

LA IRRUPCIÓN DE ARISTÓTELES EN EL SIGLO XIII

El siglo XIII marca una etapa nueva en la filosofía. En los primeros siglos, el cristianismo tuvo que enfrentarse con el pensamiento griego y es lo que vuelve a ocurrir en la Edad Media, aunque en forma distinta. Hasta el siglo XIII la filosofía cristiana se basaba sobre escritos griegos de tipo platónico y neoplatónico.

En el siglo XIII irrumpe en Occidente la filosofía de Aristóteles a través de los pensadores árabes y la Escolástica no tiene más remedio que asimilar una nueva filosofía distinta de su tradición. Esta asimilación la llevan a cabo San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. "Esto enriquece enormemente las posibilidades de la Escolástica, pero tal vez desvía al mismo tiempo a la filosofía cristiana de otros caminos por los que su genio original hubiera podido llevarla. En todo caso, la presencia de Aristóteles señala el paso a una época nueva y fecundísima" (Julián Marías).

En la transmisión de la filosofía de Aristóteles al mundo occidental jugó un importante papel la Escuela de Traductores de Toledo. En esta Escuela se llevaron a cabo distintos procesos de traducción e interpretación de textos clásicos greco-latinos alejandrinos, que habían sido vertidos del árabe o del hebreo a la lengua latina sirviéndose del romance castellano o español como lengua intermedia, o directamente a las emergentes lenguas vulgares, principalmente al castellano. Se traducían libros árabes y judíos: Alfarabi, Algazel, Avicena, Avicibrón. Luego, los árabes traen a Occidente las versiones de Aristóteles, que se traducen al castellano y de aquí al latín, o bien al latín directamente. También se hacen en Europa algunas versiones directas del griego, que son muy superiores, como las de Roberto Grosseteste y, sobre todo, de Guillermo de Moerbeke, que emprendió la versión y revisión de otras traducciones de Aristóteles, a petición de Santo Tomás de Aquino.

La conquista en 1085 de Toledo y la tolerancia de los reyes leoneses y castellanos cristianos con musulmanes y judíos facilitaron este comercio cultural que permitió el renacimiento filosófico, teológico y científico primero de España y luego de todo el Occidente cristiano.

En el siglo XII, la Escuela de traductores de Toledo vertió textos filosóficos y teológicos (Domingo Gundisalvo interpretaba y escribía en latín los comentarios de Aristóteles, escritos en árabe y que el judío converso Juan Hispalense le traducía al castellano, idioma en el que se entendían).

En la primera mitad del siglo XIII, esta actividad se mantuvo. Por ejemplo, reinando Fernando III, rey de Castilla y de León, se compuso el Libro de los Doce Sabios (1237), resumen de sabiduría política y moral clásica pasada por manos «orientales». En la segunda mitad del siglo XIII, el rey Alfonso X el Sabio (rey de Castilla y de León, en cuya corte se compuso la primera Crónica General de España) institucionalizó en cierta manera en Toledo esta "Escuela de traductores", centrada sobre todo en verter textos astronómicos, médicos y científicos.

La filosofía de Aristóteles, especialmente su *Metafísica* y sus ideas sobre cuestiones naturales resultaron sospechosas, pues estaban mezcladas con teorías poco ortodoxas de los comentaristas árabes. En 1210 se prohíbe en París las obras de Aristóteles sobre filosofía natural, aunque luego se autorizan la lógica y la ética para la recién fundada Universidad de París.

Poco después, Gregorio IX encarga una revisión de Aristóteles y permite su lectura después de corregirlo. Pero la filosofía de Aristóteles se va imponiendo y en 1366, bajo el pontificado del Papa Urbano V, se requiere la lectura de Aristóteles para licenciarse en artes. La incorporación de la filosofía de Aristóteles al pensamiento cristiano se debe, sobre todo, a la inmensa labor de Santo Tomás de Aquino. Hasta ahora la filosofía cristiana había estado bajo la influencia platónico-agustiniana, ahora se añade la aristotélica.

En el siglo XIII dos elementos producen el gran Siglo de Oro de la escolástica medieval: la actividad de las universidades de París (fundada a mediados del siglo XII) y Oxford (segunda universidad más antigua del mundo y la primera del mundo angloparlante), y la de dos grandes órdenes mendicantes: los franciscanos y los dominicos. La Universidad de Bolonia, fundada en 1088, está entre las grandes universidades europeas como las de Oxford, París, Salamanca o Cambridge, creadas a propósito de su ejemplo.

Las órdenes mendicantes entran en la Universidad de París, que queda en manos de franciscanos y dominicos. Desde entonces, las más grandes figuras de la filosofía medieval pertenecen a estas órdenes: San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y el Maestro Eckehart son dominicos; San Buenaventura, Rogerio Bacon, Duns Escoto y Guillermo de Ockham son franciscanos. Santo Tomás incorpora a Aristóteles al pensamiento cristiano, en cambio los franciscanos ingleses, con su filosofía nominalista, preparan el camino a la ciencia natural moderna (Galileo y Newton) y a la filosofía que culminará en el idealismo de Descartes y Leibniz.

«La Escolástica no pudo renunciar a Aristóteles, no pudo ignorarlo. Pero era menester adaptar su filosofía a la nueva situación, a los problemas que preocupaban a los hombres del siglo XIII. Hay que incorporar la mente aristotélica a la filosofía cristiana. ¿Con qué consecuencias para esta? Eso es otra cuestión. Tal vez la genialidad pujante del aristotelismo era excesiva para poder recibirla sin riesgo; tal vez la influencia de Aristóteles obligó a

la filosofía cristiana a ser otra cosa, y se malograron posibilidades originales que hubieran alcanzado su madurez siguiendo otro camino; el problema está en pie.» [Julián Marías]

LA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL

Los términos "escolástico" y "escolasticismo" derivan de la palabra latina *scholasticus*, la forma latinizada del griego *σχολαστικός* (*scholastikos*), un adjetivo derivado de *σχολή* (*scholē*), 'escuela', propiamente 'ocio', 'tiempo libre'. *Scholasticus*, que pertenece a las escuelas, se refiere más bien a los 'escolares', es decir, que enseña en una escuela. Más específicamente era llamado *scholasticus* el que enseñaba las artes liberales (Trivium: Gramática, Retórica y Dialéctica) y Quadrivium: Aritmética, Geometría, Astronomía y Música) en una de las escuelas monacales.

"Escolástico" designó luego el maestro que seguía ciertas orientaciones filosóficas y que adoptaba a tal efecto ciertos métodos. Las orientaciones filosóficas estaban determinadas mayormente por la elaboración de comentarios y sistemas filosóficos y teológicos, pero dentro de los dogmas católicos. Durante algún tiempo la filosofía escolástica se definía como *ancilla theologiae* ('sirvienta de la teología'). Es común presentar la primera escolástica como una continuación de la patrística (la obra de los teólogos y sacerdotes que están considerados como continuadores del trabajo de los apóstoles y responsables de la consolidación del cristianismo en los primeros siglos). A partir de Alberto Magno y Tomás de Aquino la filosofía se basta a sí misma: lo sabido no es lo creído.

Se llama "escolástica" ("escolástica medieval" o simplemente "escolástica propiamente dicha") a la fase de pensamiento filosófico medieval desarrollado desde la última época de la patrística hasta el siglo XVI-XVII.

La escolástica medieval evolucionó en tres fases:

1. Siglo IX-XII. Identificación de fe y razón: Por ser el mismo Dios la fuente del conocimiento, la fe prevalece sobre la razón y la teología sobre la filosofía. Polémica sobre la cuestión de los universales.
2. Siglo XII a finales del XIII. Los filósofos judíos y árabes (Averroes) dan a conocer a Aristóteles, pronto traducido al latín por Alberto Magno y por el secretario de Tomás de Aquino. La "invasión" del pensamiento griego (sobre todo Aristóteles) a través de los filósofos árabes obligó a los filósofos cristianos a acotar los campos y delimitar la frontera entre la filosofía (dependiente de la razón natural) y la teología (fundada en verdades de fe reveladas). La razón y la fe solo tienen una zona en común. La filosofía ("filosofía primera" de Aristóteles) se distingue de la teología. Abelardo, Alberto Magno y Tomás de Aquino trabajaron con éxito en esta dirección.
3. El teólogo, filósofo y monje franciscano escocés Juan Duns Escoto (1266- 1308), profesor en las universidades de Cambridge, Oxford y

París, fue muy crítico con Tomás de Aquino debido a la disputa entre dominicos con los franciscanos por su mezcla de platonismo (a través de San Agustín) en su filosofía. Los esfuerzos realizados por Duns Escoto para salvar la metafísica racional transformaron la metafísica racional haciéndola pasar de lo que había sido (teoría cosmológica del Universo) a teoría racional del conocimiento.

La tendencia más representativa de este periodo culmina en Guillermo de Ockham (1288-1349), filósofo, lógico, teólogo y fraile franciscano inglés, conocido principalmente por ser el representante más destacado de nominalismo frente a las escuelas tomistas y escotistas; y por la Navaja de Ockham, un principio metodológico e innovador («en igualdad de condiciones, la explicación más simple suele ser la más probable»), y por sus obras significativas en lógica, medicina y teología. Ockham se opone al tomismo, con Ockham la filosofía se divorcia definitivamente de la teología.

La filosofía de Ockham se considera precursora de la ciencia moderna, el empirismo inglés y la filosofía analítica, ya que hace hincapié sobre en el discurso racional, en detrimento de una especulación metafísica. Se le suele llamar *Venerabilis Inceptor* y *Doctor Invincibilis*.

A estas fases de la escolástica medieval puede agregarse otra fase, considerada a veces como "nueva": la llamada "escolástica del barroco" (1550-1650). En esta fase tuvieron importancia decisiva filósofos portugueses y españoles. Esta escolástica se llama también "escolástica de la contrarreforma", por estar arraigada en el movimiento contrarreformista católico contra la reforma luterana o protestante. Esta "nueva" escolástica influyó la filosofía moderna de los aristotélicos protestantes centro-europeos.

Esta escolástica influyó de un modo muy particular en la enseñanza de la filosofía en las universidades holandesas, alemanas y bohemias del siglo XVII y aun de parte del XVIII, cuando los protestantes, con Melanchton intentaron volver a la filosofía. Punto culminante de esta nueva escolástica fue el jesuita granadino Francisco Suárez (1548-1617), una de las principales figuras del movimiento de la Escuela de Salamanca, fue considerado uno de los mejores escolásticos. Su trabajo se considera un punto de inflexión en la historia del Segundo escolasticismo, que marca la transición del Renacimiento a la filosofía moderna. Suárez influyó en figuras tan distintas entre sí en el lugar, el tiempo y la orientación filosófica como Leibniz, Grocio, Pufendorf, Schopenhauer y Heidegger.

EL ESCOLASTICISMO

«Es característico de la historia intelectual europea, desde que las nuevas naciones inician su gestación, haber vivido bajo la férula de Aristóteles. Secundariamente reciben otros influjos; pero el torso de la disciplina occidental es la doctrina peripatética. [...]

No se puede comprender lo que es la realidad histórica llamada "filosofía escolástica" si no se comienza por construir la idea de "escolasticismo" como categoría histórica. Es decir, que hace falta ver la filosofía escolástica sobre el fondo de muchos otros escolasticismos. El Escolasticismo es solo un caso particular europeo y medieval del escolasticismo, estructura histórica con el carácter genérico que se ha dado y se sigue dando en muchos lugares y tiempos.

Llamo "escolasticismos" a toda filosofía recibida y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante de aquel en que es aprendida y adoptada. Recibir una filosofía no es exponerla, cosa que revierte a otra operación intelectual diferente de la recepción y se reduce a un caso particular de la habitual interpretación de textos.

En la teología cristiana se llama Escolasticismo al empleo de la filosofía para el mejor entendimiento de los dogmas. Pero siempre se ha hecho notar que esa definición del Escolasticismo era demasiado vaga y viene a extenderse sobre toda la historia de la teología desde los comienzos de la Patrística.

No se suele percibir lo que tiene de trágico toda "recepción", porque es una intervención inexorable e irrevocable del Destino. Los que ignoran de qué ingredientes están hechas las "ideas" humanas creen que es fácil su transferencia de un pueblo a otro y de una a otra época. Se desconoce que lo que hay de más vivaz en las "ideas" no es lo que se piensa claramente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *sotopiensa* bajo ellas, lo que queda subterráneo al usar de ellas. Estos ingredientes invisibles, recónditos, son a veces vivencias de un pueblo, viejas de milenios. Este *fondo latente* de las "ideas", que las sostiene, llena y nutre, no se puede transferir, como nada que sea de verdad vida humana. La vida es siempre intransferible. Es el Destino histórico.

Resulta, pues, ilusorio el transporte integral de las "ideas". Se transporta solo el tallo y la flor, y acaso, colgando de las ramas, el fruto de aquel año: lo, en aquel momento, inmediatamente útil de ellas. Pero queda en la tierra de origen lo vivaz de la "idea", que es su raíz. Es este un principio general histórico. Todo transporte de "ideas" es un cortar la planta sobre la raíz y es un tomar el rábano por las hojas.

El escolasticismo es una especie del género "recepción histórica" y esto equivale a que es una especie de tragedia. Pero en lo humano no se da nunca la tragedia sin su sombra, que es la comedia. El hombre es trágico-cómico.

Los frailes de la Edad Media reciben la filosofía griega; pero no reciben, claro está, los supuestos, las peripecias históricas que obligaron a los griegos a crear la filosofía. Esta no comienza con ninguna doctrina. La filosofía empieza por ser un surtido de problemas. Si estos no existen de verdad en los hombres, no pueden tener para estos auténtico y *radical* (ya está aquí la "raíz") sentido las doctrinas con que a aquellos se responde. Pero la recepción es un fenómeno histórico inverso de la creación. El receptor

comienza por tener ante sí las soluciones, las doctrinas y su problema es entender estas.

De aquí las dos fallas principales de la filosofía escolástica: una es que no pudo nunca entender hasta la raíz las nociones griegas; la otra, más decisiva y últimamente grave, que no podía plantearse por sí los problemas y como eso es formalmente lo primero, y quién sabe si lo único, que la filosofía es, la filosofía escolástica solo con bastante dosis de impropiedad puede llamarse filosofía. De aquí su estabilización, la lentitud tardígrada de su desarrollo. Contrasta con esto, y contribuye a subrayarlo, el prodigio de escrupulosidad, tenaz labor, agudeza, seriedad, perspicacia insigne, continuidad que los frailes medievales pusieron en su ocupación con la filosofía. En toda la historia de Occidente, incluyendo la propia Grecia, no ha existido un esfuerzo intelectual tan serio y continuado como lo que el Escolasticismo. Solo podría compararse con él la labor de matemáticos y físicos desde el siglo XVI hasta hoy.

Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión, al espectáculo ofrecido por estos cristianos medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuándose en ver si logran pensar a su Dios como *ente*. Se trata de una fatal mala inteligencia. Porque el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que le se quiera decir.

La Ontología es una cosa que pasó a los griegos y no puede volver a pasar a nadie. Solo cabrán homologías. Poco después de 600 años antes de Cristo, algunas minorías excelentes de Grecia comenzaron a perder la fe en Dios, en el "Dios de sus padres". Con esto el mundo se les quedó vacío, se convirtió en un hueco de realidad vital. Era preciso llenar ese hueco con algún sustitutivo adecuado.

Son una serie de generaciones ateas hasta 440 a.C., en que empieza su nuevo apostolado Sócrates. No veo que se haya hecho notar cómo uno de los rasgos que caracterizan la crisis sufrida por la "filosofía" en Sócrates consiste en un cambio de actitud con respecto a la religión. Esas generaciones ateas, para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el Ente. El Ente es la realidad no divina y, sin embargo, fundamento de lo real. No cabe, pues, mayor *quid pro quo* que querer pensar a Dios como ente. Como esto es imposible, en el pensamiento medieval, Dios, comprimido dentro del Ente, rezuma, rebosa, estalla por todos los poros del concepto de ente. Dios que se había ausentado, vuelve a instalarse en el hueco que él mismo dejara; pero se encuentra con que su hueco está ya ocupado por su propio hueco. Este Dios habitando el vacío de Dios es el *ens realissimum*. Esta es la tragedia que se titula "filosofía escolástica". Boecio de Dacia, averroísta, distinguiría lo uno de lo otro, el "ens primum secundum philosophos et secundum sanctos deus benedictus".

Una de las cosas más expresivas del lado grotesco que el imitativismo, ineludible en toda recepción, trae consigo, fue que la filosofía escolástica se manifestase en forma de *disputatio*, hasta el punto de que, todavía a última hora, su obra culminante y primer tratado de Metafísica que ha existido, la de Francisco Suárez, se llame *Disputationes*. Es decir, que los frailes medievales no solo recibieron de la remota Grecia el Ente, sino también el modo griego de hablar sobre él, que era la discusión o dialéctica.

En la vida griega, sobre todo del ateniense acomodado, la ocupación más importante consistía en conversar. El griego no supo nunca estar solo. Para él, vivir era *formalmente* convivir. La existencia de Atenas era una tertulia infinita. De aquí el triunfo de los sofistas, que eran los técnicos de la conversación. El clima dulce, la diafanidad de la atmósfera, la belleza del cielo invitaban a vivir y convivir al aire libre. En la plaza pública, en los gimnasios, los varones se juntaban sin que las mujeres pudiesen cumplir su perenne misión de interrumpir las conversaciones. En esa faena coloquial hubo una figura superlativa, un héroe de la charla, un Hércules del parloteo: Sócrates, del barrio de las Zorreras, o Alopeke.

La obra conjunta de Platón, en que la filosofía se constituye, es una inmensa epopeya dedicada a esta Aquiles de la verbipotencia, y por ello está compuesta de puros diálogos, y por eso el "modo de pensar" filosófico fue llamado desde Platón "dialéctico". Todo ello es una aventura única del hombre griego, insusceptible de exportación. Quien sepa pensar concretamente, no puede pensar "filosofía griega" sin ver a un grupo de hombres, jóvenes unos, viejos otros, entregados al deporte de discutir conforma a ciertas reglas de juego. [...]

La filosofía escolástica recibe a Aristóteles primero en latín, y además al través principalmente de los comentaristas árabes Avicena, Averroes¹. Ya el salto de Grecia a estos circuncisos no es flojo brinco -de recepción y, por tanto, de escolasticismo.

Los primeros escolásticos "cristianos" (!) son los árabes. Una razón más para que aprendiésemos a ver estos siglos del centro de la Edad Media desde el mundo islámico y próximo-oriental y no desde los pueblos de Occidente y cristianos, tomados como punto de vista.

Tenemos, pues, que la Escolástica implica varias enormes distancias en el espacio y en el tiempo, del círculo cultural donde la filosofía griega nació y donde es una realidad plena y concreta.

La distancia entre Grecia y los nuevos pueblos cristianos de Occidente, la distancia temporal del siglo IV antes de Cristo al siglo XII después de Cristo, la distancia entre el helenismo y el arabismo, y la distancia entre los árabes y los frailes de Europa. Es, pues, un escolasticismo de muchos grados o en subida potencia.» [Ortega y Gasset, José: "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva" (1958). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. VIII, 1962, p. 214 ss]

LA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO

Para Santo Tomás el ser es el concepto más universal de todos. En esto recoge Santo Tomás la enseñanza de Aristóteles: *Illud quod primo cadit sub apprehensiones est ens, cujus intellectus includitur in ómnibus, quaecumque quis apprehendit*. Pero esta universalidad no es la del género, cosa que ya había indicado Aristóteles frente a Platón.

El ente es uno de los trascendentales que están presentes en todas las cosas, pero sin confundirse con ninguna en particular: *ens, res, aliquid, unum et bonum*. Formas particulares del *bonum*, referido al entendimiento y al apetito, son el *verum* y el *pulchrum*, la verdad y la belleza.

La esencia y la existencia son los dos sentidos capitales de la palabra *ser*. Se había discutido en la Escolástica la diferencia entre estos dos sentidos. Para Santo Tomás hay una distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas, que son entes creados y, por tanto, contingentes. Pero en Dios no hay esta distinción: de la esencia de Dios se sigue necesariamente su existencia; Dios es un *ens a se (aseidad)*.

Santo Tomás rechaza la prueba ontológica de San Anselmo y demuestra la existencia de Dios de cinco maneras, que son las famosas *cinco vías*: por el movimiento; por la causa eficiente; por lo posible y lo necesario; por los grados de la perfección; por el gobierno del mundo. La idea fundamental en estas pruebas de la existencia de Dios es que Dios, invisible e infinito, es demostrable por sus efectos visibles y finitos. De Dios se sabe *que es*, pero no *lo que es*.

El mundo está creado por Dios por un acto libre y voluntario. Dios es causa eficiente y causa final del mundo, pues todos los fines se enderezan a Dios.

En cuanto a los universales, Santo Tomás defiende un *realismo moderado*. Los universales tienen realidad, pero no existen como tales universales, sino en forma abstracta. La especie solo se da individualizada: *materia signata quantitate principium individuationis est*.

Para entender la materia primera y la materia signada como principio de individuación, es preciso esclarecer que la materia primera no es materia individual e incommunicable en acto, sino tan sólo en potencia. Por ese motivo, lo que individúa, propiamente, no es la materia primera, sino la materia señalada por la cantidad.

El sistema de Santo Tomás significó una radical innovación dentro de la Escolástica. Su oposición a gran número de doctrinas platónico-agustinianas y la prioridad que concede a Aristóteles hicieron que los franciscanos lo considerasen con hostilidad. Algunos dominicos se opusieron también al tomismo.

EL TEMA DE LOS UNIVERSALES

El tema de los universales recorre toda la Edad Media y se convierte en uno de los temas centrales de la escolástica medieval. Universal: "Que por su naturaleza es apto para ser predicado de muchos" (DEL). Los universales son los géneros y las especies y se oponen a los individuos. La disputa versó sobre qué tipo de realidad corresponde a los universales. Siendo individuales y singulares todos los seres que existen en la naturaleza, ¿cómo puede ser verdadero el conocimiento que adquirimos por medio de nuestras ideas, que sólo y siempre nos dan lo universal? Se plantea el problema de saber si los universales son o no son cosas reales, y si son reales, en qué sentido. Una multitud de problemas metafísicos y teológicos están vinculados a esta cuestión.

La controversia sobre la existencia de los universales caracterizó gran parte de la filosofía medieval. Según la doctrina del pecado original, los humanos cargamos desde el nacimiento con el peso del pecado de Adán y Eva, es decir, en el universal de "ser humano", y si no existiese, se perdería el papel de salvación en la Iglesia. A partir del siglo XI la escolástica medieval suscitará el problema con Roscelino de Compiègne, considerado el primer nominalista, y sobre todo por la polémica que introdujo su alumno Pedro Abelardo y la condena de tales ideas por parte de Anselmo de Canterbury. Tomás de Aquino en el opúsculo *De ente et essentia* restablecerá la visión de Aristóteles sobre la esencia, o los universales.

El realismo (*universal ante rem*), en pleno vigor hasta el siglo XII, afirma que los universales son *res*, son cosas. Los universales están presentes en todos los individuos que caen bajo ellos. No hay diferencia entre ellos, sino solo por sus accidentes. Los universales son anteriores a las cosas individuales (*universalia ante rem*). Es la interpretación de Boecio y, sobre todo, de Agustín, quien consideraba las ideas como los pensamientos de Dios antes de la creación. El primer representante destacado de un realismo radical fue Johannes Scottus Eriugena en el siglo IX, para quien los universales eran entidades espirituales que precedían a las cosas individuales en su desarrollo. Anselmo de Canterbury y Guillermo de Champeaux también representaron un realismo igualmente consistente en el siglo XI. Dado que se asignaban accidentes a cada sustancia, la individualidad tenía que surgir de los diversos accidentes. Lo universal quedó reducido a una sola sustancia idéntica. De esto, a su vez, resultó lógicamente la indiferencia de lo universal. Esta "teoría de la indiferencia" de Wilhelm continuó teniendo efecto durante generaciones posteriores.

El nominalismo o conceptualismo (*universalia post rem*), cuyo fundador es Roscelin, considera que solo existen objetos que pueden ser percibidos con los órganos sensoriales. Son particulares e indivisibles. Mientras que para los realistas los conceptos son realmente existentes, para los nominalistas son meras designaciones, soplo de aire producido por la voz (*flatus vocis*), son solo humo. Para los nominalistas, las relaciones entre las

cosas existen a través de las cosas mismas. Nada consta de partes. Por lo tanto, no hay especies. Entonces, los universales no son reales, y la lógica es solo arte de palabras (*ars vocalis*). Para los nominalistas la Trinidad era simplemente un término que denotaba un agregado de tres sustancias.

Los universales no son ni ideas "antes de las cosas" (*ante rem*, realismo platónico de los universales), ni formas genéricas "en las cosas" (*in re*, realismo aristotélico de los universales), sino abstracciones conceptuales en la mente, que han surgido de la comparación de las cosas individuales reales. Sólo surgirían, pues, "después de las cosas" (*post rem*). La palabra como sonido natural (*vox*) es parte de la creación. La palabra como significado (*sermo*) es una institución humana, un uso humano (*institutio hominum*). Los universales son así semánticamente existentes y mentalmente reales.

Este punto de vista, sostenido de manera similar por Gilbert de la Poirée, Adelard of Bath y John of Salisbury, más tarde se conoció como conceptualismo. Un ejemplo clásico de Abelardo es el nombre de la rosa, que no se refiere a ningún objeto cuando ya no hay rosas, pero conserva su significado.

El realismo moderado (*universalia in re*) se basa en los comentarios sobre Aristóteles de Averroes y Avicena. Alberto Magno y Tomás de Aquino (1225-1274) representan un realismo moderado en la Alta Escolástica (siglo XIII): Lo general tiene una base independiente del pensamiento en los particulares; aunque no existe en sí mismo, se realiza en las cosas (*non est ens, sed entis*). Sin la realización en lo individual, lo general es sólo un pensamiento. Tomás marcó la diferencia:

1. Universales que se forman en la razón divina y existen antes que los particulares (*ante rem*);
2. Universales que existen como universales en las cosas individuales mismas (*in re*);
3. Universales que existen como conceptos en la mente del hombre, es decir, después de las cosas (*post rem*).

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN DE ARISTÓTELES A LEIBNIZ

La cuestión del principio de individuación se vuelve un problema en todas las filosofías que sobrevaloran lo universal como lo original y lo consideran como el auténtico núcleo del ser de lo ente y no reconocen que la realidad objetiva existe fundamentalmente gracias a las formas concretas e individuales. Estas doctrinas se tienen que plantear forzosamente la cuestión de cómo las especies o géneros no existen como tales, sino que más bien lo hacen en la forma de una más o menos grande pluralidad de individuos. El principio de individuación intenta dar respuesta a esta cuestión: ¿Qué se tiene que añadir en lo ente a lo universal que se capta en el concepto para que llegue a ser algo singular y concreto?

Las otras doctrinas filosóficas que sólo ven realidad en las formas concretas e individuales, eluden la cuestión de la individuación, para tropezar con otro problema: cómo explicar el hecho de que nunca percibimos lo concreto sino en el seno de lo universal, la pluralidad conteniendo la unificación de las cosas en categorías universales como los conceptos y las generalizaciones (ser humano o persona, vaca o perro, sucesión o propiedad de una cosa son abstracciones, conceptos o géneros). La cuestión del principio de individuación fue un tema central en la metafísica de Aristóteles y en la Escolástica medieval.

Aristóteles desarrolló su esquema de materia y forma (hilemorfismo), que no superaba el platonismo. La individuación es un *synolon*, una composición de forma y materia. La "Idea" platónica se convertía en el concepto de la "forma" y permanecía la particularización de lo universal, así como su universal posición superior y su sobrevaloración.

El género universal se deriva de la forma y es la materia la que condiciona la individuación. Todo ser individual está compuesto de forma (lo universal) y materia (lo individual). Pero si la materia es pura potencia indeterminada, ¿cómo podía ser la base de la individuación? En la Edad Media esto acarrea el problema sobre el valor de la persona humana.

Tomás de Aquino veía el principio de individuación en la materia signata vel individualis ('concreta o individual'), la materia dotada de relaciones de extensión y magnitud determinadas. La materia sensibus signata ('la materia concreta de los sentidos'). "Las formas, que son capaces de ser recibidas, se individúan en la materia por la materia, que no puede serlo recibida en otro. El principio de individuación no es percibido en cualquier materia, sino sólo en la materia concreta".

Hay otros autores que ven el principio de individuación en la forma y, en correspondencia con ello, admiten una pluralidad de las formas, de las ideas individuales. Para Duns Escoto (1265-1308) es la forma la que condiciona la individualidad. La forma de la "quiddidad" (*quidditas*) se vuelve la forma de la "ecccidad" (*haecceitas*). "La unidad del individuo busca a alguna otra entidad para delimitarse, y se hará una por sí misma al lado de dicha entidad de la naturaleza".

Para los nominalistas como Ockham (1290-1349) el fundamento de la individuación reside en los entes singulares mismos. En la realidad sólo se da lo individual y lo singular. Pero para otros nominalistas la pregunta no es: ¿Qué hay que añadir en el objeto a lo universal para que se vuelva individual?, sino, a la inversa: en principio, lo que hay es lo singular, y se puede preguntar cuál es el fundamento de lo universal, qué nos autoriza a hablar de los objetos, en principio individuales, bajo la forma de la universalidad.

La discusión en torno al principio de individuación, sobre el problema de lo singular o individual oculto tras aquella, prosiguió en la filosofía del Renacimiento, en la que se puso más énfasis en la autonomía y el valor de

lo individual, haciendo retroceder la sobrevaloración de lo universal y su separación metafísica de lo singular.

Una culminación y al mismo tiempo una cierta conclusión de esta discusión la representaron las doctrinas de Leibniz. En su escrito *Über das Individuationsprinzip* (Sobre el principio de individuación, 1663), discutía con las concepciones precedentes y mostró que únicamente los nominalistas señalaban la vía correcta, mientras que todos los demás intentos de solucionar el problema no resistían la crítica. La solución del problema residía, para Leibniz, en reconocer que en realidad sólo existen individuos, y que uno no busca el fundamento de la individuación en alguna parte de las cosas, sino que se consideran los objetos como individualizados en razón de su entidad conjunta. Su principio, pues, rezaba: "Cada individuo se individualiza por su entidad total".

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN SEGÚN DUNS ESCOTO

Johannes Duns Scotus (1266-1308) desarrolló una nueva escuela de pensamiento sobre la cuestión de los universales. Elevó la pregunta al nivel epistemológico (crítico del lenguaje) y objetó que los términos solo denotan algo general. La singularidad no puede ser capturada por un concepto. Lo que constituye a un individuo no puede expresarse a través del lenguaje, por mucho que el individuo pueda aproximarse mediante diferenciaciones y subdivisiones.

Escoto creía en la existencia de generales o universales, y como tal era un realista universal como Aristóteles y Tomás. Para Escoto el individuo era algo positivo, de naturaleza independiente, que se encuentra separado de la especie. Más aún, el objeto individual era para él la última realidad perfeccionada de un ser.

Al concebir al ser humano individual (la cosa individual) y al ser humano (su naturaleza genérica) como dos objetos formalmente diferentes que están contenidos en la naturaleza incluso antes de la percepción, Escoto creó el concepto de *differentia formalis*. Para Escoto ya había en el ser real fuera del alma una comunidad entre las diferentes individualidades que no depende de las 'operaciones' del intelecto. La humanidad, por ejemplo, pertenece a Sócrates, independientemente de cómo se le reconozca. La percepción se centra en la cosa individual. Este contiene ya la naturaleza genérica (*natura communis*) como fundamento real de la abstracción de los conceptos generales (*fundamentum in re*).

Sólo en el intelecto se transforma la *natura communis* en universales a través de la reflexión, en cuanto que lo general se forma a partir de varios actos de percepción sensorial. Por un lado, los universales son conceptualistas (sólo en el intelecto) porque relacionan conceptos con varias cosas, por ejemplo "hombre". Por otro lado, son realistas (*in re*) si son términos generales que son absolutamente válidos, por así decirlo, y no pueden relacionarse con algo específico, por ejemplo, "humanidad".

El individuo en su talidad (*haecceitas*) es el más perfecto, porque no puede ser captado en su totalidad por el concepto, por lo general, sino sólo a través de la percepción del conocimiento intuitivo. Los universales se muestran como una entidad constante (*natura communis*) en las cosas y son, por tanto, realidades de segundo grado sin existencia física.

El individuo es indecible (*individuum ineffabile*), porque todo concepto encierra ya la generalidad. El individuo es incluso mudo porque el concepto no surge en el mundo real, sino en el intelecto. Los objetos son lo que son, sin logos. La unidad del género no es una unidad numérica, como señaló Aristóteles. Si todo se diferenciara solo numéricamente, no se podrían encontrar similitudes o contrastes reales entre los elementos.

La exposición diferenciada de Escoto puede verse como un compromiso conceptualista que preparó el camino al nominalismo de Ockham.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN ESPAÑA

Si dejamos aparte la filosofía de los árabes y judíos españoles, la filosofía cristiana no cuenta con grandes figuras en la Edad Media española. La España cristiana está al margen de la formación de la Escolástica medieval, su papel es secundario y de transmisión de la filosofía griega en la escuela de Traductores de Toledo. Dominicus Gundissalvus es la personalidad más saliente. Pero hay en España varios filósofos con interés propio que ejercieron influencia en su época.

Pedro Hispano (1220-1277)

Pedro Hispano fue obispo, arzobispo, cardenal y, por último, Papa, con el nombre de Juan XXI.

La verdadera identidad de Petrus Hispanus sigue siendo debatida. La palabra Hispanus es el gentilicio de Hispania, término que designa a toda la península ibérica, con lo que su origen puede localizarse en cualquiera de los reinos cristianos peninsulares. Algunas atribuciones se centran en la Corona de Castilla, otras en el reino de Navarra² y, con mayor frecuencia, en el reino de Portugal.

Petrus Hispanus es el nombre con el que se conoce al autor del *Tractatus*, más tarde conocido como *Summulae logicalis magistri Petri Hispani*, un importante manual de lógica que se utilizó en las universidades europeas desde el siglo XIII hasta el XVII.

También le han sido atribuidas un buen número de obras sobre medicina, y otro volumen de lógica: el *Sincategoreumata*. El gran número de copias manuscritas e impresas de sus obras es un buen indicador de su éxito en la Baja Edad Media y el comienzo de la Moderna.

Pedro Hispano es el primer latino que comenta el *De anima* (Περὶ ψυχῆς *Perí psychés*) de Aristóteles. El Aristóteles de Pedro Hispano es un Aristóteles avicenista y avicebronista. El alma es verdadera forma del cuerpo, contra

la concepción dualista de la tradición agustiniana. Cuerpo y alma hacen una naturaleza.

La teoría aristotélica de los dos entendimientos de Pedro Hispano está influida por los árabes, más por Avicena que por Averroes, cuyo monopsiquismo Pedro Hispano rechaza.

Las ideas agustinianas de Pedro Hispano, mezcladas con fuertes elementos de Aristóteles, harán a este filósofo poco grato a los representantes de la filosofía tomista clásica.

Pedro Hispano fue el instaurador y propulsor de la *Logica modernorum*, que renueva los trabajos dialécticos del siglo XII y abre una nueva era de atención a los temas lógicos, que culminará en el movimiento nominalista de Ockham, siglos XIV y XV.

Raimundo Lulio (1233-1315)

Raimundo Lulio (Ramón Llull en su forma catalana) nació en Mallorca y murió, no se sabe si martirizado por los sarracenos. Su vida fue una prodigiosa novela. Tras una juventud cortesana y galante, hacia 1267, a sus 30 años, sufrió un vuelco trascendental: él mismo describe cómo tuvo una serie de cinco visiones de Cristo crucificado en cinco noches consecutivas. La profunda impresión que le causaron estas visiones lo llevó a vender sus propiedades y patrimonio para adelantar la herencia de su mujer e hijos, a los que abandonó por sentirse llamado por Dios para predicar en los caminos.

Recorrió Italia, Francia, varios países de África y Asia, navegó por el Mediterráneo, naufragó, fue hecho prisionero y apedreado. Toda su vida estuvo animada por el afán apostólico y el exaltado fervor. Su formación es claramente franciscana, con una base platónica y agustiniana y una culminación en la mística.

Su etapa de nueve años de formación teológica y moral duró hasta 1275: en la Ciudad de Mallorca conoció y compró un esclavo musulmán de quien se sirvió como maestro para aprender el árabe. Luego se retiró a una cueva en el Monte de Randa (Mallorca) donde se entregó a la meditación y la contemplación, y por último entró al monasterio cisterciense de La Real donde los monjes le enseñaron latín, gramática y filosofía –tanto islámica como católica.

Conocido en su tiempo por los apodos de, Doctor Inspiratus (Doctor Inspirado) Doctor Illuminatus (Doctor Iluminado), o Arabicus Christianus (árabe cristiano), se le considera uno de los primeros escritores en usar una lengua neolatina, el catalán, para expresar conocimientos filosóficos, científicos y técnicos,⁶ además de textos novelísticos. Se le atribuye la invención de la rosa de los vientos y del nocturlabio.

Su afán de convertir a los infieles le llevó a aprender árabe y consagrarse a la lógica. Escribía y hablaba perfectamente en mallorquín, latín y árabe; y

utilizaba indistintamente cualquiera de estas lenguas para dirigirse a quien la comprendiera mejor. Escribió en catalán y en latín, y también en árabe: *Libre de contemplació en Dèu*; *Art abreujada d'atrobare veritat (Ars compendiosa inveniendi veritatem seu Ars magna de major)*; *Liber de ascenso et descensu intellectus*; *Ars generalis ultima*, y el libro místico *Libre d'amic e amat*.

Llull introdujo una gran innovación al incluir el pensamiento moral caballeresco dentro de la filosofía y la teología de su tiempo. Se embarcó también en una cruzada en pro del pensamiento místico y caballeresco en contra del racionalismo a ultranza representado por el pensador cordobés Averroes.

Raimundo Lulio fue coetáneo de Pedro Hispano. Es un personaje original e independiente. *Doctor iluminado* quiere ser una cruzada del espíritu contra la infidelidad musulmana. Tercia en las controversias doctrinales de los escolásticos, para él un caso más en la lucha contra el islam.

Raimundo Lulio era buen conocedor de la cultura y filosofía árabes. Se sitúa en el campo antiaverroísta de París, con una postura inclinada al agustinismo y recelosa contra el aristotelismo tomista. No es un escolástico entre otros. Sus escritos no son *sumas* ni *quodlibetos*, sino una literatura poética y mística, novelesca y religiosa, con ciertos resabios de la mística árabe.

Lulio considera que la conversión de los infieles requiere la prueba racional de la verdad cristiana, que la razón puede y debe demostrar todo. La filosofía de Lulio se convierte así en apologética. Para ello ideó un procedimiento para encontrar la verdad y probarla automáticamente. Es la llamada *Ars magna* o *Arte Magna*, una obra genial, una mística de la verdad matematizada, reducida a símbolos cifrados y mecanismos de combinaciones, que ha ejercido gran seducción en las mentes idealistas y matemáticas de la historia: Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Renato Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz, hasta llegar a la moderna logística.

Pero el intento del arte luliano no es primariamente lógico, sino ontológico. La lógica se ocupa de las razones abstractas en cuanto tales; el arte deduce hechos y realidades de existencia. El ingenio fue tan importante para él que dedicó la mayor parte de su ingente obra a describirlo y explicarlo. La realidad teórica subyacente en aquel artefacto era una fusión o identificación de la teología con la filosofía, orientada a explicar las verdades de ambas ciencias como si fueran una.

El *Arte Magna* parte de la presuposición de que los seres y sus propiedades tienen su exacta traducción en nuestros conceptos, y que estos están como animados de un cierto dinamismo lógico-conceptual. Basta yuxtaponerlos combinarlos adecuadamente mediante un simbolismo matemático para sacar las conclusiones o conceptos resultantes de la mezcla en una especie de alquimia mental. Por este Medio Lulio pretende demostrar o hacer

inteligibles verdades de orden revelado, por ejemplo, el misterio de la Trinidad.

El procedimiento de su *Arte magna* consiste en una compleja combinación de conceptos, referentes, sobre todo, a Dios y al alma, que forman unas tablas manejables como un simbolismo matemático para hallar y demostrar las atribuciones de Dios, etc. Esta idea de construir la filosofía de modo deductivo y casi matemático mediante un sistema combinatorio ha ejercido una fuerte atracción sobre otros pensadores.

La técnica luliana fue difundida en España por sus seguidores lulianos, que las enseñaron desde sus cátedras en diversas universidades como las de Barcelona y Valencia. Pero la jerarquía católica no vio con buenos ojos la difusión de esta doctrina, porque al punto comprendió el peligro de disolver la diferencia entre una verdad natural y otra sobrenatural. Dos papas condenaron formalmente el lulianismo: Gregorio XI en 1376 y Pablo IV en el siglo XVI.

En el siglo XV ejerció un gran influjo sobre la filosofía de Nicolás de Cusa. Durante el siglo XVI se desarrolló un gran interés alrededor de la obra de Ramon Llull, impulsado por el interés reformista de Felipe II. En ese contexto se desarrolló un proceso de beatificación (que culminó con éxito en Toledo para su culto particular) y otro posterior de canonización, que quedó truncado por las dudas sobre la ortodoxia de alguna de sus obras.

Posteriormente, durante el pontificado de Juan Pablo II, fueron reconocidos los títulos de beatos dados por tradición a varias personalidades, entre ellas el pintor Fra Angélico, el filósofo Duns Scoto, el misionero Junípero Serra y, también, Ramon Llull. En 2007 se inició un nuevo proceso de canonización, que sigue abierto.

LA ÚLTIMA FASE DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

A finales del siglo XIII comienza una nueva etapa en la Escolástica que prolonga en decadencia el siglo XV. Dos grandes franciscanos ingleses Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham introducirán caracteres voluntaristas y nominalistas en el sistema tomista.

Juan Duns Escoto (1266-1308) estudió en Cambridge, Oxford y París; fue profesor en estas dos últimas universidades. En 1301 lo enviaron a París como maestro. En 1303 debió salir de Francia por un conflicto entre el papa Bonifacio VIII y el rey Felipe IV de Francia. En 1305 vuelve a París. Es catedrático en 1306. De nuevo se lo exilió de París en el año 1307 y viaja a Colonia en 1308 para ser catedrático de la casa de estudios franciscana, donde fallece el mismo año, aún muy joven. Su agudísimo espíritu y la sutileza de sus análisis le valió el sobrenombre de *Doctor subtilis*.

Fue uno de los tres filósofos-teólogos más importantes de la Europa occidental de la Baja Edad Media, junto con Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham. Fue muy crítico con este primero debido a la disputa entre

dominicos con los franciscanos por su mezcla de platonismo (a través de San Agustín) en su filosofía. También desarrolló un argumento complejo a favor de la existencia de Dios, defendió la univocidad del ser, el voluntarismo, la revelación como fuente del conocimiento, la Inmaculada Concepción de María y la autoridad de la Iglesia.

Entre sus obras destacan *Ordinatio (Opus oxoniense)* y *Reportata parisiensa (Opus parisiense)*. Su obra de mayor trascendencia es el *De primo rerum omnium principio*. En ella aplica la lógica deductiva en el terreno metafísico. Sus argumentos giran alrededor de las esencias, los inteligibles y el orden ontológico que se puede establecer entre ellos. Demuestra que el Primer Principio (Primer Eficiente o Causa Incausada), por ser infinito, por su propia naturaleza, está dotado no solo de inteligencia, sino también de voluntad.

Con lo cual la Creación no es un acto de necesidad metafísica, sino de plena libertad divina. La obra avanza "more geométrico", a partir de premisas y conclusiones iniciales que se van encadenando hasta el final para construir todo el edificio. Más adelante, Spinoza utilizará este modo de filosofar en su *Ética*.

A diferencia de Santo Tomás, Escoto es voluntarista, afirma la primacía de la voluntad sobre el conocimiento en todos los órdenes. La voluntad no es pasiva, sino *activa* y no se determina por una necesidad (*voluntas nihil de necessitate vult*). La voluntad es moralmente superior, por eso el amor es superior a la fe: vale más amar a Dios que conocerlo, y a la inversa: la perversión de la voluntad es más grave que la del entendimiento. Para Escoto, la voluntad no tiende necesariamente al bien como postulaba Tomás de Aquino, sino que la esencia de la voluntad es la libertad, y precisamente por ello la voluntad es más perfecta que el entendimiento y superior a él, ya que el entendimiento no es libre para asentir o disentir de las verdades que capta. Estas ideas escotistas van a determinar el paso de la Edad Media al Renacimiento.

El equilibrio que establecía Santo Tomás entre la filosofía y la teología va a romperse con Duns Escoto. La distancia entre la filosofía y la teología es mucho mayor en Escoto y lo será aún más en Ockham. La teología se reduce a lo que nos es dado por revelación, de un modo *sobrenatural*; todo lo que la razón alcanza *naturalmente* es asunto de la filosofía. Empieza a disociarse el mundo de la naturaleza y el de la gracia; se va olvidando el viejo principio escolástico: *gratia naturam no tollit, sed perficit*. Desaparece la *theologia rationis*, la teología especulativa; solo quedará la *theologia fidei*.

Guillermo de Ockham, también Occam, Ockam (1280-1349) fue un filósofo, lógico, teólogo y fraile franciscano inglés, conocido principalmente por ser el representante más destacado de nominalismo frente a las escuelas tomistas y escotistas; y por la Navaja de Ockham, un principio metodológico e innovador, y por sus obras significativas en lógica, medicina y teología. Se le suele llamar *Venerabilis Inceptor* y *Doctor Invincibilis*.

Ockham estudió en Oxford, donde fue profesor, y luego en París. En el siglo XIV empezaba a disolverse la gran estructura medieval: lucha del Pontificado y el Imperio. Ockham tomó partido por el emperador y fue excomulgado por Juan XXII por la cuestión de los derechos temporales. Entonces se refugió en la corte del emperador Luis IV de Baviera. Es famosa la frase que le dijo al emperador: *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*. Murió en Múnich en 1350 a causa de la peste negra. Ockham fue excomulgado, pero su pensamiento nunca fue oficialmente condenado. Guillermo pasó gran parte del resto de su vida escribiendo sobre asuntos políticos, incluyendo la autoridad y derechos de los poderes temporal y espiritual.

La famosa navaja de Ockham, o «principio de economía», establece que, si un fenómeno puede explicarse sin suponer entidad hipotética alguna, no hay motivo para suponerla. Es decir, siempre debe optarse por una explicación en términos del menor número posible de causas, factores o variables. Se le atribuye Ockham la frase: «entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem» (no hay que multiplicar los entes sin necesidad), aunque dicho principio es muy anterior a él.

Todo lo que aparece apuntado en Juan Duns Escoto está llevado al extremo por Ockham: máxima distancia entre la teología y la física; las verdades de la fe son inaccesibles a la razón. La ciencia es *cognitio vera sed dubitabilis nata fieri evidens per discursum*. Dios no es razón, es omnipotencia, libre albedrío, voluntad sin trabas, ni siquiera las de la razón. El voluntarismo de Escoto es llevado al extremo de excluir la razón de la Divinidad. Dios desaparece del horizonte intelectual. Ockham el nominalista: los universales no tienen realidad ni en la mente divina, son abstracciones del espíritu humano.

LA ESCOLÁSTICA EN LA EDAD MEDIA

por José Ortega y Gasset

«Las Cruzadas son una de las cosas más extravagantes que se ha hecho en el planeta. Fueron un fracaso para los hombres y los pueblos que las emprendieron; pero, sin presumirlo, produjeron resultados magníficos para los hombres del futuro. El europeo tomó en ellas pleno contacto con la civilización árabe, que entonces llevaba dentro de sí la griega. Cuando los cruzados en resaca se retrajeron a sus glebas occidentales, arrastraron a ellas el légamo de la ciencia arábigo-helénica. Un torrente de nuevo saber penetra en Europa, en la Europa cristiana, mística, casi puramente religiosa y bélica, apenas intelectual, por lo menos, muy poco científica. Es la fecha en que rebrota dentro de la vida medieval el hontanar inquietante de Aristóteles –que es la ciencia como tal, la razón pura y a secas, lo otro que la fe religiosa.

El cristianismo se encuentra entonces con este dilema: o dar la batalla a la ciencia con el intelecto religioso o integrar la fe con la ciencia aristotélica, o

aniquilar al enemigo o tragárselo. Lo primero era imposible: el intelecto cristiano no había podido hacerse por sí mismo lo bastante riguroso para poder luchar con la maravilla de la mejor inteligencia de Grecia. Sólo cabía la segunda solución: Alberto Magno (1193/1206-1280) y Santo Tomás de Aquino (1225-1274) adaptaron el cristianismo a la ideología griega. Es la segunda helenización del espíritu cristiano: la otra, si se cuenta hasta San Agustín, tuvo lugar en su misma cuna.

El cristianismo hace en medio de la cultura grecorromana y no tiene más remedio que filtrar hasta su médula elementos extraños. No es fácil imaginar dos inspiraciones más antagónicas que la cristiana y la griega. Sin embargo, aquella no tiene más remedio que adaptarse a esta, adaptarse desde su raíz misma. El cristianismo ha tenido en este orden un destino trágico. No ha podido hablar nunca su idioma: en su teo-logía –su hablar de Dios– el *theos* es cristiano y el *logos* predominantemente de Grecia. El logos griego traiciona constante e inevitablemente la intuición cristiana. El griego es ciego para el transmundo, para lo sobrenatural; el cristiano es ciego para el intramundo, para la naturaleza.

Sin Cruzadas, sin Aristóteles, acaso en el siglo XIII hubiera comenzado a formarse con todo vigor una filosofía cristiana en el sentido riguroso de ambas palabras. El intelecto medieval empezaba a gozar de madurez suficiente para ello. Pero Averroes y Avicena arrojaron sobre Occidente el Corpus Aristotélico, y Alberto Magno y Santo Tomás no tuvieron más remedio que aplastar una posible filosofía cristiana imponiendo a la inspiración gótico-evangélica la tiranía, la deformación del aristotelismo. A esa deformación es a lo que el señor Gilson (*L'esprit de la philosophie médiévale*) llama filosofía cristiana.

La auténtica filosofía cristiana sería una línea irreal que solo podemos fijar en algunos de sus puntos: San Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Nicolás Cusano.» [Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 90-92]



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

¿Pero no es esto excesivo? Cuando una iluminación nace en el hombre, por muy pasivo que se imagine el papel de éste, algo hace para recibirla. Dios es generoso: el hombre, menesteroso y mendigo. Dios da de su riqueza algo al hombre, le pone en la mano de éste como una onza de oro. Pero el mendigo tiene, por fuerza, y por lo menos, que cerrar la mano sobre la onza donada –de otro modo, la buena voluntad que Dios muestra de hacer una

donación fracasaría. Así en el orden del conocimiento. Dios nos insufla una verdad mediante la fe, pone en nosotros la fe. Pero esta fe que viene de Dios a nosotros tiene que ser asimilada, es decir, entendida. El contenido de la fe es la palabra de Dios que llega al hombre, pero el hombre tiene que comprender esa palabra. Es indiferente que esa palabra diga o no un misterio. Aun el misterio inexplicable tiene que ser entendido por ser misterio. Yo no me explico el cuadrado redondo, pero no me lo explico precisamente porque entiendo lo que esas palabras significan.

Por muy firme que quiera ser la tesis agustiniana de que toda verdad nos viene de Dios, habrá en ese proceso de recepción un punto en que ya no es Dios quien insufla la verdad, sino el hombre quien la hace suya, quien la piensa operando con sus dotes naturales. San Agustín, en su fervor extremista, se preocupaba sólo del origen, al fin y al cabo, divino de la verdad, y desatendía ese estadio del conocimiento en que el hombre no se limita a creer por cuenta de Dios, sino que discurre, entiende, razona inevitablemente por cuenta propia. **Desatender eso, preocuparse sólo de Dios radicalmente era la estructura de la vida cristiana en la primera escena. Pero generaciones y generaciones habían nacido ya instaladas en ella. Ya no era para ellas cuestión lo que tan dramáticamente lo fue para San Agustín.** De aquí que su atención quedase en cierta franquía para preocuparse del segundo estadio del proceso, de la intervención discursiva del hombre en la recepción de la palabra divina. No: el hombre no es simplemente nada, aunque sea muy poco. Hasta para que haya fe tiene que intervenir, quiera o no –puesto que necesita entender la fe– la palabra de Dios. Tal es la situación de **San Anselmo**. Estamos en el siglo XI.

Frente al lema de San Agustín: *Credo ut intelligam*, el de San Anselmo suena así: *Fides quaerens intellectum*. Allí la inteligencia, perdida y sintiéndose nula, necesita de la fe. Aquí, es la fe quien para completarse necesita de la inteligencia. No se trata, conste, de que el hombre una vez que Dios se le ha revelado en la fe pretenda reconstruir todo el contenido de la fe mediante puro razonamiento humano, logrado lo cual podría, claro está, prescindir de la fe. No: se trata de que el intelecto tiene que trabajar sobre la fe, dentro de la fe para proporcionarle su peculiar iluminación– en cierto modo, tiene que hacer lo que el reactivo que revela una placa. [...] Precisamente porque San Anselmo cree a pie juntillas que la realidad absoluta es Dios, su trinidad, su omnipotencia, etc., se ve obligado a entender como hombre natural todo eso que le es notificado sobrenaturalmente.

Esto significa un cambio muy importante en la estructura de la vida cristiana merced al cual el hombre que antes quedó aniquilado inicia su propia afirmación, la confianza en sus dotes naturales. Si por un lado necesita la iluminación sobrenatural de la fe, por otro resulta que ésta necesita a su vez una iluminación a cuenta del hombre. Dentro de la fe, comienza a incorporarse la razón humana. La revelación, la palabra de Dios, necesita integrarse con una ciencia humana de la palabra divina. **Esta ciencia es la**

teología escolástica. Generación tras generación –desde San Anselmo– va a ir creciendo dentro de la fe el papel de la razón. El extremismo cristiano empieza a pactar con el hombre y la naturaleza que empezó por excluir.

Dos siglos más tarde. La Edad Media es su mediodía. **Santo Tomás.** El cristiano reconoce en la razón puramente humana representada por los griegos, especialmente Aristóteles, **una potencia sustantiva, aparte e independiente de la fe.** Ya no se trata de que la inteligencia iluminada por Dios reobra sobre la palabra divina para aclararla, como en San Anselmo. Ahora ya es la inteligencia un orden separado y por sí radicalmente distinto de la fe. Santo Tomás fija rigurosamente las fronteras entre una y otra. Hay la fe ciega y hay la razón evidente. Esta vive por sí, con sus raíces y principios propios frente a aquélla. Dentro siempre de la realidad absoluta que es Dios se acota un espacio en que la criatura, el hombre, actúa por su propia cuenta. Yo diría: se reconoce un estatuto al hombre y éste cobra conciencia de su poder y sus derechos, más aún, tiene obligación de afirmar sus cualidades naturales, sobre todo, la razón. Santo Tomás, relativamente a todo el pasado cristiano, **reduce al mínimo el territorio exclusivo de la fe y amplía al máximo el papel de la ciencia humana en lo teológico.** Esta diferencia de tamaño entre ambos territorios queda compensada por el rango de las verdades que nos llegan sólo mediante la revelación. Meced a esto puede hablarse de un equilibrio entre la fe y la razón –entre lo sobrenatural y lo natural. A un cristiano de los primeros siglos, este equilibrio, este reconocimiento de la razón humana como poder exento le hubiera parecido un horror y le habría olido a nefando paganismo. [...]

Santo Tomás fue un tremendo humanista. Proclamó con energía superlativa los derechos del racionalismo y esto quiere decir, no se le dé vueltas, que hizo de Dios algo en muchas porciones interior al mundo. La razón, dote natural del hombre, tiene un radio de acción: donde ella llega, esto es, todo aquello que por ella pueda yo entender es naturaleza, está en mi horizonte, en este mundo nuestro.

Ahora bien, salvo unos cuantos atributos divinos, todo lo demás que constituye a Dios es asequible a la razón. En la misma medida, deja, pues, de ser *exuperantissimus*, y vuelve a ser como el Dios de Aristóteles un ingrediente del cosmos.

Santo Tomás pudo pensar así porque su entusiasmo racionalista le hace, desde luego, pensar a Dios como el ser razonable por excelencia. Dios es, ante todo, razón –en suma, es lógica. Esta lógica, inteligencia y razón divinas son infinitas mientras la lógica, la inteligencia y la razón humana son limitadas. Pero esto implica que tiene aquéllas y éstas una textura común, aunque aquéllas rebosen en extensión infinitamente a éstas. [...]

Y con el hombre reafirmado reaparece el mundo en torno del hombre con sus derechos a ser atendido por éste. Ya no se ocupan los cristianos sólo de teología. La filosofía se ocupa también de las cosas y se hace cosmología. Casi todo el saber de los griegos sobre el mundo es reaprendido por los

clérigos cristianos. Las Facultades de Filosofía comienzan a ponerse en primer término y asombrar a las teológicas. [...]

El mediodía del tomismo, como todo mediodía, va a durar poco. Dos generaciones después de Santo Tomás, un escocés va a derribar el edificio y va a precipitar la Edad Media rápida e irremediabilmente hacia su crisis y consunción.

Santo Tomás nace en 1225 ó 1226. **Duns Escoto**, hacia 1270. Había en éste llegado el hombre europeo a una armonía entre la fe y la razón, Dios y la naturaleza. La clave de esa armonía era que el hombre puede ante la realidad, que es Dios y el mundo, confiar no poco en sí. Porque Dios es racional, y al serlo Él lo es su obra –mundo y hombre. La razón, pues, el nexo armónico, el puente entre el hombre y la circunstancia con que tiene que habérselas.

Pero el escotismo va a protestar contra esta paganización del cristianismo y vuelve, en lo que Dios se refiere, a la pura inspiración cristiana. Es falso –sostiene– que Dios consista primariamente en razón, en inteligencia, y se comporte supeditándose por fuerza a lo racional e inteligible. Eso es empequeñecer a Dios, y además negar su función más característica: la de constituir el principio del ser. Todo ser es porque Dios es. Pero Dios no es por ninguna otra cosa, causa, razón ni motivo. Dios no es porque es necesario que sea –esto significa someter a Dios a una necesidad e imponerle la mayor de las obligaciones: la de existir. No; **Dios existe y es lo que es porque quiere, y nada más**. En suma: **Dios es voluntad**, pura voluntad –previa a todo, incluso a la razón. Dios pudo no comportarse racionalmente; pudo, inclusive, no ser. Si ha preferido crear la razón y aun someterse a ella, es simplemente porque ha querido; y, por tanto, la existencia de la racionalidad es un hecho, pero no un principio. En su auténtico ser, Dios es irracional e ininteligible. Por tanto, es ilusoria una ciencia teológica según el escolasticismo venía haciéndola. La teología es una ciencia práctica que no descubre verdades sobre Dios, sino que sólo enseña al hombre a manejar los dogmas de la fe. Queda ésta, radicalmente disociada de la razón. El hombre vuelve a no tener medios propios para habérselas con Dios; en cambio, su razón robustecida tiene largo campo de acción en lo mundanal.

Medio siglo más tarde. El escotismo obliga al hombre a vivir en un mundo doble, cuyas dos mitades no tienen nada que ver entre sí: el trasmundo divino, ante el cual no tiene medios propios, y este mundo, frente al cual posee la vigorosa facultad que es su razón. Frente a Dios el hombre está perdido, porque la fe es lo irracional. Le queda, en cambio, el mundo.

Pero **Guillermo de Ockam** va a demostrar que en el mundo no existen los universales; que eso que llamamos “el hombre, el perro, la piedra”, no son realidades, sino ficciones nuestras, simples signos nominales, verbales, de que nos valemos para andar entre las cosas que son siempre singulares: este hombre, aquel árbol. Pero esto significa –nada menos– que la vieja

lógica del silogismo, que la razón conceptual no vale para conocer las realidades.

Esto es la catástrofe del hombre medieval. Perdido ante Dios en un vago y consuetudinario fideísmo, queda ahora también perdido en el mundo de las cosas, cara a cara con éstas, una a una, teniendo que vivir con los sentidos, es decir, mediante la pura experiencia de lo que va viendo, oyendo, tocando. Y, en efecto, los ockamistas de París, Oresme, Buridán, serán los primeros iniciadores de una nueva forma de relación intelectual entre el hombre y las cosas: la razón experimental. Mas, por lo pronto, no existe aún ésta. Se vive sólo el fracaso de la otra, la razón conceptual, de la pura lógica.

El Dios irracional que se comunica burocráticamente con los hombres al través de la organización eclesiástica, va quedando al fondo del paisaje vital humano. Por otra parte, el fracaso de la razón lógica se debe a la agudeza misma del hombre, que con su análisis la ha disuelto. Queda éste, pues, con una extraña confianza en sí mismo que no puede justificar. Se encuentra perdido, pero al mismo tiempo con una profunda esperanza y una nueva ilusión por la vida, por esta vida. La naturaleza la interesa sobre todo por su belleza. Siente apetito por los valores sociales –el poder, la gloria, la riqueza. Perdido, pero ilusionado –tal es el hombre del siglo XV.

La crisis comienza; pero es muy distinta de aquella en que prendió el cristianismo; en cierto modo es opuesta. Entonces el hombre desespera de sí y por eso va a Dios. Ahora el hombre desespera de la Iglesia –léanse las quejas constantes que de ella se dan de 1400 a 1500–, se desprende de Dios y se queda solo con las cosas. Pero tiene fe en sí; presiente que en su interior va a encontrar un nuevo instrumento para resolver su lucha con el contorno, una nueva razón, una nueva ciencia –la *nuova scienza* de Galileo. La física moderna germina. En 1500 Copérnico estudia en Bologna. Pocos años antes había dicho ya Leonardo: *Il sole no si muove*. **La naturaleza va a rendirse a la razón físico-matemática**, que es una razón técnica. Por otra parte, hacia esa fecha Fernando e Isabel crean el primer Estado europeo e inventan la razón de Estado. Estas dos razones son el hombre moderno.»

[Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 128-134]



«Platonismo y aristotelismo no fueron nunca en Grecia objeto de fe. Fueron meras ideas o, en mi terminología, ocurrencias. Pero en la Edad Media entran en las almas fundidas con las creencias religiosas a adquieren una solidez de efectivas creencias. Pluralidad e invariabilidad última son los dos rasgos decisivos del universo medieval. La *Imago mundi* del siglo XIII y primera mitad del XIV –el mundo que oprimía la persona de Dante– estaba compuesta de un número crecidísimo de realidades independientes –las formas– que eran inmutables, que no podían cambiar sino para desaparecer, aniquiladas por la divina omnipotencia.

Hay en el cielo cincuenta y cinco esferas, y en la sublunar, que es la habitada por los hombres, hay innumerables especies de seres. Cada especie es inmutable, indestructible e independiente. El hombre medieval está prisionero en un mundo parálitico, sin dimensión de futuro. En él hay muchas cosas distintas, pero no hay más que las que ya hay. No es posible la *in-novación*. De un mundo dado como este, cabe hacer un inventario completo. Es un cosmos de "habas contadas".

En suma, ya que no puede vivirse hacia el porvenir se construyen sobre ese mundo, dado de una vez para siempre, duplicaciones y reduplicaciones de carácter formalista. Así en la "ciencia" como en la vida civil y en el trato social. Así también en la religión misma. Las formas sempiternas quedan envueltas en una selva tropical de fórmulas y formulismo. De aquí que la Edad Media se convirtiese desde 1350 en una de las épocas más amaneradas que han existido.

El mundo, dice Erasmo, está sobrecargado de "valoraciones humanas", de opiniones y dogmas eclesiásticos; pesa sobre él la autoridad titánica de las Órdenes religiosas, y bajo toda esta balumba "cultural" está debilitado el vigor de la doctrina evangélica.

En esta cultura sin futuro, sigue creyéndose que la historia está ya toda a la espalda. Los profetas habían hablado de las cuatro monarquías universales. La última es la romana, y toda la Edad Media se vio a sí misma continuación de esta. No había, pues, en el programa ningún número para mañana.

¿Qué den hacer en tal situación los hombres mejores? A su espalda tienen un cristianismo inerte, anquilosado, formulista, sin fe viva. Delante tienen el acantilado de un mundo intransformable. Si no es posible la transformación, ni la *in-novación* –el único cambio posible es volver atrás, retornar a las formas primarias y puras de la religión, del saber, de la poesía–, a los evangelios, a la ciencia clásica, a los poetas romanos. La solución será la reforma y la re-novación, la *restitutio*, la *re-nascencia*.

Conste que el Humanismo, Renacimiento y Reforma fueron movimientos hacia atrás, recobro en la simplicidad primitiva de la complicación presente.» [Ortega y Gasset, José: "Vives" (1940). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 504-507]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) – 2022 – Alle Rechte vorbehalten