducían al camino del amor, la ascética y la virtud, fundados todos en la doctrina de la “reminiscencia”. Platón no asciende de lo particular a lo universal, sino de lo *particular* (seres ontológicos individuales del mundo sensible) a lo *particular* (seres ontológicos del mundo suprasensible). No hay abstracción en sentido psicológico, sino solamente un intento de *ascensión*, de elevación, de trascendencia, del mundo sensible al suprasensible de las ideas.
- **NEOPLATONISMO:** Cinco siglos después de Platón el neoplatonismo haciendo énfasis en los problemas éticos, presenta al hombre como destinado

a elevarse hasta la Unidad, despojándose o desprendiéndose de todas las *diferencias* que lo diversifican y separan del Uno. Es también un problema no de abstracción psicológica, para elaborar conceptos universales, sino de separación, de ascetismo, de desprendimiento ascendente en que habrá que separar primero la materia, después la forma sensitiva, luego la racional, y, finalmente, la intelectual. A mayor desprendimiento de la materia, más grado de purificación y de elevación, y por lo tanto, de conocimiento, hasta llegar al éxtasis de la identificación con el Uno, perdiendo la conciencia de la individualidad.

- **EJEMPLARISMO AGUSTINIANO:** San Agustín sigue también a los neoplatónicos pero lo transforma sustituyendo el Uno por Dios y el mundo de las ideas lo transforma como las razones eternas ejemplares existentes en la mente divina. Pero Agustín tampoco tiene una teoría sobre el funcionamiento psicológico de nuestras facultades cognoscitivas, no tuvo una teoría de la abstracción y por lo tanto no se plantea el problema de la ciencia en cuanto tal. No obstante su ejemplarismo conducirá a que en la Edad Media se encuentren posiciones extremadamente realistas de los universales.

- **BOECIO:** Como sabemos, Boecio conoce el pensamiento aristotélico, pero no lo transmite fielmente sino que lo comenta con elementos platónicos. Habla ya de abstracción pero en el sentido neoplatónico, entendiendo por ella el progresivo desprendimiento de la materia relacionándolo con los tres niveles de ciencia señalados por Aristóteles (física-matemáticas-teología).

- **ARISTÓTELES:** En el planteamiento del problema parte de la alternativa establecida por Heráclito y Parménides. Les da la razón a ambos en cuanto que afirma que la ciencia es un conocimiento fijo, estable y necesario, y que no puede ser alcanzado por los sentidos sino por la inteligencia, pero se aparta de

ellos en la solución: 1) *ASPECTO ONTOLÓGICO*: Aristóteles elimina totalmente el mundo hiperurano de su maestro y se sustituye por un solo ser verdaderamente divino, que es Dios, el cual será el objeto de la ciencia más alta, que es la teología. Por otra parte concede plenamente a los seres del mundo sensible la realidad ontológica que les regateaban Heráclito, Parménides y Platón. Son seres reales, existentes, cada uno con su materia y forma propias y particulares, ordenados jerárquicamente por la perfección de la forma. De esta manera el problema de los universales y la ciencia se “baja” del mundo ideal al mundo real, la ciencia queda circunscrita a las cosas reales cuya esencia no es solamente la forma sino también la materia. 2) *ASPECTO PSICOLÓGICO*: Aristóteles no menosprecia el conocimiento de los sentidos, sino que establece una compenetración íntima e inseparable de éstos con la razón. De suerte que la elaboración de los conceptos universales es un resultado de la labor combinada de ambas facultades. Los sentidos perciben lo que el objeto tiene de particular y móvil, y el entendimiento lo que hay en él de común y permanente. Los sentidos se detienen en los accidentes, el entendimiento penetra hasta la esencia por medio de la abstracción, la cual no altera la esencia de los objetos sino que los representa tal como son pero no en su particularidad sino en su universalidad. La abstracción no es pues separar la forma de la materia, sino representar la esencia que implica tanto la forma como la materia del objeto individual, por esta razón se puede formar un universal aún de un objeto singular. 3) *REALIDAD DE LOS UNIVERSALES*: Los conceptos universales son algo, es decir, tienen una realidad. Al pertenecer al ámbito del ser real, tienen que entrar en alguna de sus grandes divisiones, como *substancias* o como *accidentes*. Es lógico que no pueden ser sustancias, pues eso sería caer en el realismo exagerado de Platón, luego Aristóteles afirma que son accidentes y los clasifica en la categoría de *cuantidad*, teniendo como sujeto la misma inteligencia que los produce. En resumen: el concepto universal puede considerarse bajo tres aspectos

fundamentales: a) En sí mismo (aspecto ontológico-psicológico), en cuanto realidades que se hallan en la inteligencia o como productos vitales elaborados por la abstracción y su realidad consiste en ser seres o realidades artificiales y accidentales (universal *in essendo*). b) Los conceptos universales también se pueden considerar en relación unos con otros o con las cosas que representan (aspecto lógico, *in praedicando*). c) Las *palabras* son signos

- representativos de los conceptos y de las cosas y por lo tanto son también verdaderos universales, su estudio en general corresponde a la gramática.

El problema de los universales pasa a la Edad Media desastrosamente planteado y embrollado a través del neoplatónico Porfirio y del neoplatonizante Boecio que, como sabemos, reduce el problema a tres cuestiones: 1) Si los universales existen en la realidad como *sustancias* (platonismo) o solamente como *conceptos* en el entendimiento (aristotelismo). 2) En el caso de existir en la realidad, ¿son entidades corpóreas o incorpóreas?. 3) Si existen, ¿están separados de las cosas sensibles o existen en ellas?

Planteado el problema de esta forma, caven ante él seis actitudes según que se conteste afirmativamente o negativamente a las alternativas. Así puede responderse: 1) Subsisten como sustancias separadas (platonismo). 2) No subsisten como sustancias separadas sino sólo como conceptos del entendimiento (Aristotelismo mal entendido). 3) Subsisten fuera de las cosas y son corpóreos. 4) Subsisten fuera de las cosas y son incorpóreos. 5) Subsisten separados de las cosas sensibles. 6) Existen en las cosas sensibles.

Además de ser mal planteado el problema, los medievales lo reciben con el agravante de la alternativa que establece Boecio entre *res* y *voces*, y en ésta sobre todo sintetizaron sus actitudes. Algunos consideraran los universales como cosas (*realismo exagerado*); otros como puros golpes de voz, palabras o nombres (*nominalismo*); para otros el universal es sólo un concepto mental

(*conceptualismo*), y otros ofrecen una vía intermedia hablando de universal *ante-rem* (las ideas en el entendimiento divino), universal *in-re* (la idea concretizada en el ser particular), y universal *post-rem* (el concepto abstraído por los sentidos y la inteligencia y que se halla en el entendimiento humano). Esta última posición es el llamado *realismo moderado*.

4. San Anselmo de Aosta **(1033-1109)**

Nació en Aosta (norte de Italia), de familia noble. Ingresó al monasterio de Bec (Normandía) en donde fue Prior y enseñó por más de treinta años. En 1093 fue nombrado obispo de Cantorbery donde se esforzó por la renovación de los monasterios ingleses y la defensa del poder espiritual. Sus dos obras más importantes son *Monologium* sobre la sabiduría de Dios, y *Proslogium* sobre la existencia de Dios. Es la figura intelectual más eminente de su siglo, ha sido llamado el Padre de la Escolástica. Es, después de Escoto Eriúgena, el primer pensador original de la Edad Media.

4.1. **Actitud filosófica: la razón y la fe.**

Los dialécticos y antidialécticos habían planteado el problema de las relaciones entre la razón (*ratio*) y la fe (*autoritas*). San Anselmo adopta una posición armónica de equilibrio entre ambas. Contra los dialécticos exagerados afirma que lo primero es creer para después entender. La fe es el punto de partida y primera fuente de nuestro conocimiento. La fe suministra las verdades y la razón ayuda a entenderlas, explicarlas y corroborarlas con argumentos de orden natural. Esta actitud de san Anselmo es totalmente legítima y verdadera en teología.

Por otra parte, frente a los antidialécticos, que repudiaban la ciencia humana, San Anselmo, siguiendo las huellas y el ejemplo de los santos Padres, y en especial de San Agustín, defiende su utilidad para la explicación y comprensión de las verdades aceptadas por la fe. Así, pues, es presunción anteponer la razón a la fe, pero es negligencia desdeñarla porque ya se posee la fe. El orden que debe seguirse es el siguiente: primero, creer y aceptar los misterios tal como los propone la fe; y después, trabajar por explicarlos con la ayuda de la razón. El resultado de este procedimiento es el *intellectus fidei*, la *ratio fidei*, con lo cual la fe cristiana se hace racional.

Aparentemente, esta posición zanjaba la diferencia entre dialécticos y antidialécticos, pero quedaba abierta a un doble peligro: primero, el de no distinguir suficientemente la razón de la fe ni delimitar bien los campos de la filosofía y la teología. Y segundo, no se marcaba un tope al alcance de las especulaciones racionales en la inteligencia de los misterios de la fe. Anselmo tenía una gran confianza en la razón humana y la aplicaba a todas las verdades de fe, incluso a los dogmas de la Trinidad y la Encarnación.

4.2. Pruebas de la existencia de Dios.

Todo el pensamiento de san Anselmo se halla dominado por la idea de Dios y, a este propósito formula una distinción entre hablar de la existencia de Dios y hablar de su naturaleza, una cosa es preguntarse si existe algo y otra diferente es preguntarse en qué consiste. San Anselmo demuestra la existencia de Dios tanto a posteriori (partiendo del mundo hasta llegar a Dios) como a priori (deducir la existencia de Dios de una manera puramente lógica).

En el *Monologion* expone los argumentos a posteriori cuyo punto de partida es el hecho de la existencia de una pluralidad de seres finitos, dotados de perfecciones

desiguales, entre suyos grados puede establecerse un orden jerárquico ascendente, este orden constituye una especie de escala, que conduce, finalmente a la afirmación de un primer ser, causa ejemplar, eficiente y final, que posee esas perfecciones en grado sumo, y de las cuales participan todos los seres inferiores. Poseer una perfección de manera incompleta significa participar de esa misma perfección absoluta. Y así, una perfección incompleta o imperfecta exige la existencia de la perfección absoluta en su misma línea. Las argumentaciones son las siguientes:

- La primera se basa en la consideración de que cada uno tiende a adueñarse de las cosas que juzga como buenas. Sin embargo, los bienes son múltiples. Su principio, ¿será múltiple o será único? La bondad, en virtud de la cual las cosas son buenas, sólo puede ser una. Por lo tanto, si las cosas son buenas, existe la bondad absoluta.
- La segunda prueba consiste en la idea de grandeza, no espacial, sino cualitativa. La diversidad de tal grandeza, que nosotros constatamos, sin lugar a dudas, exige una grandeza suprema, de la cual todas las demás no son más que una participación gradual.
- La tercera prueba no surge de un aspecto particular de la realidad (la bondad, la grandeza, etc.), sino del mismo ser: *“todo lo que es, existe en virtud de algo o en virtud de nada. Pero nada existe en virtud de nada, es decir, nada viene de la nada. Por lo tanto, o se admite la existencia del ser en virtud del cual las cosas son, o no existe nada. Pero puesto que existe algo, existe el ser supremo”*.

- La cuarta prueba se extrae de la constatación de los grados de perfección, que se basa en la jerarquía de los seres y exige que haya una perfección primera, absoluta.

A estas pruebas de san Anselmo (excepto la tercera), se les puede objetar la confusión que se hace del orden lógico con el orden ontológico, es decir, confundir el “ser” como concepto lógico trascendente obtenido por la abstracción de diferencias formales, con el Ser ontológico trascendente que es Dios, de esta manera no se logra distinguir la trascendencia de la esencia de Dios de la de las criaturas.

4.3. El argumento “ontológico”.

No contento con las pruebas expuestas en el *Monologion* que le parecen demasiado complicadas, San Anselmo se propone buscar otro camino, que como la vívida luz del relámpago, permitiese que la mente captase a priori la afirmación de la existencia de Dios. El argumento parte de la idea de Dios como el ser perfecto, tal como lo propone la revelación y tiene tres etapas: 1) El punto de partida es la idea de Dios como el ser más perfecto fuera del cual no pueda pensarse nada mayor. 2) Esa noción existe y tiene ya realidad en la mente como idea. Pero existir en la mente y en la realidad es más que existir en la mente. 3) Luego Dios existe, no sólo en la mente sino también en la realidad. De otro modo no se realizaría en Él la definición de que es aquello que nada mayor se puede pensar.

Este argumento, al cual ni siquiera el ateo habría de resistirse, es llamado “ontológico” porque del análisis de la idea de Dios que se halla en la mente, se deduce su existencia fuera de la mente. Esta argumentación es una aplicación de la dialéctica, inspirada en su concepción de la existencia de las ideas en la mente.

Procede por suma de realidades, la mental y la extramental. Pero no cree pasar indebidamente de la idea a la realidad, porque en Dios se identifican la esencia y la existencia, por ésta razón frente a sus adversarios aclara que el argumento es solamente aplicable a Dios.

A pesar de la poca consistencia de este argumento, ha tenido una fortuna histórica amplia; con más o menos retoques lo admiten Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, san Buenaventura, Escoto, Descartes, Leibniz y Hegel entre otros. sin embargo lo rechazan Santo Tomás, Locke y Kant. *“Incluso aquellos que admiten la existencia de Dios, no todos saben que Él es aquel del cual no puede pensarse nada mayor. Pero concediendo incluso esto, no se desprende que de hecho tenga que existir en la naturaleza, porque para ello es preciso que tanto la cosa como su concepto (ratio) sean admitidos del mismo modo. Por lo tanto, cuando se concibe aquello que se abarca bajo el nombre de Dios, no se sigue que exista, si no es en el intelecto. En cambio, la existencia real se demuestra a la perfección mediante los efectos, es decir, a posteriori (Santo Tomás de Aquino, Suma contra los gentiles).*

4.4. **Distinción entre esencia y existencia.**

Basta comparar la esencia de Dios con la de las criaturas para apreciar una profunda diferencia entre ambas. En Dios, el ser es inseparable de su existencia, lo mismo que la luz del resplandor. Dios existe por sí mismo, mientras que los demás seres no existen por sí mismos, sino que reciben la existencia de otro. Por lo tanto, en Dios se identifican, el ser y el existir, mientras que en todos los demás seres la existencia sobreviene a su esencia. Son, pero antes no fueron. Y pueden no ser, dejar de ser. Para que existan es necesario que Dios les confiera la existencia. Antes de la creación no existía nada, solamente existía Dios y las esencias de las cosas como pensamientos o ideas ejemplares en su mente,

conforme a esas ideas ejemplares fueron creadas todas las cosas, es decir, Dios les dio existencia. A partir de esta distinción entre esencia y existencia, se entiende que San Anselmo tomara partido por el *realismo exagerado* en lo que refiere al problema de los universales.

5. Pedro Abelardo (1079-1142)

Nació en Le Pallet, cerca de Nantes, en Bretaña. Su padre quería que siguiera la carrera de las armas pero su afición fue por los libros, prefirió “*el seno de Minerva a la corte de Marte*”. Estudió el cuadrivio con Thierry de Chartres y dialéctica con Roscelin y con Guillermo de Champeaux a quienes se enfrentó en polémica sobre los universales. Llegó a ser un dialéctico hábil y ejerció el magisterio en Melun, Corbeil, finalmente en París donde alcanzó una fama admirable. Estudió teología con San Anselmo en Laon pero se decepcionó y regresa a París donde sin ser sacerdote se le encomienda una canonjía y la escuela de Notre Dame donde enseñó por cinco años llegando a la cumbre de la gloria. Este brillante período terminó en tragicomedia hacia el 1118 con sus amores con Eloísa que contaba entonces diecisiete años, con la que huyó y contrajo matrimonio en secreto; Fulberto el tío de Eloísa toma venganza y hace desvirilizar a Abelardo. Nació un hijo a quien puso el nombre de Astralabio. Eloísa fue recluida en el monasterio de Argenteuil y Abelardo abrazó la vida monástica en Saint Denis donde continuó enseñando y aplicando el método dialéctico a la explicación del dogma. Fue objeto de persecuciones por su doctrina trinitaria y algunas de sus obras fueron condenadas. Fue expulsado de Saint Denis y buscó refugio en Nogent-sur-Seine donde funda una escuela dedicada al Paracleto donde en 1129 después de haber sido Prior del Monasterio de Saint Gildas, funda un monasterio de religiosas nombrando a Eloísa como abadesa. En 1136 regresa a París reanudando la enseñanza y enfrentándose con san Bernardo de Claraval quien logra que lo condenen en el sínodo de Sens (1141). En Cluny lo acoge Pedro el Venerable

quien logra que se reconcilie con san Bernardo. Pasó a Saint Marcel donde después de suscribir una profesión de fe, hizo penitencia y murió sinceramente arrepentido a los sesenta y tres años. A petición de Eloísa fue sepultado en el Paracleto. En el s. XIX las cenizas de ambos fueron trasladadas a París. Entre sus obras se destacan *Theología Christiana; Sic et Non; Glosas literales; Introductiones dialecticae; Historia calamitatum mearum (autobiografía)*.

5.1. Relaciones entre fe y razón.

Abelardo figura entre los “dialécticos” ya que quiso cultivar la *ratio*, y tomó la dialéctica como un instrumento o el lugar de la conciencia crítica acerca de tesis o enunciados, que no se acogen debido sólo a la autoridad que los propone, sino también basándose en una toma de conciencia de su contenido y de los argumentos aducidos a su favor. La razón dialéctica es pues, razón crítica o razón que se interroga continuamente, o razón en cuanto búsqueda. Sin lugar a dudas, su ampliación y aplicación a todos los terrenos, e incluso a las *autoritates* de los Santos Padres o de la Escritura, apareció ante los ojos de los contemporáneos como una desacralización de las verdades cristianas, suscitando ásperas polémicas, porque entre el pensamiento humano y el Logos divino se colocaba la *ratio critica*. En realidad, Abelardo se proponía al igual que San Anselmo, convertir el misterio cristiano en algo más comprensible y no pretendía profanarlo ni degradarlo. El razonamiento filosófico no substituye al teológico, sino que lo facilita y le quita la categoría de “absurdo” haciéndolo accesible. Por la importancia que le da a la dialéctica se puede decir que el programa de Abelardo se sintetiza en la expresión *intelligo ut credam* (entiendo para creer). “*Solamente los ignorantes recomiendan la fe antes de comprender*”.

A Abelardo muchos lo consideran como el fundador del método escolástico expuesto en su obra *Sic et non*: frente a un problema hace aparecer las diversas

opiniones positivas y negativas, viendo los contrastes surge la necesidad de hacer síntesis y resolver dichos problemas. Como Descartes, proclama la necesidad de una crítica previa de nuestros conocimientos aplicando la duda para llegar más seguramente a la verdad. Si no fue el inventor de la *questio* y la *disputatio*, por lo menos contribuyó poderosamente a consolidarlas en teología. Después de él ese método se hace corriente en filosofía y en Derecho.

5.2. Los universales.

Abelardo avanza en el problema de los universales por la crítica que hace a sus maestros que profesaban por un lado el realismo exagerado (Guillermo de Champeaux) y el verbalismo o nominalismo (Roscelin de Compiègne). Aunque no tiene una teoría clara del funcionamiento de las facultades cognoscitivas sí analiza cierto tipo de abstracción pero cae también en una especie de nominalismo moderado.

Abelardo se sitúa ante la alternativa planteada en su tiempo: los universales o son cosas o son puras palabras, pero toma un camino intermedio afirmando que los universales son *sermones*, se detiene pues, en la significación o predicación de la palabra. Abelardo es certero en la crítica a las distintas modalidades de realismo. El individuo no se constituye por la adición de formas accidentales a la naturaleza universal como pensaban sus opositores, sino que tanto la materia como la forma con propias de cada individuo.

La palabra (*vox*) es un sonido físico-natural que de suyo carece de significado y por lo tanto no es un universal, en cambio, la palabra como “sermo” no es tan sólo un sonido gutural sino que tiene un significado convencional establecido por los hombres, pero válido y legítimo. Tenemos pues, que en la naturaleza no existen los universales como realidades o cosas, sino que solamente se reducen a

palabras, las cuales, por convención de los hombres tienen un significado que se puede aplicar a ideas (*intellectum*) o a cosas (*res*).

Abelardo distingue entre conocimiento sensitivo, imaginativo e intelectual. El primero percibe los objetos materiales en su particularidad concreta. De estas percepciones la imaginación forma una imagen viva, concreta y precisa del objeto, de tal manera que se conserva en la memoria aún cuando se deje de percibir el objeto. A su vez, el entendimiento realiza una labor abstractiva sobre esas imágenes prescindiendo de lo concreto y particular y fijándose en lo que los individuos tienen de común. De aquí resulta una representación que se distingue de la sensible y de la imaginativa porque éstas son claras, distintas, vivas, particulares, precisas, mientras que aquélla es vaga, confusa, débil, indeterminada y común.

Así pues, el concepto universal (*intellectus universalis*) que se expresa mediante el nombre universal (*sermo*), será nada más que una imagen borrosa, confusa y común, genérica o específica, según sea su mayor o menor grado de confusión obtenida por abstracción de los individuos particulares y aplicable o predicable de varias cosas semejantes. Y tanto será más universal cuanto sea más confusa y más común.. El universal es una palabra con el cual se designa una imagen confusa extraída de lo particular. De aquí resulta, según Abelardo, que el verdadero conocimiento de las cosas es el que nos proporcionan los sentidos y la imaginación. Esa sería la verdadera ciencia, mientras que la inteligencia solamente nos llevaría a la opinión

FILOSOFÍA Y MÍSTICA

En el siglo XII se realiza un intenso trabajo de sistematización de la mística, que se desarrolla simultáneamente en dos grandes direcciones, una en la abadía parisiense de San Víctor y la otra en el Cister y Claraval, bajo la inspiración de San Bernardo. Esta labor tiene interés para la filosofía, pues el deseo de conocer el alma y el modo de elevarse a la unión con Dios, dan motivo a investigaciones psicológicas sobre su naturaleza y sus funciones.

6.1. Escuela de San Víctor

San Víctor era una abadía de la Orden de San Agustín, dependiente de San Víctor de Marsella, situada en una pequeña ermita a los alrededores de París. Llegó a ser un floreciente centro científico destacando especialmente en la mística. Sus grandes figuras fueron Hugo y Ricardo. En general su línea es neoplatónica ya que reciben la influencia de San Agustín, Boecio, Dionisio y Escoto Eriúgena.

Toman una actitud positiva frente al saber humano. Todas las ciencias tienen por objeto el conocimiento de la verdad, y sobre todo el de Dios, que es la Verdad suprema. El saber culmina en la ciencia divina y en la mística. Pero para llegar al conocimiento de Dios, tanto por medio de la naturaleza como de la Sagrada Escritura, son muy útiles las artes liberales, como conocimientos auxiliares y preparatorios. No debe despreciarse ningún saber por humilde que parezca, a cada arte hay que darle lo que le corresponde. Pero no hay que detenerse en el estudio de la filosofía porque por sí sola no puede llegar a conocer toda la verdad, a no ser con el auxilio de la gracia de Dios. El saber debe ser prudente y moderado, tan estulto es ignorar lo que se debe saber como presumir que se sabe lo que no se puede saber.

6.2. **San Bernardo de Claraval (1090-1153)**

Nació en Fontaines. Ingresó en el Cister en 1112. En 1115 fundó el monasterio de Claraval, el cual se convirtió en alma de un poderoso movimiento de renovación monástica, reaccionando contra la riqueza y el esplendor de Cluny. Al morir San Bernardo, de las 350 abadías de Cister 160 habían sido fundadas por Claraval. Bernardo es el primer expositor sistemático en la Edad Media y el iniciador de un amplio movimiento espiritualista.

San Bernardo no condena la ciencia humana, reconoce los grandes servicios que la razón puede prestar a la ciencia sagrada; pero su ideal no es la ciencia humana, sino la divina, cuyo fin consiste en amar a Dios y preparar el alma para la unión con Él en el grado supremo del éxtasis. No desprecia pues, la filosofía, sino la “charlatanería” de los filósofos y particularmente sus críticas se dirigen a Abelardo.

San Bernardo es poco sensible a la belleza de las cosas exteriores. Su reforma significa una reacción contra el esplendor de Cluny, el abad Suger de Saint Denis sostenía que la riqueza de las iglesias servía como medio para elevarse a Dios; pero Bernardo prefiere la vía de la interioridad. Entrar en sí mismo para trascenderse y ascender hasta la belleza suprema de las cosas invisibles. El punto de partida es el conocimiento de sí mismo, del cual proviene el sentimiento de humildad. Para llegar a la unión con Dios hay tres grados: la consideración (por la que el hombre busca y recoge), la contemplación (por la que se abarca la verdad por una confiada entrega), y el éxtasis (en el que salimos de nosotros y nos perdemos en la unión mística con Dios). En la misma línea de Bernardo se encuentran: GUILLERMO DE SAINT THIERRY (+1148); ISAAC DE STELLA (+1169); ALQUERIO DE CLARAVAL; ALANO DE LILLE.

6. LA ESCUELA DE CHARTRES

La fundación de esta escuela se remonta al obispo San Fulberto (960-1028) y llega a su mayor esplendor a partir de Bernardo de Chartres (+1117), el cual fija su carácter y orientación. Como nota fundamental puede señalarse el eclecticismo con que da acogida a elementos de procedencia muy diversa. Sin embargo, como fondo doctrinal predomina el platonismo, aunque de segunda mano, pues por ese tiempo sólo se conocían el *Fedón* y un fragmento del *Timeo*. La demás influencia platónica la reciben por Boecio, Agustín, Dionisio y Escoto Eriúgena.

De este fondo platónico procede la actitud de la escuela ante el problema de los universales, todos o la mayor parte, en una u otra forma, se inclinan hacia el realismo exagerado. Así como la fuerte tendencia hacia el panteísmo en sus representantes más destacados.

La influencia de Aristóteles se deja sentir en la lógica y en el método. Poseen y utilizan el *Organon* completo. Dan amplia acogida a la teoría hilemórfica pero la interpretan en sentido platónico. Nota distintiva de la escuela es un humanismo a la vez científico y literario. Cultivaron el trivio y el cuadrivio. Se preocuparon por las ciencias naturales, las matemáticas, la astronomía, y hasta la medicina.

Cultivaron también intensamente los estudios clásicos y las artes liberales. Sus representantes se distinguen, en su mayor parte, por la pureza y elegancia de su latín. Revalorizaron la lógica y la gramática en la construcción de la ciencia. En general la escuela significa un acercamiento y simpatía por la antigüedad, de aquí que se le conozca como “humanismo medieval”. Entre sus principales representantes están: BERNARDO DE CHARTRES (+1124), GILBERTO PORRETA (1076-1154), TEODORICO DE CHARTRES (+1150), GUILLERMO DE CONCHES (1080-1145), JUAN DE SALISBURY. (1110-1180).

QUINTA UNIDAD

LA ALTA ESCOLÁSTICA

1. Contexto histórico

El siglo XIII representa el período áureo de la teología y la filosofía. Esto se produce como consecuencia de numerosos factores: la creación de las universidades, la fundación de las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos), el contacto de los medios culturales occidentales con obras filosóficas desconocidas hasta entonces. Las universidades se convierten en centros de intensa enseñanza e investigación; las órdenes mendicantes brindan una gran cantidad de maestros muy cualificados; los árabes y judíos incorporan a occidente las obras de metafísica y de física de Aristóteles en sus redacciones originarias. La importancia del conocimiento de Aristóteles radica en que sus obras ofrecen una explicación racional del mundo y una visión filosófica del hombre, totalmente independiente de las verdades cristianas. Hasta el momento la filosofía estaba constituida por la lógica y por intuiciones platónicas y neoplatónicas, fáciles de armonizar con el dato revelado (V.gr. Agustín, Escoto Eriúgena, Anselmo, Bernardo, etc.). Con el conocimiento de la doctrina aristotélica el ejercicio de la razón aspira a ser autónomo y a distinguirse claramente de la teología. Cabe decir que el s. XIII es el siglo de la aceptación o del rechazo de Aristóteles, del replanteamiento de su doctrina en el contexto de las verdades cristianas, es decir, de su cristianización.

Desde el punto de vista político-social, es esta la época de los municipios consolidados y de el desarrollo de las clases burguesas. Federico II intenta frustradamente restaurar el Imperio, pero la fuerte tendencia autonomista de las ciudades lo vence. Es el período de la teocracia papal, Inocencio III aspira a la plenitud del poder (*plenitudo potestatis*). Todo occidente profesa la fe católica que penetra en todas las clases sociales y el Papa es reconocido en su función mediadora y de guía de la Iglesia. Es el período de la crisis del mundo islámico, crisis que se manifiesta sobre todo con la toma de Constantinopla por parte de los cruzados (1204).

Desde el punto de vista de las instituciones eclesiásticas, es la época de las dos órdenes religiosas más prestigiosas, los dominicos y los franciscanos, quienes a diferencia de las órdenes anteriores viven en las ciudades y no en los campos. Hay pues, una valoración del orden social y económico, contrario a lo que predicaban las órdenes monásticas del desprecio del mundo y la austeridad de vida. Las nuevas órdenes se dedican a la predicación y pronto comprenden la importancia de la Universidad como instrumento para la profundización teológica y la evangelización. Las cátedras fueron conquistadas por las órdenes religiosas quienes le dieron seriedad y profundidad a la vida académica.

Puede afirmarse que el siglo XIII es el siglo de Alberto Magno y de Tomás de Aquino (dominicos), de Alejandro de Hales, Buenaventura de Bagnoregio y Juan Duns Escoto (franciscanos).

2. Filosofía árabe

Las primeras traducciones de Aristóteles las hicieron los sirios en el s. VII; luego los califas de Bagdad pidieron a los sirios que tradujeran las obras del sirio al árabe, de esta manera desde España la filosofía aristotélica se difundió por

Europa, principalmente a través de la Escolástica. La filosofía árabe presenta tres características: 1) Respeto por Aristóteles, lo consideraban “el filósofo”, el sabio por excelencia. 2) Deformación inconsciente de Aristóteles, debido a la mezcla que se hizo con elementos neoplatónicos. 3) Esfuerzo por conciliar la fe (El Corán) con Aristóteles.

2.1. **Avicena (980-1037)**

Nació en Afsana (Persia). Aprendió precozmente toda la enciclopedia del saber de su tiempo: geometría, astronomía, física, medicina, derecho, teología, etc. Fue un médico famoso lo que le permitió recorrer las cortes principescas donde tuvo acceso a las bibliotecas, así conoció la doctrina de Aristóteles. Murió en Hamadán a los cincuenta y ocho años. Fue profundamente creyente y religioso y se esforzó por concordar su fe con la filosofía. Entre sus obras principales se encuentran *La curación*, *La salvación*, *Las fuentes de la sabiduría*, y muchas otras en las que comentó la doctrina aristotélica. Hacia el año 1180 Domingo Gundisalvo hace la primera traducción de sus obras en Toledo.

2.1.1. **El ser posible y el ser necesario.**

Conforme a las influencias neoplatónicas, Avicena presenta a los seres escalonados en grados descendentes de perfección: 1) En la cumbre de todas las cosas está Dios, ser necesario, absolutamente trascendente, causa de todos los demás seres. 2) El mundo celeste. 3) El mundo sublunar terrestre.

Santo Tomás le atribuye a Avicena la prueba de la existencia de Dios partiendo de la contingencia de los seres del mundo, la cual reclama la existencia de un ser necesario que los haya hecho pasar del orden posible al orden actual (tercera vía), pero más bien parece que la intención de Avicena fue demostrar la existencia del ser necesario pero no partiendo de los seres del mundo (a-posteriori) sino por el

puro análisis del concepto de “ser necesario” (a-priori). Ser necesario es aquel al cual le pertenece esencialmente la existencia, de suerte que basta con pensar su concepto -prescindiendo de los seres sensibles particulares- para que tengamos que afirmar necesariamente su existencia. *“El ser necesario es el ser que sería contradictorio concebir como no existente”*. Avicena parte del concepto de ser necesario y desde él intenta explicar la multiplicidad de los seres contingentes. Es decir, que no asciende de la existencia de los seres contingentes a la de un Ser necesario, sino que desciende del concepto de Ser necesario a la realidad de los seres contingentes.

La distinción entre Ser necesario y seres contingentes la establece Avicena partiendo del análisis de los conceptos de ESENCIA y EXISTENCIA, y la manera como la existencia conviene a la esencia. A la esencia divina le conviene necesariamente la existencia, de suerte que en Dios se identifican esencia y existencia. Dios no puede concebirse sino existiendo. Pero a las esencias de todos los demás seres la existencia sólo les conviene contingentemente, podemos concebir sus esencias sin que impliquen necesariamente la existencia. Son esencias posibles, que pueden llegar o no a la existencia. En todos los seres posibles la existencia es un accidente que sobreviene a su esencia mediante la intervención de una causa eficiente extrínseca.

La distinción que se establece entre Ser necesario y ser posible no es de orden puramente lógico sino real, ontológico, de tal manera que se impone como la manera de distinguir a Dios Creador de las criaturas (así Avicena piense, siguiendo a Aristóteles que Dios no crea libremente sino necesariamente ya que como Pensamiento del pensamiento siempre ha actuado). Santo Tomás acepta la distinción de Avicena entre esencia y existencia y la toma como base fundamental para distinguir a Dios de las criaturas.

La lógica de la generación

Dios es el Ser necesario y el mundo es contingente, pero ¿cuál es la relación entre el mundo y Dios?. ¿Se trata de una relación de necesidad o de libertad, de emanación o de creación? Para responder a estos interrogantes Avicena combina el Aristotelismo con el neoplatonismo. En su opinión el mundo es a la vez contingente y necesario. Contingente en la medida en que la existencia actualizada no le corresponde a su esencia, pero es necesario porque Dios de quien recibe la existencia, no puede dejar de actuar según su naturaleza. Dios como pensamiento del pensamiento produce necesariamente una primera Inteligencia, y ésta una segunda, dando origen a un mundo celeste descendente de diez inteligencias, cada una con su alma y materia (éter). La décima inteligencia, a diferencia de las demás, no genera una nueva realidad, sino que actúa sobre el mundo terrenal, situado bajo el noveno cielo de la Luna, tanto a nivel ontológico como a nivel gnoseológico: en el plano ontológico produce las formas sensibles y las almas humanas, las cuales se unen a cuerpos materiales, dando origen a toda la variedad de los seres corpóreos. En el plano gnoseológico suministra las formas inteligibles a los entendimientos pasivos humanos, los cuales son actuados por la acción del Entendimiento agente común a la humanidad.

Como puede apreciarse, nos encontramos ante la concepción hylemórfica (materia-forma) de Aristóteles, pero interpretada platónicamente y aplicada a toda la realidad (aún a las inteligencias celestes). Las formas son algo que surge de la décima inteligencia, la cual las insufla en la materia del mundo sublunar. La materia es preparada por la acción de varias “formas”: La *forma corporietatis* (corporeidad), que le da el primer ser y la prepara para recibir la *forma cörperis* (cantidad), con la cual queda la materia dividida cuantitativamente en porciones distintas y con dimensiones determinadas (*signata quantitate determinata*). De esta manera la materia dividida por la cantidad es el principio de individuación o

multiplicidad de los seres, y las diversas porciones quedan dispuestas para recibir la *forma específica*.

El pensamiento de Avicena es influyente en toda la Edad Media (Santo Tomás lo cita más de doscientas cincuenta veces), las principales tesis que entran a formar parte de la especulación escolástica son: La prueba de la existencia de Dios (necesario - contingente), la distinción entre esencia y existencia, el hilemorfismo universal, la pluralidad de formas, el principio de individuación por la materia signata quantitate, la teoría de la abstracción, la formación del concepto universal, el iluminismo del entendimiento agente, etc. Sin embargo, más que sus diversas tesis particulares, lo que provocó el éxito de su pensamiento fue el intento de armonizar la filosofía aristotélica con la religión islámica y, por lo tanto, para los cristianos, con algunas tesis fundamentales del cristianismo.

2.2. **Averroes (1126-1198)**

Nació en Córdoba, en el corazón de la España musulmana en la que perduró la cultura árabe por más de ocho siglos. Fue jurista, médico, pero sobre todo un gran comentador de Aristóteles. Redactó tres tipos de comentarios: El *Comentario medio*, en el que comenta sin una relación directa al texto; el *Gran Comentario*, referente a la Física, Metafísica, De anima y De Coelo aristotélicos; y los *Analíticos primeros*, en los que defiende a Aristóteles de las falsas interpretaciones, sobre todo las de Avicena.

Averroes tiene una gran admiración por Aristóteles, se refiere a él así: *“Ninguno de los que han venido después de él hasta nuestros días, ha podido agregar nada digno de mención a lo que él dijo. Es algo verdaderamente maravilloso que todo esto se encuentre en un solo hombre...La doctrina de Aristóteles coincide con la verdad suprema...Aristóteles fue creado y nos fue concedido por la providencia*

divina, para que pudiésemos conocer todo lo que es cognoscible”. Es claro pues que aunque considere que entre la filosofía y la teología no hay desacuerdo substancial, haya una inclinación hacia la verdad racional. Cuando se planteen diferencias, se hace preciso interpretar el texto religioso en el sentido exigido por la razón, ya que sólo hay una verdad, la de la filosofía.

La obra que más se conoció de Averroes fue el *Gran Comentario*, pero escribió otras obras como *Tratado sobre el acuerdo de la filosofía y la religión*, *La eternidad del mundo*. Al principio fue protegido por los monarcas, pero más tarde debió exiliarse por ser considerado incrédulo y murió en Marruecos a los setenta y dos años, sus restos fueron trasladados a Córdoba.

2.2.1. La eternidad del mundo y la existencia de Dios

Averroes insiste junto con Aristóteles y en contra de Avicena, en que el supremo motor y los motores celestiales - al ser inteligencias que, pensándose, reflexionan sobre sí mismas- mueven necesariamente pero no como causas eficientes sino como causas finales, esto es, como aquel bien o perfección al que aspira cada cielo a través de su movimiento. El movimiento que garantiza la unidad de todo el universo es el correspondiente al primer motor y, por lo tanto, es eterno, de naturaleza final, no eficiente. La tesis de la eternidad del mundo y el carácter necesario del movimiento del primer motor se integran en la concepción aristotélica de Dios como pensamiento del pensamiento. Dios es el creador del mundo pero no en el tiempo sino desde toda la eternidad. ¿Para qué iba Dios a crear el mundo?. La voluntad divina no podía ser determinada por ninguna causa externa, Dios no puede cambiar y elige siempre lo mejor; el mundo fue posible desde siempre, y desde siempre fue creado por Dios. De aquí se deduce el que considere a Dios como fuera del mundo. El mundo se desarrolla a sí mismo sin

que Dios quede envilecido ni implicado por el desarrollo de la historia. La materia primera es coeterna con Dios y no creada por Él. La Providencia no existe, Dios no necesita preocuparse por el mundo ya que todo se da por el determinismo de las leyes físicas.

Respecto de la existencia de Dios, Averroes afirma que se demuestra por el *movimiento*, ya que en el mundo existe movimiento y éste reclama necesariamente la existencia de un primer motor único, que mueve todos los demás seres con movimiento eterno. Se prueba también por el *orden* y la *finalidad* de las cosas, todas las cuales están ordenadas en una maravillosa armonía. Así pues, la existencia del mundo demuestra la existencia de Dios.

2.2.2. La unicidad del intelecto humano.

Uno de los textos más oscuros de Aristóteles es el famoso pasaje III *De anima*, en el que habla de los dos entendimientos, agente y posible. Si es oscuro el texto de Aristóteles, es mucho más complicada la interpretación de Averroes ya que afirma la unicidad del intelecto posible (inteligencia humana) y con esto niega la inmortalidad individual ya que hay un único intelecto para toda la humanidad.

Afirma Averroes que el intelecto posible, a través del cual conocemos y formulamos nociones y principios universales, no puede ser individual; no puede ser forma del cuerpo, porque en tal caso no se hallaría disponible ante las formas inteligibles de carácter universal. Debido a esto, Aristóteles cuando habla del intelecto dice que es separado, simple, impassible e inalterable. Si fuese individual, el intelecto quedaría individualizado por la materia y, en consecuencia sería incapaz de llegar hasta lo universal y el saber. Por lo tanto, no es sólo único el intelecto divino, sino también el intelecto posible. Es único para todos los hombres y éstos se unen transitoriamente con él a través de la imaginación o fantasía. En el

fondo Averroes con esta tesis pretende salvaguardar el saber que no perece con el individuo, ya que es patrimonio de toda la humanidad.

La unicidad del intelecto humano fue rechazado por los medievales ya que contradecía claramente la verdad de la inmortalidad personal. Si el intelecto posible no forma parte del alma humana, sino que se halla unido a ella sólo de un modo temporal, la inmortalidad no pertenece al hombre individual sino a esta realidad supraindividual.

Las tesis de Averroes fueron acogidas en la Alta Edad Media por un grupo de maestros de filosofía de la universidad de París quienes quisieron separarla totalmente de la teología y propugnaron por la secularización de la cultura. Esta corriente se conoce como **AVERROÍSMO LATINO** y son responsables en buena parte de la aversión contra Aristóteles ya que en nombre de él defendían las principales tesis de Averroes en clara contradicción con la verdad cristiana (eternidad del mundo, negación de la providencia, mortalidad del alma individual, etc. Estas doctrinas fueron condenadas por la Iglesia en 1270 y en 1277 y permanentemente refutadas por el franciscanismo y el tomismo. Entre los principales averroístas se encuentran: Siger de Bravante, Juan de Janduno y Marsilio de Padua. La Escuela se trasladó de París a Padua donde subsistió hasta el s. XVII.

3. Filosofía judía

Hasta el s. IV a.C. la fuente única del pensamiento judío era la Sagrada Escritura, interpretada y aplicada a los problemas prácticos por los profetas. La desaparición de los profetas dejó un vacío que trató de llenar el tradicionalismo (los fariseos y los escribas) que interpretaba la Ley y los Profetas de acuerdo a la tradición. Este panorama se mantuvo hasta el año 70 d.C. cuando Vespaciano se toma a

Jerusalén y los judíos se dispersan. Pero antes de esta gran dispersión las invasiones que había sufrido Palestina habían dejado judíos dispersos por Persia, Babilonia y Egipto, particularmente en Alejandría, donde una gran colonia judía entró en contacto con la civilización griega; es aquí donde se plantea por primera vez el problema de las relaciones entre la Verdad revelada en la Sagrada Escritura y la verdad filosófica (V.gr. Filón de Alejandría).

Después de la caída de Jerusalén la actividad judía se cierra en su nacionalismo y en su religión tradicionalista manteniéndose completamente alejada de la filosofía hasta el s. VIII en que las escuelas de Babilonia entran en contacto con el pensamiento musulmán. En España aparecen comunidades judías importantes después de la caída de Jerusalén y de la expulsión en tiempo de Adriano (135). Durante la época romana fueron tolerados y después convivieron con los visigodos, aunque al final fueron perseguidos y expulsados al ser considerados cómplices de la invasión musulmana. Durante el período musulmán también fueron tolerados y se establecieron en Barcelona, Pamplona, Gerona y en el sur de Francia. Los judíos no sólo se dedicaron al comercio, sino que se distinguieron en todas las ramas de las ciencias y de las artes. En especial fueron los judíos los médicos de la corte de los reyes. Con el contacto con el pensamiento musulmán los judíos conocen la filosofía griega y tratan de conciliarla con la fe. El aristotelismo de los judíos fue muy relativo, predominando en casi todos la tendencia neoplatónica.

3.1. Avicebrón (1021-1050/70)

Ibn Gabirol nació en Málaga, de familia cordobés. Es la primera gran figura del pensamiento hebreo español. Vivió en Zaragoza bajo la protección de los reyes y murió en Valencia. Tenía un carácter enfermizo, retraído , melancólico, irascible y mordaz. Su pensamiento se mueve con independencia de la Biblia dentro del

cuadro neoplatónico, con tendencias místicas. Escribió unas veinte obras en árabe de las que se conservan *Corona real*, *Collar de perlas*, *Libro de la corrección de caracteres* y *Fons Vitae* que fue la más comentada por los escolásticos; esta obra ejerció tanta influencia que se consideraba que había sido escrita por un autor cristiano, en ella trata de armonizar los principios esenciales de la religión judía con los resultados de la razón.

Avicbrón desarrolla un esquema neoplatónico en nueve grados de seres, que proceden unos de otros por emanaciones escalonadas, distribuidos en tres grandes zonas: divina, celeste y terrestre. En lo que hace referencia a Dios y el mundo sostiene que todas las substancias -excepto Dios- están compuestas de materia y forma, incluso las que son espirituales (hylemorfismo universal). El mundo inteligible es el prototipo y modelo ejemplar del mundo sensible. A la manera de los neoplatónicos, al proceso de emanación corresponde otro inverso de retorno. El hombre debe volver de la multiplicidad de las criaturas a la unidad del Creador mediante un proceso de ascensión por la meditación con la que logra desprenderse de los lazos corporales. Avicbrón influye sobre todo en la corriente agustino-franciscana del s. XIII.

3.2. **Moisés Maimónides (1135-1204)**

Nació en Córdoba y recibió de su padre su primera educación en matemáticas, astronomía, medicina y filosofía. Después de la invasión musulmana su familia simuló la conversión al islamismo. Anduvo errante por las ciudades de Andalucía. Tuvo que salir de España por persecuciones y se refugió en Alejandría de Egipto donde fundó una escuela de filosofía y fue jefe de las comunidades judías. Entre sus obras se destacan *Compendio de lógica*, *Tratado sobre la unidad de Dios* y *Guía de perplejos*. Murió en Alejandría.

Maimónides es ante todo un judío creyente, considera la Biblia como expresión de la verdad divina, pero esto no le impide dar acogida amplia a la filosofía. Su fondo filosófico es neoplatonizante pero hace entrar elementos aristotélicos a la manera de Averroes, tratando de armonizarlos con la Biblia por medio del método alegórico. No fue discípulo de Averroes pero conoció y utilizó sus comentarios. Sus coincidencias provienen de que ambos utilizan a Aristóteles como fuente común, pero Maimónides tiene más de avicenista y neoplatónico que de aristotélico y averroísta.

Para Maimónides, igual que para Avicena, se puede demostrar que Dios existe y también se puede llegar a comprender que es uno e incorpóreo. Las cosas existentes son contingentes, no poseen en sí misma la razón de su propia existencia y, por consiguiente, reclaman un ser necesario. Sin embargo, a diferencia de Avicena, Maimónides no acepta en absoluto la doctrina de la eternidad del mundo, porque las pruebas aristotélicas de dicha tesis no resultan concluyentes. En consecuencia, el creyente puede aceptar con toda tranquilidad el dogma de la creación. El mundo no es eterno y es contingente. Es resultado de la libre voluntad divina. Dios es la Causa Eficiente y la Causa Final de todo el universo. En cambio, Maimónides se muestra próximo a las concepciones de Averroes cuando afirma que el intelecto agente es único y separado para todos los hombres. Cada uno de estos, empero, posee el intelecto pasivo que conoce a través de la actividad del intelecto activo. De esto se deduce, en opinión de Maimónides que la inmortalidad no corresponde al hombre individual, ya que debido a la corrupción del cuerpo la diferencia entre los individuos se desvanece y sólo se queda el puro intelecto. El hombre no es inmortal en cuanto individuo, sino sólo como parte del intelecto activo.

5. Escuela de Oxford

Esta escuela restablece el espíritu de la escuela de Chartres del siglo anterior. Se caracteriza por su filiación agustino-platónica donde la tradición tiene mucha fuerza. Se conoce a Aristóteles ya que su fundador es un traductor directo, pero se toma una actitud crítica y de oposición. El espíritu de la escuela está abierto al conocimiento de las ciencias naturales de los árabes, a la física y a las matemáticas. La escuela estuvo centrada siempre en los estudios de las ciencias, contrastando con París que estuvo centrada en la especulación filosófica.

Roberto Grosseteste (1175-1253)

Fue el fundador de la escuela. Estudió en Oxford y posiblemente en París. Enseñaba en la universidad y a la vez en el estudio general de los franciscanos. Fue obispo de Lincoln (1235-1253). Escribió varios tratados de óptica, acústica y astronomía. Era versado en lenguas y posiblemente tradujo por primera vez la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Grosseteste conoce y utiliza todo el “corpus aristotelicum” pero su actitud en filosofía es de fondo netamente neoplatonizante, inspirada en San Basilio, San Agustín, el Pseudo-Dionisio y Avicena.

DIOS: Todo el pensamiento de Grosseteste en teología, cosmología y psicología está dominado por su concepto de que la luz es la realidad más íntima y el principio constitutivo de todas las cosas. Dios es la luz eterna, purísima, incorpórea, de la cual participan todos los demás seres. Es forma pura, sin ninguna clase de composición, mientras que todas las demás cosas están compuestas de materia y de forma. En el tratado *De unica forma omnium* dice que Dios es la forma de todas las cosas, pero evita el sentido panteísta, explicando que no es forma sustancial sino solamente forma ejemplar. La existencia de Dios se demuestra por el movimiento de los seres del mundo, pero prefiere el procedimiento agustiniano, partiendo de la conciencia íntima que el alma tiene de la presencia de Dios en ella.

LA CREACIÓN: Dios es eterno, las criaturas temporales. De Dios proceden todas las cosas por creación en el tiempo. Antes de la creación no hubo tiempo. Nuestra imaginación nos engaña cuando nos representamos un espacio fuera del universo o un tiempo antes de la creación del mundo. Dios es la luz increada, su primera creación fue a la vez de la luz y de la materia prima. La luz es la primera forma y la más simple que hay en la naturaleza, la cual, al unirse a la materia prima le da la corporeidad constituyendo una sustancia simple, corpórea, espacial pero sin dimensiones. La formación del universo se realiza mediante la luz por un doble proceso: la difusión o expansión y la condensación. La luz es esencialmente difusiva, se propaga en todas direcciones, y como está unida inseparablemente a la materia prima, la lleva consigo, extendiéndola en su proceso de difusión.

EL ALMA: El alma es una forma de naturaleza luminosa unida al cuerpo por un intermedio también luminoso. Está difundida por todo el cuerpo a la manera como la luz se difunde por todo el universo. Las potencias no se distinguen de la esencia del alma, sino que son meras actividades suyas. El conocimiento sensitivo o intelectual es una actividad del alma, pero todo conocimiento procede de una iluminación divina. Las sensaciones solamente disponen al alma para recibir la irradiación de la luz increada. El principal discípulo de Grosseteste fue ROGERIO BACON (1212-1292). El pensamiento de Grosseteste influirá en la escuela franciscana y especialmente en San Buenaventura.

7. Escuela Dominicana

La Orden de los Predicadores fue fundada por Santo Domingo de Guzmán (1170-1221) y aprobada por Honorio III en 1216. El propósito del fundador fue fundar una orden apostólica para oponerse a las herejías con la predicación y la enseñanza; para ello introdujo en sus Constituciones la obligación al estudio como observancia fundamental. Desde 1217 la Orden se establece en París donde realizaron una fecunda labor cultural.

El hecho central del s. XIII es la integración de Aristóteles a la escolástica, es lo que algunos llaman la “cristianización de Aristóteles”; esta empresa fue realizada principalmente por los dos más grandes teólogos dominicos: San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, quienes toman la filosofía aristotélica como fruto de la razón natural y la colocan al servicio de la doctrina cristiana.

En los dominicos el conocimiento racional es considerado no ya como una forma de “iluminación” (agustinismo) sino como una actividad humana completamente autónoma respecto de la fe; por tanto la filosofía y la teología son disciplinas diferentes pero complementarias porque la verdad es una sola. San Alberto anunció y preparó la orientación de la escuela, y Santo Tomás aportó la sistematización y estructuración. La trascendencia de esta escuela se reflejará en toda la filosofía posterior.

7.1. San Alberto Magno (1206-1280)

7.1.1. Vida, obras y carácter.

Nació en Lavingia de Suavia (Baviera) de una ilustre familia, y a los dieciséis años ingresa a la Orden de los Predicadores. Estudió en Colonia donde después fue maestro al igual que en Friburgo, Ratisbona, Estasburgo y París. Tuvo como discípulo a Santo Tomás de Aquino. San Alberto es llamado “Magno” por la gran

autoridad que tuvo su pensamiento científico, filosófico y teológico aun antes de su muerte. San Alberto fue todo cuanto se podía ser en su tiempo: teólogo, exegeta, filósofo, matemático, fisiólogo, gobernante, predicador, polemista, obispo y santo. Si algún tiempo la magnitud de su figura quedó un poco eclipsada por la de Santo Tomás, el discípulo probablemente no habría sido lo que fue sin la ayuda del maestro. El rasgo característico de la personalidad y la obra de San Alberto es la universalidad que le llevó a compilar toda clase de saber aunque le faltó tiempo para sistematizar y sintetizar.

El propósito fundamental de San Alberto era *“hacer inteligibles a los latinos todas las partes de la filosofía aristotélica”*, y fue una obra realizada pues no sólo la lógica sino también la física, la metafísica, la psicología, la ética y la política del Estagirita pasan al patrimonio espiritual de la escolástica. Sin ninguna duda San Alberto no fue el primero en conocer y utilizar a Aristóteles y tampoco nos brindó una síntesis realmente original entre aristotelismo y cristianismo. Su mérito, más bien, reside en haber presentado a Aristóteles como un patrimonio que era preciso asimilar y no como un autor que había que conocer para combatirlo mejor. *“Aristóteles, entre los filósofos, es aquel a quien hay que prestar mayor crédito en filosofía, como sucede con Agustín en Teología”*.

Entre las obras más notables de carácter científico se destacan *Sobre los vegetales y las plantas, Sobre los minerales y Sobre los animales*. Entre sus obras de filosofía sobresalen la *Metafísica* y los comentarios al *Liber de causis, Ética, Física y Política* de Aristóteles; y entre sus escritos teológicos debemos mencionar el *Comentario a las Sentencias, Summa de creaturis* y el *De unitate intellectus* (contra los averroístas).

San Alberto ocupó el cargo de Provincial de la Orden y fue obispo de Ratisbona (1260-1262) pero se retira del cargo para dedicarse por completo a la enseñanza en Colonia, allí murió el 15 de nov. de 1280.

7.1.2. Distinción entre filosofía y teología.

Según Alberto, las diferencias entre el conocimiento filosófico de Dios y su conocimiento teológico son por lo menos cinco: 1) El conocimiento filosófico se avanza sólo a través de la razón, mientras que con la fe se llega más allá de la razón. 2) La filosofía parte de premisas que deben ser conocidas por sí mismas, es decir, inmediatamente evidentes; en la fe en cambio, existe un *lumen infusum* que incide sobre la razón y le abre perspectivas que resultarían impensables de otro modo. 3) La filosofía surge de la experiencia de las cosas creadas; la fe, en cambio, parte de Dios revelante. 4) La razón no nos dice lo que es Dios, pero la fe, dentro de ciertos límites, sí. 5) La filosofía constituye un procedimiento puramente teórico, mientras que la fe implica un proceso intelectual-afectivo, porque afecta la existencia del hombre en el amor de Dios.

Como ejemplo de la distinción que hace de los dos órdenes del saber, considera que el misterio de la Santísima Trinidad es incognoscible por la vía filosófica, mientras que en teología, siguiendo a Agustín, se hace comprensible. También afirma algo parecido respecto del problema de la creación: lo único que prueba el filósofo es que el mundo no puede haberse iniciado a través de un movimiento auto-generativo, pero no llega a la idea de creación, de la que en cambio parte el teólogo. En resumen: *theologica non conveniunt cum philosophicis in principiis* (las cosas teológicas no coinciden en sus principios con las filosóficas). El filósofo dice todo aquello que se puede decir “con base en un razonamiento” y, sin duda alguna, “de la Trinidad, de la Encarnación y de la resurrección no cabe tener ningún conocimiento desde una perspectiva puramente natural”.

7.2. **Santo Tomás de Aquino** (Investigación)

7.3. **Reacciones ante el tomismo**

Las tesis principales del tomismo, como la unidad de la forma substancial, la ausencia de materia en los seres espirituales, la individuación por la materia, la posibilidad de una creación eterna del mundo, la real distinción entre esencia y existencia en las cosas creadas, la primacía del entendimiento, la dependencia del conocimiento intelectual respecto de la percepción sensible, etc., hicieron que Tomás durante su vida y mucho más después de su muerte, se viera enfrentado a numerosos adversarios.

Los más fuertes adversarios de Santo Tomás fueron los franciscanos entre los que se destacan el cardenal Matero de Aquasparta, el arzobispo Juan Peckham y Guillermo de la Mare; en 1282 los franciscanos prohibieron leer las obras de Santo Tomás. En 1270 y 1277 junto con la condenación de las tesis averroistas se condenaron numerosas tesis tomistas. Por parte del clero secular también hubo oposición, se destacan Enrique de Gante y Esteban Tempier quien fue el autor de la condenación de 1277.

Por todo esto se puede decir que, apesar de la profunda huella que desde el siglo XIII deja el pensamiento de Santo Tomás, de momento prevalecieron las corrientes opuestas. Casi puede afirmarse que, en el ambiente universitario oficial y en los grupos ya formados y compactos en la vida del santo Doctor, el pensamiento continuó su evolución como si el tomismo no hubiera aparecido en el mundo. El “agustinismo” , encastillado en las facultades de teología de París y Oxford, siguió arrastrando el lastre de viejas tesis desvirtuadas por el genio del Aquinate. El resultado es que el impulso dado a la ciencia por Santo Tomás

quedó neutralizado por largo tiempo prevaleciendo otras corrientes que en los umbrales del siglo XIV darán origen a corrientes como el voluntarismo (Juan Duns Escoto), el nominalismo (Guillermo de Ockam) y el misticismo especulativo (Eckhart).

A pesar de las dificultades el tomismo pronto se fue difundiendo a través de la escuela que se formó alrededor de su doctrina. En 1323 Tomás fue canonizado por Juan XXII lo que contribuyó a la aceptación de su doctrina, y en 1879 León XIII exhortará a hacer de la filosofía de Santo Tomás la filosofía de la Iglesia.

7. Escuela Franciscana

En París en 1219. San Francisco no era contrario a las letras, pero en su movimiento de retorno a la sencillez no entraba que sus religiosos se entregaran intensamente a los estudios. Dos factores contribuyeron a dar una nueva orientación a la Orden franciscana: por una parte el ingreso de numerosos clérigos habituados y aficionados al estudio y, por otra, los propósitos de los papas, que estimularon a las dos grandes órdenes mendicantes a penetrar en la Universidad.

Hasta mediados de siglo la orientación doctrinal de los maestros seculares, así como la de los primeros franciscanos y dominicos, es casi idéntica. Hasta Santo Tomás no puede hablarse propiamente de una escuela dominicana con identidad propia, lo mismo sucede con los franciscanos hasta San Buenaventura. Pero a partir de 1260 se agudizan las divergencias entre ambas órdenes. Los franciscanos acogen a Aristóteles antes que los dominicos, e incluso dan cabida antes que éstos a las aportaciones de los musulmanes, especialmente de Avicena, que prevalecerá en la escuela franciscana, a diferencia de la dominicana en la que tendrá preponderancia Averroes. Pero la distinta orientación ante el problema de la incorporación de la filosofía a la teología fue causa de serios

conflictos doctrinales. Sin extremar la rivalidad entre las dos órdenes, lo cierto es que adoptaron puntos de vista sumamente dispares, dando origen a dos actitudes muy diferentes: el tomismo y el bonaventurismo en el s.XIII, continuando el segundo por el escotismo y el nominalismo en el s. XIV.

La escuela franciscana se caracteriza principalmente por seguir a san Agustín como maestro común y máxima autoridad en la Patrística. Las principales tesis de la escuela son:

- 1) Poca o ninguna distinción entre filosofía y teología.
- 2) Primacía de la voluntad sobre el entendimiento y por lo tanto de bien sobre la verdad, del amor sobre el conocimiento.
- 3) Reducción de todo conocimiento a las verdades eternas existentes en la mente de Dios y a las cuales el hombre tiene acceso por iluminación, no sólo para las verdades reveladas sino también para las de orden natural (se muestra desconfianza en la razón e inclinación al fideísmo y al escepticismo).
- 4) Razones seminales en la materia y pluralidad de formas substanciales (vegetativas, sensitivas, intelectivas...)
- 5) Imposibilidad de una creación “ab eterno”.
- 6) Distinción entre alma y cuerpo como dos substancias diferentes y unidas en forma accidental.
- 7) Identidad del alma con sus potencias.
- 8) En algunos representantes se acepta el hylemorfismo universal.

8.1. **Alejandro de Hales (1170-1245)**

Nació en Hales (Inglaterra). Estudió en París donde fue maestro de artes, de leyes y de teología. Hacia 1231 ingresó a la Orden franciscana conservando su cátedra con lo que se constituyó en el primer maestro franciscano. Representa la

tendencia favorable a los estudios, frente a los “espirituales” que los rechazaban. Escribió una *Summa theologiae*.

El pensamiento de Alejandro de Hales se sintetiza en estos aspectos:

- 1) Hylemorfismo universal: todos los seres distintos de Dios (incluso los espíritus) están compuestos de materia y forma.
- 2) Reducción de las causas a las cuatro aristotélicas: material, formal, eficiente y final. Dios es causa eficiente de todo pero siguiendo el modelo de sus ideas (ejemplarismo).
- 3) Admite en el hombre un doble entendimiento, el pasivo y el agente, este último no es general sino individual, de ahí concluye que cada alma humana es verdaderamente espiritual e inmortal.
- 4) Sostiene que la doctrina de la iluminación es necesaria para llegar a los conocimientos más elevados.
- 5) Prueba la existencia de Dios con argumentos de los autores anteriores: La causalidad (San Juan Damasceno), las verdades eternas (San Agustín), la contingencia de los seres (Los victorinos), Argumento ontológico (San Anselmo).

8.2. **San Buenaventura (1221-1274)**

Juan de Fidanza nació en Bagnorea cerca de Viterbo. Debió comenzar sus estudios de artes en París hacia 1234 donde fue discípulo de Alejandro de Hales. Hacia 1243 ingresó a la Orden franciscana. En 1257 fue elegido ministro general de la Orden con lo que termina propiamente su vida científica dedicándose más a la ascética y la mística. Durante la cuaresma de 1267 pronunció en París sus *Collationes de decem praeceptis*, en que aborda el peligro del aristotelismo averroísta. En 1273 fue nombrado obispo y cardenal de Albano. Fue legado del papa en el concilio de Lyon (1274), durante el cual murió. Fue canonizado en

1482. Su producción literaria es abundantísima pero se destacan *Itinerario de la mente hacia Dios* y, *Reducción de las artes a la teología*.

8.2.1. Actitud frente a la filosofía.

San Buenaventura fue favorable al cultivo de las ciencias, pero es “un alma esencialmente mística”, no busca en la ciencia el aspecto puramente intelectual, ni la considera como fin principal, sino como medio para elevar el alma a la contemplación, a la unión y al amor de Dios. Buenaventura no se propone introducir novedades, sino seguir el camino tradicional y el espíritu de la ciencia sagrada, como se había desarrollado desde San Agustín, San Anselmo, San Bernardo, los Victorinos y especialmente su maestro Alejandro de Hales.

San Buenaventura vive en un momento en que se había recuperado totalmente la doctrina de Aristóteles y en que se difundían las doctrinas de los filósofos árabes y judíos, de tal manera que resultaba imposible negar la existencia de una filosofía elaborada independientemente del cristianismo y que planteaba problemas a la fe. Buenaventura reconoce, pues, la existencia de la filosofía pero la considera como procedente de una iluminación divina, que es la luz de la razón natural. Pero a la vez piensa que es insuficiente por sí misma e incapaz de alcanzar la verdad en su plenitud, a no ser reforzada por la luz de la fe. Puede darse, y de hecho se ha dado, una filosofía autónoma, distinta y separada de la fe, pero es necesariamente incompleta y expuesta a incurrir en innumerables errores.

Según San Buenaventura la cumbre de la sabiduría es la Sagrada Escritura, revelada por Dios. Todo lo que no sea conocer esto, es descender. Se descende cuando se estudian los Santos Padres y, se descende aún más cuando se estudia la teología escolástica. Pero el ínfimo grado de descenso es la filosofía. Lo único importante es el alma y su ascenso hacia Dios, todo lo demás es despreciable. La

filosofía debe estar subordinada a la teología, y no puede darse una filosofía independiente. En especial, Buenaventura nunca miró con benevolencia a Aristóteles. Desde sus primeros años en París concibió una especie de aversión instintiva hacia su doctrina. Se complace en enumerar sus errores, los cuales provienen de no haber admitido el ejemplarismo platónico: la eternidad del mundo, la negación de la providencia, la unidad del entendimiento agente, la negación de premios y castigos después de la muerte, etc.

8.2.2. La existencia de Dios.

En el *Itinerarium* Dios aparece no sólo como el primer ser (en el orden ontológico), sino también como el “*ens primum cognitum*”, cuya noción inserta en el alma es anterior y necesaria para el conocimiento de todos los demás seres y verdades. La existencia de Dios es, de suyo, intrínsecamente evidente para un alma limpia y purificada, o por lo menos, le resulta muy fácil llegar a percibirla. De aquí procede el carácter especial de la demostración bonaventuriana. Dado el preconocimiento de Dios que tenemos en el alma, más que de un procedimiento dialéctico riguroso, se trata de una “ascensión”, de un “itinerario” de la mente a Dios, quitando los obstáculos sensibles que impiden la percepción de los vestigios divinos en las criaturas y de su imagen impresa en nuestras almas. San Buenaventura ofrece tres pruebas de la existencia de Dios:

1. VÍA PSICOLÓGICA: Procede del supuesto de que la idea de Dios es naturalmente innata en toda alma racional. El hombre es imagen de Dios, luego al contemplar al hombre, en cierto modo contemplamos a Dios. En el alma de todo hombre existe un deseo innato de la sabiduría (suma verdad), de la felicidad (sumo bien) y de la paz (ser eterno e inmutable). Pero no se puede desear sino aquello que de alguna manera se conoce. Sería imposible aspirar o amar una cosa que nos fuera completamente desconocida. Ahora

bien, la sabiduría eterna es Dios, la felicidad eterna es Dios, y la paz eterna es Dios, que es el ser eterno e inmutable. Por lo tanto, al desear esas cosas, implícitamente deseamos a Dios. Pero, no hallándose en ningún objeto de la tierra, al existir en nosotros ese presentimiento de un objeto en el cual se realizan nos revela en nuestra alma el conocimiento de una realidad que no puede ser otra que el mismo Dios, luego Dios existe, y una prueba de su existencia es el conocimiento innato que de él tenemos en nuestra alma.

2. VÍA FÍSICA: Es una modalidad de la anterior. Las criaturas son sombras o vestigios de la acción de Dios en el mundo. Luego, contemplando las criaturas, contemplamos la huella de Dios, en sus obras; así, de la obra ascendemos al artífice que la creó. Aparentemente esta vía coincide con las vías tomistas de la causalidad y la contingencia, que reclaman una causa necesaria. Pero aunque Buenaventura parte de los mismos principios les da un sentido distinto: en el alma es innata o cuasi innata la idea de Dios, pero por el pecado esa idea está oscurecida; las criaturas con sus perfecciones, con su orden, con su belleza, con su proporción, con su armonía, etc. sirven para despertar en nuestra alma la idea de Dios.
3. VÍA ONTOLÓGICA: San Buenaventura da acogida al argumento de san Anselmo, y aunque lo formula de diversas maneras consiste fundamentalmente en fijarnos reflexivamente en el *concepto* que tenemos de Dios, bien se trate de una idea innata o de un concepto adquirido por la reflexión o por la fe. Una vez que nos hayamos penetrado bien de ese *concepto* de Dios, como sumo Ser, como suma Bondad o suma Verdad, y de la perfección que implica el *sujeto* Dios, no podemos menos que aplicarle el *predicado* de la existencia. La existencia es un predicado necesario del sujeto Dios. Basta con enunciar la proposición *Dios existe*, para que de la simple consideración de los términos salte la evidencia inmediata en nuestro entendimiento.

8.2.3. La creación, el conocimiento y

el ejemplarismo

San Buenaventura acoge plenamente el ejemplarismo agustiniano. La razón de la creación y de las perfecciones de los seres está en las ideas existentes en la inteligencia divina, modelos o arquetipos ejemplares en los cuales se hallan en toda su pureza y plenitud las esencias y perfecciones de todos los seres posibles. Esas ideas no son sólo la razón del ser sino también del conocimiento de todas las cosas, las cuales son más verdaderas y más congnoscibles en la esencia divina que en sí mismas.

LA CREACIÓN: Dios tiene como atributo inseparable la Bondad la cual es esencialmente difusiva. Esta difusividad es doble, ad intra origina las tres divinas personas de la Trinidad, y ad extra, mediante la creación, origina todas las cosas del mundo. Siendo Dios un ser espiritual e inteligencia absoluta, todo lo que produce lo hace por medio de ideas. Dios realiza la creación por medio de sus ideas ejemplares, las cuales quedan impresas en las cosas de manera más o menos perfecta, pero siempre suficiente para revelar la acción divina. Las ideas ejemplares son el fundamento de la verdad ontológica de las cosas. En el entendimiento humano no puede darse verdad perfecta, porque sólo conoce cosas creadas, que son nada más reflejos, semejanzas o imitaciones de las ideas.

San Buenaventura utiliza su concepto de materia para explicar la creación del mundo, añadiéndole la teoría agustiniana de las razones seminales. La creación es propia y exclusiva de Dios. Las demás causas eficientes son productoras pero no creadoras. Sólo Dios es capaz de sacar las cosas de la nada. En cambio, la acción de las demás causas solamente alcanza a poner en acto lo que ya estaba en potencia en la materia creada por Dios. El orden de la creación es el siguiente: Dios creó primeramente la materia universal con una forma imperfecta e incompleta, pero en potencia para otras formas más perfectas y completas. Pero

al mismo tiempo, introdujo en la materia las formas de todas las cosas futuras, no en acto, sino a manera de gérmenes que permanecen en estado latente, en espera de que llegue el momento de desarrollarse bajo la acción de las causas eficientes.

EL CONOCIMIENTO: En San Buenaventura no hay propiamente abstracción en el sentido aristotélico. Aunque el conocimiento resulta de una labor combinada entre el elemento sensible (sentidos, fantasía) y el inteligible (razón inferior) sin embargo, esta última es a su vez iluminada por la razón superior poseedora del conocimiento de las “razones eternas”. En último término todo depende de la iluminación divina. No se trata de obtener un concepto universal de las cosas, abstrayéndolas de sus particularidades y mutabilidad, sino de apreciar la correspondencia entre el objeto, tal como lo conocen los sentidos y tal como se halla en las razones eternas, o, si se quiere, de proyectar la luz elevadora del entendimiento sobre los datos suministrados por los sentidos y la imaginación.

8.2.4. El Hilemorfismo universal.

A la suma simplicidad de la esencia divina se contrapone la composición de los seres creados. Dios es acto puro, en Él se identifican la esencia (quod est) y la existencia (quo est). En cambio, todas las criaturas se componen de acto y potencia, de esencia y existencia, de materia y de forma. Además de esta distinción, Buenaventura, al igual que su maestro, admite la composición de materia y forma en todos los seres creados, incluso en los ángeles y en las almas humanas. De la misma manera también sostiene la pluralidad de formas en un mismo individuo:

LA MATERIA: Tal como fue creada por Dios en el principio, la materia no dice más que pura potencia e indeterminación, pues es anterior a todas las formas, y neutra

o indiferente para recibir una forma corpórea o espiritual, por consiguiente, no es de suyo corpórea o espiritual, estas diferencias le sobrevienen posteriormente por razón de la clase de forma que se le sobreañade. En este sentido, la materia prima es numéricamente una, en cuanto que en sí misma no tiene absolutamente ninguna determinación a ser ninguna cosa concreta. Toda la diversidad viene de la forma.

LA FORMA: A la materia primordial indeterminada le sobrevienen las formas, espirituales o corpóreas, que la determinan. Toda esencia creada se compone, por lo tanto, de dos principios, uno activo (forma) y otro pasivo (materia). De la unión, o aglutinación de estos dos principios resultan todos los seres creados. San Buenaventura da plena acogida a la metafísica de la luz de Roberto Grosseteste. La luz es la primera forma sustancial tanto de los cuerpos como de los espíritus. La luz no es un accidente, sino que es la primera forma que se une a la materia, dándole el ser y la actividad. Es la primera forma primordial y general, a la cual se sobreañaden todas las demás formas particulares. En cuanto forma no puede existir por sí sola, sino que requiere estar unida a alguna materia. El grado de perfección de los seres depende de su mayor o menor participación de la forma luminosa.

Respecto del PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN, San Buenaventura no lo atribuye ni a la materia sola (principio determinable), ya que todos los seres tienen materia idéntica; ni a la forma sola (principio determinante), ya que hay muchos individuos con la misma forma, por lo tanto, el individuo resulta de la unión actual de la materia y la forma.

8.2.5. Antropología.

El hombre es un ser compuesto. Consta, por una parte, de cuerpo material, dotado del acto de la primera forma de corporeidad (luz), y de las formas de los elementos y mixtos; y por otra, de alma espiritual, la cual, a su vez, lo mismo que los ángeles, tiene su propia forma y materia espirituales, constituyendo una sustancia completa, un individuo sustancial, independientemente del cuerpo al cual le corresponde unirse.

En cuanto al origen del alma rechaza la preexistencia y el traducianismo, defendiendo la creación inmediata por Dios ex nihilo en cada caso particular. Dios crea las almas y las ordena para ser unidas a un cuerpo. Se unen al embrión en cuanto éste tiene la suficiente organización para ejercer las funciones vegetativas. El alma informa y da la vida al cuerpo. Su unión es inmediata, aunque se trata de dos sustancias completas, cada una en su orden.

El alma posee distintas potencias consustanciales a ella. No se identifican radicalmente con la misma esencia del alma, pero tampoco se distinguen totalmente como simples accidentes. El alma es imagen de Dios, y así existe en ella la imagen trinitaria en sus tres potencias: entendimiento, memoria y voluntad.

SEXTA UNIDAD

LA ESCOLÁSTICA TARDÍA

Voluntarismo, Nominalismo, Misticismo

1. Preliminares

Cuando el tomismo llegaba a su plenitud con la síntesis entre teología natural y revelada, aparece una nueva escuela de inspiración franciscana. Esta vertiente no puede ya desconocer la filosofía aristotélica que se había impuesto como un valor y tiene además que depurar la corriente franciscana de tesis ya caducas como las razones seminales, la pluralidad de formas, el iluminismo, etc. Aparecen las síntesis doctrinales de Escoto y Ockam, y en otra línea el maestro Eckhart, quienes marcan el culmen del desarrollo de la escolástica que en el final del s. XIII y el XIV decae dando paso a la modernidad.

3. Juan Duns Escoto y el voluntarismo

Nació en Escocia en 1265, ingresó a la Orden Franciscana en la que fue ordenado sacerdote. Estudió en Cambridge y en Oxford donde luego ejerció su magisterio. Inaugura la Escuela Franciscana posterior que sigue la línea de Alejandro de Hales y de san Buenaventura. Por la agudeza de su ingenio se le dio el título de "Doctor subtilis" (Doctor sutil). Su filosofía se caracteriza por el uso de un lenguaje conciso y una terminología complicada por las muchas divisiones, hasta el punto que resulta difícil seguir el hilo de su pensamiento. Su fino espíritu crítico halló campo abundante en la revisión a que somete las doctrinas de sus contemporáneos. A pesar de conocer a Aristóteles su pensamiento sigue la línea

agustiniana. Entre sus obras se destacan: *Ordinatio*, *De primo principio*, *Questiones in Metaphysicam*. Escoto murió en Colonia (1308) donde había sido enviado como maestro.

2.1. **Filosofía y Teología.**

Escoto rompe el equilibrio que había sentado Santo Tomás entre las dos ciencias. Concreta como el campo de la teología todo aquello que nos es dado por revelación sobrenatural, en cambio, la filosofía comprende cuanto la razón alcanza naturalmente. Con esta distinción no pueden darse verdades de fe aprehendidas racionalmente, sino que son solamente creíbles; tampoco hay verdades de razón aprehendidas por la fe sino que por el contrario, son demostrables.

Considera que la teología no es una ciencia especulativa sino práctica, ya que la voluntad divina no la podemos escudriñar. Considera que todo cuanto ha hecho Dios lo ha hecho por su libre voluntad y que ella da preceptos que se imponen a nuestra voluntad y que son las directrices de la conducta humana.

2.2. **Dios.**

La existencia de Dios debe ser demostrada a-posteriori por nuestro conocimiento de las criaturas. A las vías de Santo Tomás (pruebas físicas) les da un valor relativo, esas pruebas concluyen la existencia de un primer ser (para Escoto el ser es unívoco), no necesariamente Dios. Señala otra demostración de carácter deductivo: parte del concepto de “Ser” y le agrega dos diferencias, “finito” e “infinito”, con las que caracteriza las criaturas y a Dios. El atributo fundamental de Dios es su infinitud y el infinito implica y conlleva en sí la existencia, por lo cual Dios existe.

2.3. Ontología.

Escoto se opone a la visión tomista sobre el ser. Acepta existencia de muchos seres pero contrapone lo unívoco a lo equívoco y adopta una noción unívoca para todos los seres. Trata de buscar la noción de ser que pueda aplicarse y predicarse de todos salvando las diferencias de grado y de modo de ser. El ser UNÍVOCO no es un género supremo bajo el cual estarían comprendidos Dios y las criaturas, pero sí es “uno” y puede ser determinado de muchos modos intrínsecamente. El ser es unívoco a Dios y a las criaturas. Dios y las criaturas convienen en que son “algo”, es decir, en que son “no nada”. Entre Dios y las criaturas existe equivocidad en la realidad y univocidad en el concepto. Así cree Escoto superar la analogía de Santo Tomás.

Respecto de la “materia” y la “forma” (potencia y acto), Escoto rechaza la potencia como punto medio entre la nada y el ser, e igualmente niega el concepto tomista de la materia como pura potencia e indeterminación porque sería reducirla a la nada. También niega la distinción “real” entre esencia y existencia. La materia tiene una realidad propia, positiva y nunca se encuentra separada de la forma, puesto que lo que aparecen son individuos.

Escoto recupera las tesis franciscanas del hylemorfismo universal (aún los espíritus poseen materia) y la pluralidad de formas en el individuo. Las “formalidades” que se encuentran en un individuo no son reales (independientes del individuo) pero tampoco son puros entes de razón porque corresponden a la naturaleza de cada cosa.

El principio de individuación no es la materia prima ni la forma, sino que la individuación es una perfección del ser y consiste en que la naturaleza común se

“contrae” y limita la esencia particularizándola para dar lugar al individuo, esto es lo que Escoto llama “hecceidad”.

2.4. Antropología.

La unidad del compuesto humano es menos estricto en Escoto que en Santo Tomás. El compuesto se da en una multitud de formas y de actos existenciales distintos sin que afecten la unidad substancial. La unidad de cuerpo y alma es accidental, al estilo platónico. Entre cuerpo y alma no puede haber más unidad que la que cabe entre dos entidades distintas coexistentes.

Respecto del origen del alma opta por la creación directa. La espiritualidad del alma, su incorruptibilidad y su inmortalidad son dogmas de fe y no verdades demostrables por la razón. Escoto concibe al alma como una entidad simple y homogénea con dos potencias: entendimiento y voluntad. No se puede demostrar a-priori que el alma sea una forma subsistente que pueda existir sin el cuerpo, ni tampoco se puede demostrar a-posteriori la existencia se un juez supremo; tampoco vale alegar nuestro deseo de existir siempre, pues también los animales temen la muerte. Dios puede hacer que el alma subsista después de su separación del cuerpo, lo mismo que puede hacer que en los seres corpóreos las formas subsistan separadamente de la materia, pero esto no implica que sean incorruptibles por naturaleza.

2.5. **El Voluntarismo.**

El voluntarismo de Escoto quizás no se opone tanto al intelectualismo de Santo Tomás como al determinismo griego y averroísta. Escoto trata de exaltar la libertad absoluta y la omnipotencia de Dios, cuya acción no está sujeta a ninguna

ley ni a ningún determinismo. La voluntad divina se determina a sí misma, pues una libertad sujeta a cualquier clase de necesidad no puede ser libre.

La creación es un acto de libertad, no hay en la naturaleza ninguna ley necesaria, ni de orden físico ni moral, ni de orden lógico ni ontológico; ni siquiera hay una ley eterna en Dios ni una ley natural. TODO ESTÁ MOVIDO O REGIDO POR LA VOLUNTAD LIBÉRRIMA DE DIOS. La norma suprema de la moralidad no es la ley eterna sino la voluntad de Dios, y de ella dependen el mal, el bien y la verdad. Dios no quiere las cosas porque sean buenas sino que son buenas porque Él las quiere.

También la voluntad del hombre es absolutamente libre. Considera la voluntad como la facultad más noble del alma, superior al entendimiento. La voluntad humana puede siempre abstenerse de querer, incluso respecto del Sumo Bien. El hombre puede querer el mal en cuanto mal. La libertad del hombre se conserva incluso en el cielo. El valor que le da Escoto a la voluntad por encima de la razón radica en el sentido de que el amor nos une más íntimamente a Dios que la fe especulativa (la razón).

2.6. **Escoto y Santo Tomás**

Como se puede apreciar la doctrina de Escoto es prácticamente opuesta a la de Santo Tomás, en realidad son dos sistemas totalmente distintos en sus principios y procedimientos racionales. Las principales divergencias son las siguientes:

- 1) Para Santo Tomás el ser es análogo, para Escoto el ser es unívoco.
- 2) Para Santo Tomás en el individuo hay una sola forma sustancial, Escoto sostiene la pluralidad de formas.

- 3) Según Santo Tomás la materia prima es pura potencia, para Escoto la materia prima tiene un acto propio.
- 4) Santo Tomás afirma que la forma sustancial da la corporeidad, para Escoto la corporeidad es anterior a la forma.
- 5) En Santo Tomás prima el intelectualismo, en Escoto, el intuicionismo y el voluntarismo.
- 6) Santo Tomás confía en el poder de la razón, en Escoto hay una tendencia al fideísmo.
- 7) Para Santo Tomás la omnipotencia de Dios es condicionada y las esencias de las cosas dependen del entendimiento divino, para Escoto la omnipotencia de Dios es absoluta y las esencias de las cosas dependen de la voluntad divina.

3. Guillermo de Ockham y el Nominalismo

Nació al sur de Londres hacia el 1300, estudió en Oxford donde también fue maestro. Es acusado por doctrinas antieclesiásticas y citado a Avignon. Huye y se pone bajo la protección de Luis de Baviera. Desde 1329 vive en Munich apoyando al emperador. A la muerte de éste trata de reconciliarse con el Papa. Muere en Munich hacia 1349. Ingresó a la Orden franciscana.

3.1. **Epistemología**

La anterior escolástica a pesar de haber reconocido el valor de la experiencia en el conocimiento, no vio en ella más que una causa material. En Ockham la experiencia sensible se constituye en auténtica causa; no necesitamos más que la mirada sensitiva e intuitiva dirigida a las cosas, o la intuición espiritual y reflexiva sobre nuestros propios actos interiores y ya tenemos el origen de nuestro conocimiento del mundo real.

Ockham rechaza los universales, las especies, la naturaleza común, todo lo universal “ante rem” o “in re”, por considerar que son sólo conceptos metafísicos, sin fundamento en la experiencia. En la realidad sólo existe el singular, esto es lo que conocen tanto los sentidos como el entendimiento. El entendimiento en su actividad no necesita de intermediarios de ninguna naturaleza para conocer. Los conceptos brotan en forma espontánea en el intelecto por la acción misma del objeto. Por la abstracción se prescinde de la existencia actual del objeto y se elaboran proposiciones, conceptos e imágenes comunes que son predicables de muchos individuos.

3.2. **Nominalismo.**

Es una posición filosófica que se origina en Oxford por su tradición experimental que se inclina hacia lo concreto, lo particular. Los universales sólo existen en la mente mas no en la realidad, por lo tanto, no son reales, sino que son simples nombres, puros términos. La negación de los universales como realidades la fundamenta Ockham en el hecho de que sólo existe el individuo, critica la doctrina tomista que trata del universal, sólo existe el individuo, el singular, éste es el objeto de la ciencia.

3.3. **Teología.**

El primado de lo individual se manifiesta también en la doctrina sobre Dios. No hay ideas universales en la mente de Dios. Dios crea sólo lo individual a partir de ideas singulares, rechaza la “natura communis”. Si en Dios no hay ideas universales la voluntad divina es totalmente libre ya que no obedece a ideas predesignadas. Dios es omnipotente pero no caprichoso, su voluntad se rige también por el principio de no contradicción. Fuera de éste Dios tiene una “potentia Dei absoluta”, limitado solamente por el orden mismo que Él ha querido dar a las cosas “potentia Dei

ordinata”. Ockham al igual que Escoto dice que no hay cosas buenas ni malas sino que lo son en virtud de la voluntad de Dios. Todo, incluso el pecado depende de la voluntad divina, Él puede perder a inocentes y salvar a los culpables.

3.4. **Escuela Ockhamista.**

Ockham influyó mucho en el pensamiento del s. XIV, la teología encierra en sí todas las verdades necesarias para la salvación sin recurrir a la razón, y por otro lado, la radicalización del empirismo desligado de toda necesidad natural abre el campo a las ciencias empíricas.

El ockhamismo se caracteriza por el probabilismo en la teología natural, el escepticismo metafísico y la orientación a las investigaciones de carácter científico. Los seguidores de Ockham se catalogan en dos grupos: los que enfatizan el criticismo epistemológico y rompen con el pasado: Nicolás de Autrecourt (+1350), Pedro de Ailly (+1420), y los que subrayan la necesidad de la experiencia y se orientan hacia las ciencias naturales y matemáticas: Juan Buridano (+1358), Alberto de Sajonia (+1390), Nicolás de Oresne (+1382).

3.5. **Algunas consecuencias del nominalismo.**

Se puede decir que el nominalismo impregna toda la cultura del siglo XIV y su influencia alcanza todos los órdenes de la vida. Como principales consecuencias se pueden señalar:

- 1) Separación radical entre teología y filosofía, entre fe y razón.
- 2) Separación entre los ámbitos religioso y político, que se manifiesta en la autonomía que adquiere lo temporal respecto de lo espiritual.
- 3) Separación Iglesia-Estado. La Teocracia da paso al pluralismo ideológico.

- 4) Apertura al conocimiento físico de la naturaleza con carácter eminentemente empirista. Inicó de las ciencias positivas.
- 5) La cultura va adquiriendo un espíritu laico, es decir, se empieza a desligar de las órdenes religiosas y el clero.
- 6) Primacía del individuo.
- 7) Destrucción de la metafísica y lógicamente de la filosofía como ciencia de las razones últimas.

4. Eckhart y la mística especulativa

El maestro Eckhart nació en Hochheim alrededor de 1260, perteneció a la O.P., estudió en París donde obtuvo el magister en teología y luego ocupó cargos de gobierno en la comunidad. Con sus predicaciones y escritos desarrolla un movimiento místico pero recibe críticas y condenaciones por su doctrina. Conoce el pensamiento de Aristóteles, San Alberto y Santo Tomás pero opta por el neoplatonismo. Entre las obras de Eckhart se destacan *Opus tripartitum*, *Questiones*, *Sermones*, *Tratados*. La doctrina de Eckhart se llama “misticismo” porque insiste en el hecho de que Dios se encuentra más allá de todas nuestras posibilidades conceptuales y porque sostiene que el hombre separado de Dios no es nada; y es “especulativo” porque se halla penetrado de filosofía, en especial del neoplatonismo. Puede decirse que la obra de Eckhart es una significativa investigación de la justificación de aquella fe a la cual el nominalismo de Ockham había dejado sin fundamento racional. Su pensamiento se encuentra centrado en la idea de la unidad entre Dios y el hombre, entre lo natural y lo sobrenatural. El hombre y el mundo natural carecerían de todo sentido, serían nada, sin Dios.

4.1. Teología.

Dios está más allá de la esencia del ser y de toda naturaleza. Precisamente por su carácter de plenitud no puede ser nombrado ni debe afirmarse de él la vida, la inteligencia, ni nada que lo limitaría. Dios es la nada por estar más allá de toda determinación.

Se pregunta si en Dios ser y conocer son lo mismo, responde que Dios no conoce por que es, sino que es porque conoce; Dios tiene la característica de estar libre de todo para ser, por lo cual es la causa del ser. Dios es la unidad pura, Dios es ser porque es uno, y como nadie es más que Dios, es uno, sólo a Él le corresponde el ser.

No podemos ir a Dios si nos vertimos sobre las cosas determinadas y finitas exteriores, sino entrando en el interior, en el que descubrimos directamente a Dios, cuando el alma se une en el abismo divino del que forma parte.

4.2. El retorno del hombre hacia Dios.

Todo lo que es, es por obra del Ser divino que ama necesariamente. Las cosas, por lo tanto, y el hombre mismo, nada son sin Dios. Esta es la razón por la que el hombre debe regresar a Dios: sólo lográndolo se hallará a sí mismo otra vez. Así como nada puede turbar a Dios, tampoco hay nada que pueda turbar al hombre que *“lleva a Dios en sus obras y en todo lugar”*, porque *“todas sus obras son más bien obra de Dios”*. Es preciso pues, guardarse de uno mismo y estar libre de deseos. Lo que cuenta es abandonarse en Dios.

El regreso del hombre a Dios exige que el alma este *“libre y despojada de todas las cosas creadas”*, sólo así el alma *“se aferra a Dios y está en Dios, es una con Dios y ve a Dios cara a cara”*. Cuando el hombre sufre por sí mismo, el dolor

resulta insoportable, pero si sufre por Dios entonces el padecimiento no duele "*porque es Dios quien soporta su peso*".

Eckhart muere en 1327. El 27 de marzo de 1329 fue publicada por Juan XXII la bula *In agro dominico*, que condenaba 28 proposiciones del maestro Eckhart. Entre las tesis condenadas se encuentran la eternidad del mundo, la que afirma que el hombre es pura nada y la tesis según la cual nos transformamos plenamente en Dios.

SÉPTIMA UNIDAD

EL RENACIMIENTO

Líneas generales del movimiento

Desde el punto de vista cronológico, el renacimiento abarca dos siglos completos: el XV y el XVI, pero sus raíces hay que ubicarlas en el siglo XIV con el nominalismo. Si tomamos en consideración los contenidos filosóficos, tenemos que durante el siglo XV predomina el pensamiento acerca del hombre, mientras que en el XVI el pensamiento se ensancha para abarcar también la naturaleza. Muchos consideran el Renacimiento como la inauguración de la Edad Moderna, pero en realidad hay que entenderlos más como un “puente” entre el medioevo y la modernidad; aun así, hay que ver el Renacimiento como un período diferente y con características propias que lo ubican como una época diferente tanto respecto a la época medieval como con respecto a la moderna.

En general el Renacimiento se considera como un fenómeno grandioso de “regeneración” y de “reforma” espiritual, en el que el retorno a los antiguos significó una revivificación de los orígenes, un retorno a los principios, es decir, un retorno a lo clásico. Los renacentistas pretenden romper con la escolástica y buscan el “renacimiento” de un espíritu que fue propio del hombre de la edad clásica y que se perdió en el medioevo, un espíritu de libertad por el cual el hombre reivindica para sí la autonomía racional y se reconoce profundamente inserto en la historia y decidido a hacer de ella y de la naturaleza su campo propio. El Renacimiento se puede considerar como un regreso a lo antiguo pero no como repetición sino como “reanudación”. El Renacimiento aparece como reacción a todo lo medieval, cambiando el teocentrismo por el antropocentrismo y el naturalismo. El hombre como individuo se coloca como centro y eje de los

quehaceres político, económico y cultural. Mientras que en la Edad Media predominaba el sentimiento y la voluntad de lo bueno y lo santo, en el Renacimiento es el sentimiento de lo bello y el culto a las formas lo que domina.

Con el Renacimiento surge una problemática filosófica nueva. Es un esfuerzo por retornar a lo fundamental y grande. Como determinante de este fenómeno histórico se señala comúnmente el encuentro de Oriente y Occidente en el Concilio de Ferrara y Florencia (1438) y, más aun, la llegada a Italia de numerosos sabios griegos fugitivos tras la caída de Constantinopla (1453), quienes trajeron consigo los libros de la antigüedad y la capacidad para descifrarlos. Importantes fenómenos culturales constituyen este renacimiento: un arte nuevo, espléndido en su variedad y valor; una nueva concepción del mundo; una ciencia que empezaba a organizarse; un nuevo modo de entender la historia, la política y, en general, las relaciones entre los hombres. Pero el que sean concepciones nuevas no significa que se haya producido una ruptura total con el medioevo, como si se opusiera la irreligiosidad a la profunda religiosidad medieval, o el escepticismo a la fe, motor de la filosofía medieval, o el sensualismo a la espiritualidad. Al contrario, se puede hablar de continuidad de muchos valores que se afirman con más energía y de problemas similares en torno a cuestiones filosóficas que son precisamente los que hacen necesario el retorno a los clásicos antiguos para buscar en ellos respuestas clarificadoras.

Es en el Renacimiento cuando se empieza a tener una visión negativa respecto del medioevo como una época de oscuridad y de barbarie. Es cierto que los renacentistas fueron de esta opinión, sin embargo, lo fueron más por razones polémicas que objetivas: sentían su propio mensaje innovador como un mensaje de luz que apartaba las tinieblas. Lo cual no significaba que realmente, es decir, históricamente, antes de esa luz hubiese tinieblas, en lugar de una luz distinta. En efecto, los grandes logros historiográficos de nuestro siglo han mostrado que la

Edad Media fue una época de gran civilización, llena de fermentos y de potencialidades de diversas clases, casi del todo desconocidos para los historiadores del siglo XIX. Por lo tanto, no se trata del renacer de la civilización en oposición a la incivilización, de la cultura en oposición a la incultura y la barbarie, o del saber en oposición a la ignorancia. Se trata, en cambio, del nacimiento a otra civilización, otra cultura, otro saber.

1. Causas y características del Renacimiento

- En la Edad Media no existía el Estado en el sentido moderno ya que por la unidad que había entre lo social y lo cultural la política no interesaba, el régimen económico y social era de tipo feudal; en el Renacimiento surgirá el Estado Absolutista con predominio de lo político; en el pensamiento aparecen la filosofía política y la filosofía económica.

- En el plano económico surge la burguesía contra el régimen feudal (nobles y siervos). En el Renacimiento al crecer las ciudades crece el comercio y la burguesía se convierte en la clase dominante.

- En el plano religioso la crisis que se gestaba desde el final del medioevo se acentúa profundamente en el Renacimiento: el cisma de occidente debilita la autoridad del Papa, lo que traerá como consecuencia la Reforma protestante.

- Hay que entender que el Renacimiento es fundamentalmente un fenómeno cultural que buscaba RENACER la antigüedad clásica griega y latina (por esto es llamado también humanismo). La escolástica en su interés “teorético” descuidó el cultivo de las formas literarias, la gramática y la retórica cayeron en desuso; la escolástica resultó ser muy profunda pero sin estilo ni belleza literaria. El

Renacimiento se dedicó en buena parte a una mordaz crítica de las grandes construcciones filosófico-teológicas del medioevo.

- El Renacimiento en sus comienzos aparece como una oposición a la filosofía y ciencia escolásticas, es un decir NO a toda civilización y cultura medievales: literatura, humanismo, ciencia y teocentrismo.

- Por oposición a los escritos medievales se vuelve a utilizar el latín clásico y se renueva el estudio del griego; también se empiezan a utilizar literariamente las lenguas vernáculas como el italiano.

- En un principio las fuentes de inspiración fueron los autores y poetas latinos, pero más tarde con la toma de Constantinopla por los turcos, muchos sabios orientales emigraron a Occidente difundiendo los textos originales de la filosofía griega, principalmente a PLATÓN, quien cautivó los espíritus con la belleza de su pensamiento. El Renacimiento se admira de la cultura griega que le hace cambiar hasta los estilos arquitectónicos -el gótico y románico- por los estilos griegos, es la época de Miguel Ángel, Rafael y Leonardo de Vinci.

- El humanismo teocéntrico medieval se cambia por un humanismo antropocéntrico, el hombre, según la idea de los griegos es concebido como la medida y fin de todas las cosas. Con esta negación del teocentrismo se introduciría un germen que progresivamente desembocaría en la secularización, el anticristianismo y el ateísmo, aunque en el momento sólo significaba el querer quitar del camino del hombre todo aquello que significaba trabas o autoridades.

- En el medioevo la ciencia se había centrado en hallar la síntesis entre filosofía y teología descuidando el campo de las ciencias empíricas. Surgió entonces en el

Renacimiento un sano espíritu de investigación y experimentación de la naturaleza con el rechazo de quienes habían sido autoridades en el medioevo.

- La secularización entra también en el plano religioso, se declaró a la Iglesia detentora y administradora de la “gracia”, alcanzando un inmenso poder que tiranizaba los espíritus, por lo cual era necesario sustraerse de su poder y autoridad, en esto consiste la esencia del protestantismo.

- Hay que admitir también, que en este período hubo un renacimiento filosófico puramente cristiano, dentro de la ortodoxia católica y en un “renovado” espíritu cristiano.

2. El humanismo renacentista

El término “humanismo” aparece en época reciente, al parecer fue F.I. Niethammer quien lo utilizó por vez primera para indicar el área cultural a la que se dedican los estudios clásicos y el espíritu que les es propio, en contraposición con el área cultural que cubren las disciplinas científicas. No obstante, el término “humanista” nació a mediados del siglo XV para indicar a quienes enseñaban y cultivaban la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral. Además ya en el siglo XIV ya se había hablado de *studia humanitatis* y de *studia humaniora* para señalar tales disciplinas. Sobre todo a partir de la segunda mitad del s. XIV y luego en una medida creciente, a lo largo de los dos siglos siguientes, alcanzando sus máximos grados en el siglo XV apareció una tendencia a atribuir a los estudios referentes a las *litterae humanae* un valor muy grande, y a considerar que la antigüedad clásica latina y griega era una especie de paradigma y de punto de referencia en lo concerniente a las actividades espirituales y a la cultura en general. Cada vez en mayor medida los autores latinos y griegos aparecen como

modelos insuperables de aquellas “letras humanas” auténticos maestros de humanidad.

El humanismo renacentista se entiende fundamentalmente como una nueva manera de ver al hombre y sus problemas. Los humanistas ejercen una actividad más literaria y pedagógica que filosófica, reaccionan contra la escolástica y vuelven a resucitar el platonismo, el aristotelismo, el estoicismo y el epicureísmo, pero sin los “filtros” medievales, lo que crea un nuevo clima en el ambiente cultural. Se pueden destacar tres aspectos principales:

- *El descubrimiento de la historicidad del mundo humano:* Se trata de entender la sabiduría y la elocuencia antiguas en su realidad histórica (de ahí la importancia que se le da a la filología), se trata de reconocer la dimensión histórica de los acontecimientos. Es muy importante este esfuerzo realizado, porque es fundamental el reconocimiento de la diversidad y la individualidad del pasado y la indagación de las condiciones y caracteres que determinan esta individualidad, para no juzgar el pasado desde una perspectiva del presente; el pasado debe ser juzgado en su justa lejanía, en su distinción de lo actual y en su individualidad auténtica.

- *El descubrimiento del valor del hombre como ser terrestre y mundano:* El hombre se entiende como un ser inserto en la naturaleza y en la historia, con capacidad para dirigir él mismo su propio destino y felicidad. No es que se olvide el alma del hombre y su dimensión trascendente sino que ahora se tiene en cuenta también su cuerpo y su dimensión inmanente, su situación propia en el mundo. Este naturalismo del humanismo se manifestó sobre todo por la aversión frente al ascetismo medieval, el reconocimiento del valor del placer y la nueva valoración del epicureísmo. Se exaltó la vida activa con respecto a la especulativa y contemplativa. Se insistió también en la unidad del hombre con

la comunidad humana y, en general, se constituyó como fundamental en la educación del hombre el estudio de las artes que son propias del hombre y que lo distinguen de los animales (moral, economía, poesía, historia, etc.).

- *La tolerancia religiosa:* Se reconoce la función civil de la religión y se acepta la armonía que debe haber entre la ciudad terrena y la ciudad celeste: la ciudad terrena debe realizar, en cuanto sea posible, la armonía y la felicidad de la ciudad celeste. La armonía y felicidad suponen la paz religiosa, forma bajo la cual se presenta el ideal de la tolerancia religiosa. Filosofía y religión, así como también todas las religiones entre sí, se identifican para el humanismo renacentista.

Entre los principales humanistas se encuentran Dante Alighieri, Francisco Petrarca (1304-1374), Miguel Montaigne (+1592), Marsilio Ficino (+1499), Erasmo de Rotterdam (+1536), Luis Vives (+1540), entre otros.

3. Renacimiento y política

El Renacimiento pretende la renovación del hombre pero no sólo en su individualidad sino también en su vida social, para lograr esto se inició un análisis de la “comunidad política” para descubrir su fundamento en la historia. Se trató pues, de volver a los orígenes para entender la organización de la comunidad sobre su base natural. El historicismo y el iusnaturalismo son los dos aspectos en que se concreta la voluntad política renovadora del Renacimiento.

La pérdida del ideal político medieval, que aspiraba a una comunidad universal cristiana, en que el Emperador fuese el jefe temporal y el Papa el jefe espiritual, junto con el nacimiento de las grandes monarquías absolutas plantearon el problema del uso del poder, de las relaciones entre los soberanos y los pueblos, etc. La pérdida de la dimensión sagrada del hombre y de las relaciones

comunitarias hacen que se agudice el individualismo, el absolutismo y la voracidad del mercantilismo que dará paso al capitalismo. Entre los principales ideólogos políticos se encuentran:

- *NICOLÁS MAQUIAVELO (1469 -1527)*: La obra más reconocida de Maquiavelo, y en la que expone su pensamiento es “El Príncipe”; en ella plantea el obrar político no como un ideal o como lo que debe ser (a la manera que Platón), sino como un esbozo real de la vida de la comunidad humana tal como se ha repetido a lo largo de la historia: *“Muchos han imaginado principados o repúblicas que no se han visto jamás...porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debiera vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que se debiera hacer, antes procura su ruina que su salvación”*. Maquiavelo defiende un riguroso absolutismo por parte del gobernante que rige el Estado. El Estado es el fin al que todo debe subordinarse, incluso el orden moral. Todos los medios son lícitos cuando se trata de conseguir los fines políticos del Estado (maquiavelismo). El gobernante debe estar atento a la “razón del estado” y subordinar a ella todo lo demás, sin tener que dar explicaciones a nadie.

- *TOMÁS MORO (1478 - 1535)*: Su obra principal es *Del Estado político más perfecto y de la nueva isla Utopía*. En ella considera que uno de los más graves males políticos es la acumulación de riquezas en manos de unos pocos ociosos mientras otras clases sociales poco o casi nada poseen y tienen que trabajar sin descanso. Ante esta situación debería imperar la comunidad de bienes distribuyendo lo que hay de acuerdo a la justicia y la igualdad; la economía debería basarse en la agricultura y la economía natural: no debe haber dinero sino sólo comercio e intercambio, para prevenir toda codicia. Tomás Moro también propugna por la abolición de la pena de muerte y de la

guerra, que la jornada laboral tenga sólo seis horas al día y que haya una total libertad y tolerancia religiosa.

- *HUGO GROCIO (1583 - 1645):* Se le considera como el clásico del derecho moderno natural e internacional. Su obra principal es *Del derecho de la guerra y de la paz*. Grocio toma la guerra en cuatro sentidos: de individuos contra individuos, de individuos contra el Estado, del Estado contra los individuos y de Estados contra Estados. En esta visión está comprendido todo aquello que en las pretensiones de los hombres pueda llevar a un altercado y a un proceso jurídico. Para Grocio, toda sociedad tiene su origen en un pacto o contrato implícito o explícito entre sus miembros, por el cual se establece la forma política y se transfiere la soberanía de los miembros al jefe. Grocio distingue entre derecho natural y derecho positivo. Para él, la naturaleza del hombre implica esencialmente la sociabilidad, que es el punto de partida de todo derecho positivo humano, siendo su fin, perfeccionar la justa convivencia social. En el pensamiento de Grocio al derecho natural se une la religión natural que posee cuatro enunciados: *“El primero, que Dios existe y es uno. El segundo, que Dios no es ninguna de las cosas que se ven, sino muy superior. El tercero, que las cosas humanas son cuidadas por Dios y juzgadas con perfecta equidad. El cuarto, que Dios mismo es el autor de todas las cosas exteriores”*.

4. El Renacimiento y la ciencia

La imagen de un mundo finito y armoniosamente arreglado que había predominado en los griegos y en la Edad Media se sustituye por el cuadro de un mundo infinito, con un espacio sin límites y sin centro. La atención se centra en el mundo inmanente, en los fenómenos y en las leyes que los rigen, es decir, en el conocimiento científico. La nueva concepción de la sociedad y del mundo que se

gesta en el Renacimiento obligan a la ciencia a separarse de la filosofía. Mientras la filosofía buscaba la interpretación racional de los fenómenos, en su esencia, causas y efectos, con método deductivo, la ciencia buscaba la explicación empírica de la naturaleza en sus “leyes” con método inductivo.

Hay que tener en cuenta que el conocimiento y aun el método científico no brotan de la nada, sino que fueron anticipados por las escuelas de Chartres y Oxford y por el espíritu científico de hombres como San Alberto Magno. La ciencia busca fundamentalmente reducir la naturaleza a pura objetividad mensurable tratando de excluir toda interpretación metafísico-teológica. Como precursor inmediato de este espíritu científico se encuentra *Leonardo De Vinci (1452 -1519)* y sus continuadores más notables fueron *Nicolás Copérnico, Juan Kepler y Galileo Galilei*; con sus descubrimientos en astronomía y física pusieron en camino a la ciencia moderna, superando la visión libresca y apriorística que había caracterizado gran parte de los “comentarios científicos” de la Antigüedad y la Edad Media. Hacer ciencia supondrá entonces la observación y la experimentación en la realidad de los fenómenos naturales, expresando resultados de orden matemático.

El espíritu y el método de la ciencia moderna tuvo en *FRANCISCO BACON (1561 - 1626)* a su principal impulsor ya que entrevió por vez primera el poder que la ciencia ofrece al hombre sobre el mundo: “*Saber es poder*”. El Saber debe ponerse al servicio de la utilidad técnica y los inventos o descubrimientos no han de quedar a merced de la magia o de la fortuna, sino que han de ser objeto de una ciencia y de un método. La ciencia está orientada al dominio de la naturaleza por el hombre, y para esto Bacon se empeña en sustituir la deducción aristotélica por la inducción. El silogismo vale para demostrar lo que ya se sabe, pero no para adquirir conocimientos nuevos. La inducción es el método del verdadero conocimiento científico, tratando -mediante la observación de algunos casos- de

llegar a una ley válida para todos. Para que haya ciencia es necesario despojarla de todos los prejuicios y los ídolos causantes del error (debilidad humana, apariencias, prejuicios, influencias culturales, presiones, apasionamientos, fanatismos, etc.)

5. El Renacimiento y la magia

El renacer del hombre significaba el renacer del hombre en el mundo; la relación con el mundo es parte integrante y constitutiva del hombre: el hombre está arraigado en el mundo, pero se distingue de él y lo domina. Se trata entonces de investigar el mundo, buscando con ello instrumentos aptos para la acción del hombre sobre él. Además del nacimiento de la ciencia experimental, en el Renacimiento se da lo que se llama la MAGIA, como una influencia de la cultura oriental que se difunde por el conocimiento de los escritos antiguos y sobre todo de los misterios órficos.

La magia renacentista se caracteriza por dos presupuestos: 1) La animación universal de la naturaleza que se considera movida por fuerzas semejantes a las que actúan en el hombre, coordinadas y armonizadas por una simpatía universal; 2) La posibilidad de que el hombre penetre en los secretos más íntimos de la naturaleza y llegue a dominar sus fuerzas con halago y encantamientos, es decir, con los mismos medios con que se aprisiona a un ser animado. Por medio de estos dos presupuestos la magia va en busca de fórmulas o procedimientos milagrosos que sirvan de llave para los más recónditos misterios naturales y que pongan al hombre de repente en posesión de un poder ilimitado sobre la naturaleza. Gran importancia tuvo para los magos el conocimiento de la astrología, el conocimiento de los fenómenos naturales y la alquimia. Entre los principales representantes de este movimiento se encuentran *Juan Reuchlin (1455 - 1522)*,

Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486 - 1535), Teofrasto Paracelso (1493 - 1541), Gerolamo Fracastoro (1478 - 1553), Gerolamo Cardano (1501 - 1576), Juan Bautista Della Porta (1535 - 1615).

6. Renacimiento y religión natural

Tardíamente en el Renacimiento surge la religión natural como un movimiento llamado a hacer resistencia al cientifismo irreligioso y al individualismo protestante, pero sobre las bases de la razón; al prescindir de la revelación resulta una religión natural, racional y universal adecuada a las necesidades religiosas del hombre moderno. En este sentido se destaca *HERBERT DE CHERBURY (+1648)*, filósofo inglés iniciador del Deísmo o religión natural frente al ateísmo y a la religión positiva. La religión natural consiste en un conjunto de verdades que el hombre descubre racionalmente, es decir, no reveladas, como la existencia de Dios, el alma y su inmortalidad, la libertad, etc. Este movimiento llegará a su desarrollo total en el siglo XVIII con Montesquieu, Rousseau y Voltaire.