

Francisco León Florido



Las filosofías en la Edad Media

Crisis,
controversias
y condenas

MANUALES UNIVERSIDAD

BIBLIOTECA NUEVA

Francisco León Florido



Las filosofías en la Edad Media

Crisis,
controversias
y condenas

MANUALES UNIVERSIDAD

BIBLIOTECA NUEVA

LAS FILOSOFÍAS EN LA EDAD MEDIA

Crisis, controversias y condenas

BIBLIOTECA NUEVA UNIVERSIDAD
MANUALES Y OBRAS DE REFERENCIA

Francisco León Florido

LAS FILOSOFÍAS EN LA EDAD MEDIA

Crisis, controversias y condenas

BIBLIOTECA NUEVA



siglo xxi editores, s. a. de c. v.

CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, MÉXICO, DF

www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA

www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.

DIPUTACIÓ, 266,
08007, BARCELONA, ESPAÑA

www.anthropos.editorial.com

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA

www.bibliotecanueva.es

Cubierta: A. Imbert

© Francisco León Florido, 2013
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2013
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-800-2

Edición en formato digital: 2013

Conversión a formato digital: Fotocomposición Márvel S. L.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

CAPÍTULO 1.-LAS FILOSOFÍAS EN LA EDAD MEDIA: UNA HISTORIA CONFLICTIVA

1. Entre la cooperación y el conflicto
2. ¿Filosofía en la Edad Media?: La polémica historiográfica
3. La condena de París en la historiografía actual
 - 3.1. Valoración crítica

CAPÍTULO 2.-EL NEOPLATONISMO, SISTEMA DE LA CONCORDIA FILOSÓFICA

1. El helenismo y las culturas religiosas
2. La sistematización del neoplatonismo doctrinal antiguo
3. El comentarismo, modelo de la concordia filosófica
4. La fusión del cristianismo con el comentarismo clásico
5. Las obras de la filosofía común neoplatónica en el occidente cristiano
 - 5.1. Los neoplatónicos cristianos: Agustín y Escoto Eriúgena
 - 5.2. Apócrifos medievales

CAPÍTULO 3.-TRANSLATIO STUDIORUM: EL VIAJE DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

1. La filosofía medieval como «traslado de los estudios»
2. La creación bizantina de la filosofía greco-cristiana
3. Formación y transmisión del pensamiento greco-árabe
 - 3.1. Los filósofos orientales
 - 3.2. Los filósofos occidentales
4. El papel mediador de la cultura filosófica judía
5. La recepción del aristotelismo y la formación de la filosofía greco-cristiana latina

[5.1. El trabajo de traducir](#)

[6. La crisis de la translatio studiorum](#)

[CAPÍTULO 4.-1277: LA RAZÓN CRISTIANA DE LA RECEPCIÓN A LA CONDENA](#)

[1. La teología como saber racional sobre Dios](#)

[1.1. La fe que busca la razón](#)

[1.2. La razón analógica de Dios](#)

[2. Las condenas universitarias del siglo xiii](#)

[2.1. La absorción de Aristóteles](#)

[3. El syllabus de 1277 del obispo Tempier](#)

[3.1. La controversia averroísta](#)

[4. La continuación de la controversia: franciscanos y dominicos](#)

[4.1. La «Escuela de Cristo» frente al saber filosófico](#)

[4.2. La crisis del aristotelismo cristiano](#)

[5. Juan Duns Escoto y el triunfo de la razón teológica](#)

[5.1. La alternativa espiritualista: Duns Escoto](#)

[5.2. El formalismo unívoco](#)

[CAPÍTULO 5.-LA REACCIÓN DE LOS TEÓLOGOS Y LA CUESTIÓN DE LA OMNIPOTENCIA DIVINA](#)

[1. Las paradojas de la providencia y la libertad](#)

[2. La omnipotencia divina: la hipótesis de potentia Dei absoluta](#)

[2.1. El poder absoluto de Dios](#)

[3. Del voluntarismo escotista al indiferentismo moral ockhamista](#)

[3.1. La omnipotencia y el engaño divino](#)

[4. La influencia de la doctrina teológica de la omnipotencia en la filosofía política](#)

[4.1. Consecuencias socio-políticas del debate teológico](#)

CAPÍTULO 6.-LA CONDENA DE LOS MODERNI Y LA «REVOLUCIÓN CIENTÍFICA» MEDIEVAL

1. La sospecha ante las transformaciones en las instituciones escolares

1.1. La organización de la universidad cristiana

1.2. La disputa obligacional

2. El segundo decreto antiockhamista: una condena de la lógica modernorum

2.1. La recepción de la lógica aristotélica

2.2. La teoría de la suposición

3. Las implicaciones teológicas de la cuestión de los universales

4. La nueva lógica y el cambio de paradigma científico

4.1. La física objetivista

5. Omnipotencia divina, imaginación y cálculo

6. La física del ímpetus en el camino hacia la «revolución científica»

6.1. El movimiento en el vacío

BIBLIOGRAFÍA

CAPÍTULO 1

Las filosofías en la Edad Media: Una historia conflictiva

1. ENTRE LA COOPERACIÓN Y EL CONFLICTO

En el marco de una realidad compleja, la imagen general que ofrece la Edad Media, frente a la estabilidad de los siglos precedentes fruto de la pax romana, es la del enfrentamiento y el conflicto, siendo la guerra una constante que afecta a imperios, a reinos, pueblos, religiones, facciones sociales de todo tipo, y, también, a las culturas y las corrientes de pensamiento. Sin embargo, a menudo, es esa misma realidad conflictiva la que explica los procesos de intercambio que tuvieron lugar especialmente a lo largo de las riberas del Mediterráneo y en el oriente próximo, en un ámbito que constituye el núcleo de la ecumene medieval. Las zonas de frontera entre las civilizaciones y los pueblos se constituyen en límites porosos a través de los cuales tiene lugar la ósmosis de productos comerciales, pero también culturales y científicos. En oriente, los territorios de paso y los situados en los confines del imperio bizantino, como la región de Edesa, el norte de Arabia y el sur de Turquía, Jordania y Siria, Irak y el oeste de Irán, se convierten en lugares de traducción de los textos griegos al árabe a través del uso del siríaco como lengua vehicular. En occidente, al paso de la ola conquistadora árabe, Palermo, Salerno, Motecasio, la propia Roma, y, sobre todo, al-Andalus, donde, a su vez cobrarán importancia los móviles centros fronterizos de la Reconquista, como Toledo, Vich o Ripoll, son los lugares de una segunda ola de traducciones del árabe al latín. De modo que no es contradictorio hablar en el medievo de la presencia simultánea del conflicto y la cooperación, siempre que se precise en qué sentido y en qué campos se dieron. Los grandes imperios y los nacientes reinos no cesaron de hacerse la guerra: bizantinos y árabes, germánicos romanizados y bizantinos, bizantinos y persas, árabes, caucásicos y persas, pueblos islámicos y reinos cristianos (jihad, cruzadas, Reconquista) sostuvieron un estado de bellum omnium contra omnes que probablemente los modernos tenían en mente cuando proponían el pacto de soberanía como único medio de recuperar la paz perdida en la era anterior.

Las grandes religiones monoteístas no conocieron tampoco un verdadero intento de ecumenismo, pese a su origen común, y cristianos, islámicos y judíos se esforzaron por preservar su ortodoxia frente a los dogmas de las otras creencias, e incluso debieron vivir en su propio interior los desgarramientos de los cismas y las facciones. Pero, si no de conciliación, sí, al menos, se dieron períodos significativos de tolerancia, que permitieron a cristianos y musulmanes compartir conocimientos y comercio, y a los judíos servir de mediadores universales. También, en el campo de la cultura intelectual, las disputas teológicas y filosóficas, a menudo violentas y peligrosas, fueron una constante, desde las diatribas y apologías que caracterizaron a

los primeros siglos del cristianismo, a las disputas de las escuelas jurídicas islámicas, y, ya en los últimos siglos medievales, a las controversias y condenaciones de las doctrinas grecizantes que se sucedieron por obra de los poderes organizados alrededor de las madrasas de oriente y de las universidades latinas. De este modo, desde luego, no parece que pueda encontrarse fácilmente un espacio para el verdadero diálogo en el ámbito de un pensamiento medieval tan mediatizado por unas creencias religiosas que más bien tendían a separar a las culturas, pero que, también, aparentemente de un modo paradójico, favorecieron formas de cooperación intelectual que están muy lejos de haberse igualado posteriormente.

En la Edad Media fue posible una forma de cooperación filosófica, instituida sobre el legado común de la filosofía griega, ahora transformada en una doctrina orientalizada, multiforme y compleja, que conocemos como neoplatonismo, sobre cuya base las doctrinas religiosas de las comunidades monoteístas del Libro pudieron encontrar el modo de tratar sobre los mismos problemas y aproximar las posibles soluciones, en un clima conflictivo de debate, pero también de intento de comprensión mutua de los argumentos, facilitado por las traducciones de los mismos libros y por la utilización de un tejido lógico común aportado por los filósofos paganos de la antigüedad. Es en este sentido en el que es posible hablar de «cooperación» en el terreno de la filosofía medieval, sin por ello olvidar que su historia es, en general, una sucesión de «controversias» y «condenas», en cuyo transcurso, sin embargo, se dieron aportaciones de autores de todas las culturas filosóficas y religiosas que contribuyeron a escribir lo que puede denominarse el «gran libro común» del pensamiento medieval, para ofrecer una imagen de la cultura filosófica en la Edad Media extremadamente compleja, esto es, unitaria en la diferencia.

Y si la historia de la razón en la Edad Media está marcada por una serie de conflictos, el primero de ellos remite directamente a la existencia misma de una verdadera «filosofía» medieval, particularmente en occidente, y cuál sería, en su caso, su estatuto, cuestiones que han sido, y siguen siendo, aún hoy, muy controvertidas. ¿Se puede, en efecto, denominar «filosofía» a un pensamiento elaborado en una época tan dominada por intereses religiosos y dogmáticos como lo es la Edad Media? Sin tratar de delimitar estrictamente las nociones de «pensamiento» y «filosofía», nos limitaremos poner de relieve cómo investigadores e intérpretes han adoptado a menudo posiciones extremas al responder a esta pregunta, que han oscilado, en una amplia gama, desde la negación pura y simple de cualquier vestigio de racionalidad en la Edad Media, hasta la necesidad de entender las doctrinas de cualquier período de la historia exclusivamente desde la óptica del sistema escolástico creado en la época medieval.

Mientras que los intelectuales ilustrados tendieron a considerar esta edad «media» como un paréntesis de oscuridad, dogmatismo y persecución de la razón encabezada por la institución eclesial, abierto entre el esplendor pagano greco-romano y el resurgimiento renacentista, en el otro extremo, la renovación escolástica novecentista encarnada en el neotomismo pretendió solidificar la pluralidad de los sistemas

filosóficos que habían ido surgiendo en el desarrollo del pensamiento racional, bajo la pétrea capa de una philosophia perennis, cuyo sentido habría de interpretarse exclusivamente desde las doctrinas y los conceptos escolásticos cristianos, que unificarían las diversas doctrinas, consideradas como meras variaciones de un mismo tema planteado ya en la escolástica medieval. En las últimas décadas, la polémica ha ido adquiriendo gradualmente un tono más moderado, pero no por ello menos vivo, pues, si bien se acabó por aceptar que no es admisible sellar más de un milenio de la historia intelectual de la humanidad con el estigma de la superstición eclesial, y tampoco se puede pensar que la Edad Media haya dado a luz una «filosofía eterna», lo cierto es que ha seguido escuchándose el mar de fondo de la discusión en torno a la naturaleza filosófica de las obras que se generaron en el contexto del nacimiento y desarrollo de la religión cristiana y de sus instituciones religiosas y escolares. De modo que, una vez aceptado que la Edad Media ni fue sólo un período de oscuridad ni le corresponde el mérito de ser detentadora de la verdad absoluta, permanece aún un amplio espectro de problemas por resolver: si es compatible la fe religiosa de los autores medievales con la realización de una obra racional, si los temas y las doctrinas teológicas pueden ser explicitados filosóficamente, si el dominio intelectual de la institución eclesial es compatible con la libertad de pensamiento necesaria para la expansión de un pensamiento racional, etc. Eso sin contar con la apertura, en la historiografía actual, de nuevos campos de discusión, como el papel relativo de culturas religiosas y filosóficas no latinas, lo que tiende a cuestionar el «etnocentrismo» implícito en la casi exclusiva atención prestada en las obras de referencia al pensamiento cristiano occidental del medievo, o la distribución de las fuerzas que se ponían en juego en los conflictos que se libraban en las universidades y sus consecuencias para el desarrollo de la racionalidad moderna. En fin, quedaría aún por determinar si el pensamiento racional elaborado en la Edad Media - sobre cuya naturaleza filosófica es preciso haberse definido previamente - ha tenido un carácter determinadamente dogmático, lo que quizá esté implícito en sus orígenes religiosos, o, por el contrario, fue el resultado de una serie de movimientos contradictorios, dinámicos y polémicos, lo que haría necesario cambiar la perspectiva desde la que se ha abordado comúnmente la interpretación del pensamiento filosófico medieval.

Como se sabe, la misma denominación «Edad Media» procede del intento humanista por reducir el valor de ese largo período a una mera transición entre dos momentos de esplendor cultural: la época clásica greco-romana y el renacimiento de las letras clásicas. La tendencia a acentuar la trascendencia de la ruptura con el pasado se inició, pues, con los autores renacentistas, que tuvieron una muy elevada opinión de sí mismos, en oposición al tiempo inmediatamente anterior que designan utilizando expresiones como media actas, medium aevum, media tempora o media tempestas² con lo que tratan de acentuar el carácter transitorio de este largo período de oscuridad, frente a la renaissance o rinascita que surge de la claridad clásica. Sobre sus límites temporales, una venerable tradición entiende por Edad Media el período que se extiende entre los siglos v y xv, soliendo fijarse las fechas de su inicio y fin en el 476 y el 1453 en que tuvieron lugar las caídas de los dos imperios romanos, occidental y oriental. En un contexto político, podría situarse el comienzo en el 324,

cuando Constantino extiende su dominio imperial a oriente, o en el 375, cuando los hunos destruyeron el reino ostrogodo. Por otro lado, desde la historia de las ideas, destaca el 529, fecha en que Justíniano cierra la Academia platónica y Benito de Nursia funda su primera abadía en Montecasino.

En realidad, cuando uno se refiere al medievo está hablando, al menos, de cuatro espacios de continuidad temporal: el cristiano-latino, el greco-bizantino, el árabo-musulmán, el judío, que corren paralelamente, confluyen en determinados momentos y se enfrentan en otros. Este juego de interferencias puede explicar el hecho de que no haya acuerdo entre los historiadores sobre el momento en que habría que dejar de hablar de «filosofía antigua» y se debería comenzar a afirmar la existencia de una «filosofía medieval», y, correlativamente, sobre dónde se ha de situar su final y el comienzo de una nueva era del pensamiento, llámese «renacentista» o «moderna». En lo que respecta al comienzo, es evidente que su localización dependerá de lo que se considere como filosofía medieval. Por un lado, es claro que el respeto a los límites históricos haría necesario situarlo en el último cuarto del siglo V, pero, en ese caso, la mayor parte de la literatura gnóstica y apologética de los Padres griegos y latinos, incluyendo al propio San Agustín, no debería ser tomada en consideración. A esto se opondría la línea que identifica nítidamente filosofía medieval con filosofía cristiana, que parte de la creencia de que ya en los primeros escritos de la tradición cristiana, como las cartas de Pablo o los Evangelios, se encuentra un núcleo de racionalidad que puede ponerse de un modo u otro en conexión con la tradición filosófica griega, por lo que el comienzo de la historia del pensamiento filosófico medieval habría de retrotraerse al siglo primero de nuestra era.

No hay, pues, una sola dirección en el desarrollo del pensamiento medieval que pueda seguirse a través de una de las líneas que lo componen, lo que haría necesario investigar los avances paralelos, los desfases, los encuentros y las influencias, pero también los rechazos mutuos entre las comunidades culturales. El historiador del pensamiento debe hacerse cargo necesariamente de esa pluralidad de culturas, de religiones, de lenguas, de centros de estudios y de producción de saberes, realizando una doble tarea, pues debe seguir cada una de las líneas de desarrollo que son simultáneas unas a otras, pero que no están en el mismo mundo ni en la misma historia, y, al mismo tiempo, debe hacer coincidir en una única historia estas líneas separadas (el siglo IV de la Hégira coincide con el IX de la era cristiana; el 1135 en que nació Maimónides coincide con el 4896 de la historia judía; el neoplatónico Simplicio y el cristiano monofisita Juan Filopón son estrictamente contemporáneos, pero se incluyen el uno en el pensamiento antiguo y el otro en el medieval; San Agustín, cronológicamente antiguo en cuanto romano, filosóficamente es medieval porque cristiano). Posiblemente el único telón de fondo común para la historia de la filosofía medieval haya que localizarlo en el espacio geográfico del Mediterráneo, el de la ecumene romana, donde se desarrollan tanto la sabiduría pagana como las culturas de las tres grandes religiones monoteístas.

La influencia de una cierta perspectiva historicista, que aplica el esquema surgido de la corriente vitalista: nacimiento-madurez-decadencia, se ha dejado sentir también

en la periodización de la historia de la filosofía medieval, en la cual, según la interpretación más extendida, cabría hablar de un largo período de nacimiento, coincidente aproximadamente con la alta Edad Media, una segunda fase de madurez, que se alcanza con la escolástica y, particularmente, con el tomismo, y una última fase de decadencia, que resulta del triunfo de los movimientos críticos opuestos a la escolástica tradicional, a partir del siglo xiv. Esta visión ha sido generalmente compartida tanto por quienes no le conceden el más mínimo valor racional al pensamiento medieval, como por los neotomistas, si bien para los primeros la fase crítica de la escolástica es la única que, al poner en cuestión el orden teológico tradicional, merece ser incluida entre los prolegómenos de un renacer de la racionalidad occidental, mientras que los segundos consideran la reacción antitomista una especie de juego manierista que desvirtúa la pureza de la síntesis entre razón y fe que se había alcanzado gracias a la formidable labor de Tomás de Aquino. Este esquema interpretativo sólo ha podido ser matizado a partir de la investigación relativamente reciente, que ha puesto de relieve al menos tres factores que hasta ese momento se habían tenido poco en cuenta: la apertura a la pluralidad de las culturas filosóficas medievales, el carácter polémico de la recepción del aristotelismo en el pensamiento occidental cristiano y las vinculaciones directas entre la escolástica crítica y el racionalismo moderno.

A partir de estas consideraciones, puede deducirse la necesidad de delimitar de otro modo los puntos de ruptura dentro del continuo histórico de la filosofía en la Edad Media, aun conservando en lo esencial tanto el esquema tripartito como los límites cronológicos tradicionalmente aceptados. Distinguiremos, pues, tres fases en la historia del pensamiento en la Edad Media, a través de las que trasluce la influencia de los factores antes mencionados, y cada una de las cuales se fragua en torno a sus propios procesos de cooperación y controversia: fase de formación, de recepción y de modernidad. En una primera fase, se puede hablar de la formación de la filosofía medieval, que se inicia con el primer choque de la filosofía de origen griego con las culturas religiosas orientales y, especialmente, con el cristianismo, pero que, paralelamente, se estructura en la búsqueda de la concordia de todas las fuerzas dispares que se ponían en juego, bajo el ideal de la *symphonia*. Es en este largo período histórico en el que se constituye el neoplatonismo en una versión multiforme, que se origina en la época tardoantigua bajo la influencia griega y que continúa en el sincretismo bizantino, donde ya entran en consideración elementos religiosos procedentes tanto de las religiones orientales como del propio cristianismo.

Este neoplatonismo, si no pagano sí paganizante pese a incluir ciertas doctrinas cristianas, va a adquirir una nueva forma con la labor de los filósofos árabes y judíos, que asimilarán el complejo neoplatónico heredado, integrándolo en una construcción aún más compleja que dará origen al neoplatonismo monoteísta, que recorrerá el Mediterráneo al ritmo de las conquistas árabes. Mientras tanto, en el mundo cristiano occidental, el neoplatonismo aún preserva su carácter platonizante gracias al papel eminente que se le concede a Agustín como padre común de la tradición cristiana, consideración que se mantendrá durante toda la Edad Media, lo que se verá reforzado, incluso, con la influencia del neoplatonismo bizantino a través de la

recepción del corpus dyonisianum, interpretado en clave espiritualista. Así pues, si algo caracteriza a esta primera fase de formación es la constitución del neoplatonismo medieval, que será bizantino, latino, árabe y judío, con un carácter tan unitario como complejo y diverso, según los matices que aportan las diferentes culturas religiosas y filosóficas.

La segunda fase remite a las consecuencias que tuvo, tanto en oriente como occidente, la recepción de un aristotelismo ya bastante purificado de las adherencias platonizantes, aunque aún subsumido en una construcción neoplatónica que constituye un elemento de estabilidad intelectual en toda la Edad Media. Fase de estabilización, en que las doctrinas descubiertas a través de las traducciones latinas de los libros aristotélicos y sus comentarios, son el objeto de estudio en una estructura universitaria que organiza el trabajo intelectual sobre parámetros estables y unitarios. Momento también, sin embargo, de controversia, de crisis institucional, de inseguridad personal y colectiva de los actores que intervienen en las condenas y las polémicas universitarias donde se juega el perfil con que habrá de dibujarse el progreso filosófico y científico. Un período que se personifica en la figura de Tomás de Aquino, máximo exponente de la escolástica surgida al calor del florecimiento de las universidades, que hace de París el centro de la cultura intelectual cristiana, dentro de lo que se supone un armonioso proceso de perfeccionamiento de los estudios en el mundo latino, conducente desde los scriptoria monásticos hasta los studia universitarios.

Pero, aunque este «momento escolástico» se suele interpretar como un ápice de plenitud, la imponente estructura de la escolástica universitaria, correlato de las grandes catedrales góticas que florecen en la época, no significó, en realidad, una armoniosa síntesis de las tradiciones griega y cristiana, sino más bien la forma consolidada que adquirió la crisis espiritual que recorrió la ecumene de punta a punta, una crisis nucleada en torno a la figura del filósofo árabe-andaluz Averroes, y de la que justamente el «Comentador» sería la primera víctima y el símbolo de la derrota de la racionalidad aristotélica frente al poder teológico de las escuelas teológicas tradicionalistas del oriente islámico. En occidente, el nacimiento y desarrollo de las escuelas universitarias teológicas y filosóficas cristianas estuvieron vinculados con acontecimientos turbulentos y se produjeron en un clima de fuerte enfrentamiento religioso, político y doctrinal. En efecto, en el último cuarto del siglo xii se concentran toda una serie de acontecimientos que iban a transformar profundamente el sentido que había seguido la filosofía medieval y prepararían el tránsito hacia nuevas formas de racionalidad como preludio a la modernidad. A la desaparición de los grandes maestros de la escolástica, Tomás de Aquino y Buenaventura, le sucedería un período turbulento en que habría de ponerse a prueba la capacidad de la universidad medieval occidental cristiana para hacerse cargo de una tradición filosófica casi milenaria forjada a través de un largo viaje desde la patria ateniense. En ese momento, la condena de 1277 en la Universidad de París es un instante crucial en que afloraron a la superficie todos los planos de un conflicto entre la concepción de la filosofía griega, tamizada a través de las aportaciones de las culturas filosóficas orientales, árabes y judías, y la teología filosófica cristiana, como aportación original

del mundo latino a la razón medieval.

Si Pedro Abelardo había narrado en su *Historia calamitatum* la crónica de los sucesos que le llevaron desde la gloria del triunfo en las polémicas dialécticas de las escuelas parisinas hasta el olvido de su solitaria celda en un apartado monasterio, muy bien podría haber hecho algo similar el propio Tomás de Aquino, de no ser porque su carácter era muy opuesto al de Abelardo. Pues el Aquinate, el maestro más reconocido en su tiempo, beatificado y considerado *Doctor communis* de la iglesia católica tras su muerte, vivió plenamente las polémicas filosóficas y teológicas que horadaron la aparente placidez de la rutina escolar de las facultades parisinas, donde la personalidad de Tomás sirvió de escudo para todos aquellos que, desde la filosofía cristiana, intenta ban hacer encajar la racionalidad aristotélica en una tradición teológica dominada por la espiritualidad agustiniana. El edificio escolástico cristiano fue construido con los materiales procedentes del choque entre la tradición más espiritualista procedente del neoplatonismo platonizante agustiniano y la influencia de las nuevas ideas procedentes del oriente arabizado, donde se había ido formando un neoplatonismo aristotelizante con una fuerte inclinación naturalista. Doctrinas condenadas, carreras universitarias deshechas, procesos inquisitoriales, retiros más o menos forzosos, constituyen, por tanto, el contexto de la fase de plenitud de la escolástica cristiana, que es, también, una fase de crisis que preludiaba el inicio de una nueva forma de racionalidad.

La tercera fase es la del final de la escolástica medieval, que suele calificarse de «crítica» o «decadente», porque socavó los cimientos de la supuestamente estable y armoniosa construcción tomista. Pero, si interpretamos - como lo hemos hecho - la fase escolástica, más como un período de crisis que de plenitud, quizá resultaría adecuado considerar a Duns Escoto o Guillermo de Ockham, no tanto como destructores del orden escolástico, sino como iniciadores de un nuevo orden que subvertirá el orden tomista que había intentado fundar la teología sobre principios filosóficos. Más que crisis de la escolástica, lo que hay aquí es solidificación de los principios, las doctrinas y las estrategias que habían sobrevivido a la crisis del XIII para constituir una nueva estructura filosófica, que, a su vez, sufrirá los embates de la crítica dogmática, ahora, sin embargo, dirigida por los antiqui aristotelizantes contra los moderni, que habían depurado la teología de sus grandes temas hasta transformarla simplemente en una fuente de motivos para desarrollar nuevas estrategias lógicas. A partir de los dos grandes maestros franciscanos el pensamiento filosófico será un saber fundado sobre principios teológicos, con lo cual la racionalidad griega perderá su último aliento, y la antigüedad pagana ya no encontrará eco en una disciplina aparentemente filosófica, pero internamente teológica, considerada como ciencia unívoca. Desde esta perspectiva, la filosofía de Duns Escoto debería entenderse como el punto de inflexión, si no de ruptura, tras el cual, después del período de transición renacentista, que recuperó la versión retórica de la antigüedad pagana a costa de condenar el aristotelismo escolástico, el pensamiento moderno se asentará sobre las bases metafísicas instauradas por los últimos teólogos escolásticos.

2. ¿FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA?: LA POLÉMICA HISTORIOGRÁFICA

Desde sus comienzos, la polémica ha acompañado a la interpretación historiográfica de la naturaleza racional de la cultura intelectual de la Edad Media, que se ha visto condicionada por consideraciones ideológicas, que eran, por otro lado, inevitables desde el momento mismo en que es una forma de ideología racional la que pretende hacerse cargo, a partir del siglo ilustrado, de la visión general del mundo que anteriormente había sido patrimonio exclusivo de la sabiduría religiosa. Por este motivo, y dejando al margen los ejercicios retóricos humanistas, las posiciones de los intérpretes en torno al problema de la existencia y características de la filosofía medieval se han visto muy condicionadas por el punto de vista previo relativo al papel y la consideración que para el progreso humano les merecía la religión, y particularmente el catolicismo dependiente de la Iglesia de Roma. De modo que, como es característico en toda valoración ideologizada, la oposición entre los defensores de la idea de la existencia de una auténtica filosofía medieval y sus contradictores, ha tendido a adquirir rasgos muy marcados en consonancia con la defensa o la oposición frontal a los valores racionales y sociales de las grandes religiones monoteístas, cuyos principios doctrinales fueron configurados o sistematizados precisamente durante el período medieval. Podemos presentar, por tanto, el debate historiográfico desde las dos posiciones de una defensa de la existencia de una «filosofía» medieval asociada a la valoración positiva del valor de la fe religiosa también en su vertiente sagrada, o de un rechazo de la consideración de la cultura de la Edad Media como una cultura racional, que va unido con la crítica de la religiosidad y de las instituciones que la sustentan como enemigas de la verdadera filosofía.

La valoración negativa, tanto de la labor intelectual como de las relaciones entre cristianismo y filosofía en el medievo, se inicia en el momento mismo del nacimiento de la conciencia del sentido histórico, en la segunda mitad del siglo ilustrado, y es expresada paradigmáticamente por Condorcet, al describir vivamente el conflicto entre el saber y el espíritu dogmático que se hace patente en que

el desprecio de las ciencias humanas era uno de los principales caracteres del cristianismo. Tenía que vengarse de los ultrajes de la filosofía; temía al espíritu de examen y de duda, a la confianza en la propia razón, plaga de todas las creencias religiosas. Hasta la luz de los conocimientos naturales le era odiosa y sospechosa, pues los conocimientos son muy peligrosos para el éxito de los milagros, y no hay religión que no fuerce a sus secuaces a engullir algunos absurdos físicos. Así el triunfo del cristianismo fue la señal de la total decadencia, tanto de las ciencias como de la filosofía³.

Esta tendencia en la interpretación del pensamiento medieval persiste todavía a finales del siglo XIX, como se aprecia en un importante manual en lengua francesa que desprecia el pensamiento filosófico medieval, subrayando que

lo que, en primer lugar, caracteriza a la filosofía de la Edad Media es el abuso de la autoridad. Se cree que la verdad se encuentra, que está en los libros santos y en las obras de los filósofos antiguos, que no hay más que descifrarlos [...]. Se puede, pues, por lo que respecta a la filosofía, pensar que la Edad Media no es más que la prolongación de la Antigüedad. Este juicio es tanto más exacto cuanto que la lógica escolástica no nació en la Edad Media: comenzó con los estoicos, fue ampliamente preparada por los comentarios, está ya completa en Boecio, en los últimos manuales griegos y latinos. El segundo carácter de la filosofía de la Edad Media es el formalismo, el abuso del procedimiento silogístico. Se preocupa menos de establecer principios verdaderos que de deducir con rigor las consecuencias de los principios admitidos sin examen⁴.

Ya en el siglo xx, desde una perspectiva que puede calificarse como «racionalista», Émile Brehiers afirma que la misma noción de «filosofía cristiana» es tan contradictoria y absurda como lo sería hablar de una matemática una astronomía o una geografía «cristianas», lo que le ha llevado a negar que haya propiamente filosofía medieval, a no ser en el simple nivel de las forzadas referencias de los escritores a los filósofos antiguos. En la polémica consiguiente, intervinieron desde el lado «ilustrado» otros autores alemanes que seguían la estela de Max Scheler, como Martin Heidegger y Karl Jaspers, negando que en el cristianismo haya una auténtica ciencia sobre el ser⁵. Posteriormente, la negativa a aceptar poner en un plano de igualdad los productos de la razón moderna con la producción intelectual del medievo ha adoptado formas mucho más matizadas.

Tal es el caso del «separacionismo», cuyos seguidores tienden a pensar que los teólogos medievales tuvieron una clara conciencia de la distinción entre filosofía y teología, de modo que Tomás o Escoto fueron ante todo teólogos, pero también tienen escritos filosóficos, por lo que su filosofía puede ser estudiada de un modo independiente de su producción teológica. Un caso singular dentro de esta corriente es el del investigador británico John Marenbon⁷, quien dice haber profesado una cierta forma de separacionismo en relación con el carácter filosófico del pensamiento medieval, cuando consideraba que cualquier pensador que pudiera compartir los intereses de los filósofos modernos británicos podía ser considerado un filósofo, mientras que otros tipos de pensadores eran teólogos, místicos, poetas o científicos. Los pensadores medievales reunían todas estas características, y sólo una pequeña parte de su producción era específicamente filosófica, por lo cual la labor del historiador consistiría en separar en los textos las partes filosóficas de las que no lo son, de modo que, según Marenbon, para localizar la filosofía medieval habría que distinguir los textos filosóficos de los teológicos en cada autor. Mientras que en un Tomás de Aquino efectuar la separación es sencillo, pues serían claramente filosóficas obras como el De unitate o los comentarios a Aristóteles y en las obras teológicas se encuentran numerosos párrafos claramente filosóficos, el caso de otros como Buenaventura es más complicado cuando se trata de abordar la tarea de seleccionar los fragmentos filosóficos en sus obras teológicas. Finalmente se trataría de ordenar el material filosófico separado hasta llegar a constituir un sistema

filosófico comparable con otros, con la teoría del conocimiento a la cabeza, lo que permitiría hablar de agustinismo, averroísmo, tomismo, etc. Sin embargo, el propio Marenbon, posteriormente, ha reconocido que esta interpretación se le reveló incorrecta, para concluir que no hay un sujeto determinado que pueda denominarse «filosofía» independientemente del contexto histórico en que se desarrolle, y, así, por ejemplo, la teoría del conocimiento humano medieval habría que entenderla necesariamente en el contexto del interés por los poderes cognoscitivos del alma sola, del ángel y de Dios.

Una forma particularmente relevante de oposición a la noción de una filosofía cristiana, sin por ello desprestigiar el valor de una cierta línea de pensamiento para la historia de la filosofía occidental se ha dado en la tradición analítica de los países anglófonos, donde el pensamiento medieval quedaba habitualmente reducido a los círculos de los historiadores, pero que en las últimas décadas ha visto cómo el interés llegaba a los filósofos. En primer lugar se ha descubierto la semejanza entre el trabajo académico actual y el que se desarrollaba en las universidades del xiii y el xiv. Además, el interés contemporáneo por la lógica y la metodología ha facilitado que se encontrara en los magistri medievales un claro antecedente, no sólo por sus obras sobre lógica formal, sino por el modo en que abordaron, desde una gran sutileza técnica y argumentativa, problemas de ética, filosofía de la mente o de la acción⁸. La interpretación analítica se propone ayudar a buscar la continuidad entre la actividad de la filosofía actual y la filosofía medieval para extender la idea de una conexión que ya se percibe de hecho con la filosofía antigua. Uno de los autores de la obra mencionada, Anthony Kenny en relación con el interés que puede despertar actualmente el pensamiento medieval, en el caso concreto de la psicología de Tomás de Aquino, se plantea una serie de cuestiones:

¿Qué puede inducir a alguien a estudiar la filosofía o psicología de Tomás de Aquino? ¿Qué interés puede despertar aquel fraile del siglo xiii que escribía en un bajo latín saturado de voces anticuadas y se plegaba enteramente a la autoridad doctrinal de la Iglesia del Medievo? ¿Por qué hoy, en el siglo xx, puede esperar un lector secolar aprender algo de valor filosófico tras un penoso trabajo sobre el texto de la Summa theologiae? ¿No podríamos pensar, con toda razón, que los progresos de la psicología al cabo de tantos siglos han vuelto caducas las disquisiciones de Tomás sobre la naturaleza de la mente?

Para responder a estas preguntas y, en general, para encontrar el valor de la aportación medieval, según Kenny, habría que realizar la labor de intentar traducir los textos medievales a términos modernos y de analizarlos como si fueran de autores contemporáneos. Este esfuerzo, no obstante, se enfrenta con no pocas dificultades, pues la selección de los textos suele ser muy parcial dependiendo del problema que se quiera poner de manifiesto y, a menudo, no se cuida el contexto doctrinal, teológico o cultural en que los textos fueron elaborados, de modo que el objetivo que habría de plantearse sería aproximar la interpretación analítica a las consideraciones históricas que han sido marginadas habitualmente en ella¹⁰. Para compensar la inclinación analítica, sería preciso, desde luego, exponer las ideas y los argumentos de los

pensadores medievales en términos adecuados para los intereses actuales, pero también habrían de tenerse en cuenta las presuposiciones, las intenciones, los métodos empleados y los textos leídos por los pensadores medievales. El análisis histórico tiene la ventaja de evitar asunciones anacrónicas, lo que va contra la pretensión de los analíticos de considerar que los problemas tratados por los medievales son los mismos en algunas áreas que los que se tratan en la actualidad. Se trataría de descubrir más bien la «similitud» de esos problemas cuando se revelan a través de la lectura de los textos, pero, contra los separacionistas, no habría que decidir a priori qué tópicos pertenecen o no a la historia del pensamiento filosófico medieval.

La llamada a la recuperación de un cierto «tomismo», a partir de la encíclica Aeterni Patris, supuso más un esfuerzo por recuperar la dogmática católica frente a las corrientes racionalistas y escépticas, que un punto de conexión con la tradición filosófica cristiana. Por este motivo, puede considerarse que la auténtica renovación de los estudios sobre el significado de la filosofía medieval se conecta ante todo con lo que a principios del siglo xx, W. K. Ferguson denominó la «revuelta de los medievalistas», que luchaban contra la imagen del renacimiento trazada por Jacob Burckhardt en su gran obra La cultura del renacimiento en Italia, y reivindicaban la prioridad cronológica y teórica en muchas terna de los autores medievales. A partir de entonces, investigadores como Charles H. Haskins y E. E. Walsh sitúan el inicio del renacimiento en los siglos xii y xiii respectivamente, mientras que David Knowles descubre ya un «humanismo» anticipador en el medievo, y Ludwig E. von Pastor, Charles Dejob o Ernst Walser proyectan hacia el renacimiento la influencia religiosa medieval. Muy influyente fue la interpretación de Johan Huizinga que vio una continuidad esencial entre los dos períodos, considerando, en todo caso, la época renacentista como un período decadente en relación con lo creado en el medievo. Siguiendo esta valoración Etienne Gilson ha considerado que el renacimiento ha perdido en el terreno del pensamiento mucho de lo creado anteriormente, mientras que para Francois Picavet, la filosofía medieval, en realidad, no muere hasta el xvii, y Jacques Maritain ve en la desacralización renacentista la fuente de muchos de los insolubles problemas del mundo actual.

Esta reivindicación de la producción intelectual de la Edad Media, tiene su traducción en la historiografía más plenamente filosófica, en el nuevo espíritu renovador que es deudor esencialmente de la ingente obra del mencionado Étienne Gilson. Su tratamiento del problema del carácter filosófico del pensamiento teológico cristiano y de los estrechos lazos que mantiene con el racionalismo cartesiano modificó la esclerotizada imagen de la filosofía dogmática medieval, planteando dos cuestiones que aún hoy son objeto de viva polémica: el ya citado de la existencia efectiva de una «filosofía cristiana» medieval y el de las relaciones entre el pensamiento filosófico y la teología en ese período. Gilson¹² cree que los pensadores medievales fueron no sólo auténticos filósofos, sino que pueden ser calificados como «filósofos cristianos».

Oponiéndose a quienes habían afirmado que en sus orígenes el cristianismo no

tiene nada de especulativo, Gilson no encuentra justificación histórica para esa afirmación, pues el Evangelio o la primera epístola de San Juan, la obra de San Justino y de muchos Padres de la Iglesia, y, sobre todo, las epístolas de San Pablo, corroboran la presencia de elementos especulativos en la primera obra de los autores cristianos, lo que habría de ejercer una gran influencia en el desarrollo de la filosofía. Así, pese a que Pablo piensa que el cristianismo en sí mismo no tiene nada de filosófico, pues, al contrario, es sólo una religión, un método de salvación que hace inútil toda filosofía, sin embargo, la conclusión de la doctrina paulina es muy distinta, ya que, finalmente, la «locura» (noria) cristiana puede llegar a adquirir el rango de una nueva sabiduría. Esta adquisición, según Gilson, se preservará en las diversas doctrinas medievales que partirán del hecho inequívoco de que la fe es una forma de sabiduría superior a la razón, aunque las modulaciones que adopta esta convicción van desde la anulación de la verdad racional hasta la anulación de la fe por el exceso de su eminencia. Ciertamente es que autores como Bernardo o Pedro Damián fueron resueltos enemigos de la dialéctica y consideraron imposible conciliar fe y razón, pero también que la gran mayoría como Anselmo o Buenaventura, siguiendo a Agustín, creían en su compatibilidad, aunque la Revelación hubiera cambiado las condiciones del ejercicio de la razón. Tampoco habría nada que filosóficamente pueda oponerse a la existencia de una filosofía cristiana, lo que, según Gilson, es demostrable si se comprende adecuadamente lo que debe la filosofía moderna cartesiana a la filosofía medieval cristiana. Para los continuadores de la labor emprendida por Gilson es indudable que el cristianismo contiene un germen especulativo que va más allá de la simple representación del misterio de la revelación y de la fijación ritual del culto, de modo que se considera que, aun en los autores que sostienen una actitud antifilosófica, se puede encontrar el intento por justificar racionalmente esta presunción, siendo, en este sentido, tan «filósofo» un Tomás que toma sus principios de Aristóteles como un Buenaventura que considera a Cristo el maestro de todo saber.

La nítida interpretación de Gilson se ha visto matizada, incluso desde el lado cristiano, hasta adoptar un cierto cariz «separacionista», como en el caso de Fernand van Steenberghen¹³, quien subraya el modo en que los primeros filósofos cristianos usaban el término «filosofía» en un sentido genérico, remitiéndose a las escuelas, y oponiendo su propia doctrina cristiana a las enseñanzas de aquellas. Van Steenberghen utiliza la distinción entre la filosofía en sentido amplio y en sentido estricto para separar una filosofía cristiana altomedieval que enlaza con las escuelas antiguas, al proponer ante todo un modo de vida cristiano que puede competir con éxito con las propuestas de la sabiduría griega, de modo que la filosofía sería ante todo eusebeia, una especie de «religión» que establece una vinculación con la realidad divina, para lo que son precisas una purificación interior y un esfuerzo por alcanzar la gnosis, el conocimiento, lo que explicaría el modo en que el interés religioso cristiano aparece como un elemento de unión con el mundo filosófico antiguo. Frente a ello, a partir del siglo xiii, se puede hablar ya de un sistema científico escolarmente organizado en las universidades escolásticas. En una posición similar podríamos situar a Paul Vignaux¹⁴, para quien el patrimonio filosófico medieval incluye tanto una «historia de la razón teológica» como un «historia de la

razón científica». Quizá no habría que hablar tanto de una filosofía cristiana como hace Gilson - pues eso supone el reconocimiento previo de la pertenencia a una Iglesia - cuanto de una historia filosófica de la razón medieval, de modo que la historia de la filosofía medieval incluiría una historia de la razón teológica, mientras que la *philosophia naturalis* incluiría, a su vez, una «razón científica» en el sentido moderno de la expresión. Aunque filósofos y teólogos se inscriben en sus respectivas tradiciones, que pueden confrontarse en relación con la autoridad que confieren y sobre todo, su modelo de «sabiduría de la vida», o, incluso, su propuesta de salvación, se da una intensa comunicación entre los niveles estricto y amplio del saber filosófico, lo que permitiría incluir la historia de la razón teológica en la historia de la filosofía, ya que, aunque a partir de Escoto se separarán filosofía y teología, sin embargo, el método seguirá siendo filosófico y teológico a la vez.

La tendencia a difuminar la línea de separación entre defensores y detractores de la «razón cristiana» y, en consecuencia, de la filosofía medieval en sentido pleno, se ha acentuado en la investigación a partir de las últimas décadas del siglo xx. El modo de superar la dialéctica: racionalidad laica/superstición eclesial, en la interpretación de la historia del pensamiento medieval de la generación actual de investigadores ha consistido fundamentalmente en defender la relevancia de la filosofía medieval para la historia de la filosofía desde una interpretación exclusivamente laica, lo que conlleva el ejercicio de una crítica radical del papel de la institución eclesial, particularmente en el ámbito cristiano latino. Por lo tanto, desde la interpretación dominante hoy se afirma sin ambages la existencia de una racionalidad medieval, pero se tiende a negar, particularmente en el mundo cristiano occidental, que sea obra de pensadores reconocidos institucionalmente por la Iglesia, creyéndose identificar, por el contrario, la existencia de una corriente crítica oculta que recorre especialmente los siglos escolásticos, fuertemente combatida por la institución eclesial por medio de conspicuos autores que se identifican como *sancti* o *theologi*.

Desde esta concepción «agonal» de la filosofía medieval, que desmiente el tópico de su hieratismo y dogmatismo, Kurt Flasch¹⁵ ha denunciado que entre los intérpretes contemporáneos se han dado dos tipos de aproximaciones al pensamiento medieval, que han sido útiles para comprender su evolución, pero que han acabado inmovilizado la corriente de la historia en referencia a un sistema considerado como intemporal. Ambos evalúan la riqueza del tejido histórico según sus propios criterios, con la certidumbre de haber obtenido definitivamente la verdadera filosofía, considerando el pensamiento medieval, sea como la prehistoria del tomismo, sea como un campo de ensayo para alternativas necesariamente incompletas. Desde una perspectiva «kantiana», una investigación histórica sobre la filosofía medieval se encontraría ante una serie de esbozos de las teorías kantianas, y se pensaría, por ejemplo, que la ética ya se consideraba un valor moral en sí, aunque hubiera notables divergencias entre los diversos autores, y si hacia el siglo ix la tradición estoica ha conocido una renovación, avanzando la idea de que el valor moral en sí no tiene necesidad de otras justificaciones, a partir del siglo xn se descubre la importancia ética de la intención del que actúa. En esta interpretación, los pensadores medievales habrían intentado fijarse en un dogmatismo, y viendo que no lograban avanzar en el

pensamiento racional se acogieron finalmente a la fe. Por su parte, los partidarios de la interpretación «tomista» no rechazarían la metafísica medieval en su totalidad, pero afirmarían que Tomás había podido resolver los problemas debatidos entre el ix y la mitad del xiii, mientras que tienden a considerar el período posterior a Tomás como una época decadente, en tanto que su labor habría sido destruir la síntesis tomista, de modo que, en definitiva, la filosofía pretomista no habría podido producir más que trabajos preparatorios, mientras que el período postomista no habría dado verdaderos frutos positivos. Frente a esta doble visión «dogmática» y «estática», Kurt Flasch defiende la idea de que, en general, el pensamiento medieval puede contemplarse desde el punto de vista de las polémicas entre los autores y las doctrinas. De la crítica carolingia al culto bizantino de las imágenes al debate entre Escoto Eriúgena y Godescalco a propósito de la predestinación, de la polémica entre Anselmo de Canterbury y Gaunilón sobre la demostración de la existencia de Dios a la lucha teológica entre Averroes y Algacel, los siglos de pensamiento medieval ofrecerían un panorama que está muy lejos de esa imagen rígida con la que se los ha querido caracterizar.

A partir de otro punto de vista, que resulta complementario con el mencionado, uno de los factores que más han contribuido a aumentar el prestigio y difusión de los estudios sobre la filosofía medieval en la actualidad ha sido la ampliación de su propio objeto de estudio a nuevas culturas filosóficas como la bizantina, la judía y la árabe. Esto ha permitido no sólo relativizar el valor histórico del pensamiento cristiano occidental, sino reconocer el papel de la cultura filosófica española medieval, sobre todo por la amplia presencia temporal de árabes y judíos en nuestro suelo, lo que ha revalorizado las investigaciones sobre la producción filosófica en al-Andalus del precursor Miguel Asín Palacios o de Miguel Cruz Hernández¹⁶. Quizá el autor más influyente de esta nueva dirección de los estudios sea Alain de Libera, quien considera necesario abandonar dos tesis erróneas hasta ahora dominantes: una, la de Bertrand Russell, que sostiene que no hay filosofía medieval, pues en la Edad Media no hay más que teología; la otra la de Heidegger, que ve en este pensamiento el resultado del encuentro del «aristotelismo» y «el modo de representación salido del judeo-cristianismo»¹⁷.

Según De Libera, para responder a la oposición tradicional entre filosofía y teología o razón y fe, habría que subrayar que la historia de la cultura filosófica medieval es múltiple - griega, siríaca, judía, árabe, latina - y fruto de una interacción constante, donde los progresos de una disciplina implican los progresos de la otra, donde las cuestiones se intercambian, se mezclan y a menudo también se perturban. De Libera cree que probablemente ha habido una serie de elementos que han jugado en contra de la valoración de la filosofía medieval y especialmente del período universitario escolástico: La aplicación al enfrentamiento entre filosofía y teología del método del conflicto de las facultades, como si pudiera oponerse simplemente el dogmatismo de la Facultad de Teología con la libertad de especulación de la Facultad de Artes; el desprecio de la condición agonística de la enseñanza medieval, que no se limitaba a transmitir doctrina sino que se articula en torno a una amplia variedad de juegos disputados; la estricta separación, en las diversas escuelas y ámbitos de

enseñanza, de razón y fe, que, en realidad, aparecen continuamente mezcladas en todas las corrientes y autores; la oposición ideológica a cualquier producto de la teología, como si por esencia ésta fuera obstaculizadora del progreso filosófico y científico; la simplificación de los análisis sobre las grandes corrientes de pensamiento medievales, sin tener en cuenta la enorme complejidad de una época particularmente rica en producciones del intelecto; la aplicación de la división histórica por edades a la propia consideración de este período como «medio» entre dos épocas brillantes, la antigüedad y el renacimiento de lo antiguo; la consideración del siglo xii como preparación, el xm como la realización de grandes síntesis y el xiv como período de crítica y decadencia; la utilización de categorías doctrinales para definir posiciones filosóficas, tales como tomismo, averroísmo, nominalismo, agustinismo, voluntarismo, misticismo, aristotelismo, neoplatonismo, etc., que cada vez son más cuestionadas y discutibles. A partir de esta visión crítica del panorama que ofrece la historiografía, De Libera propone la elaboración de una «historia laica» que tenga en cuenta la pluralidad de las racionalidades religiosas y filosóficas sin privilegiar ninguna, lo que niega la existencia de una forma ideal de la filosofía o de un estado ideal de la sociedad medieval, o ni siquiera que la propia Edad Media sea un período de la historia con una identidad específica. Habría que añadir, además, otras dificultades que son características de una época fuertemente determinada por su carácter religioso, lo que ha inducido a autores como Gilson a celebrar los éxitos de la «filosofía cristiana», situándose en una perspectiva que De Libera califica de «etnocéntrica», porque contribuye a reducir el significado del término «filosofía» a un tipo de pensamiento que, nacido en Grecia, únicamente ha sido continuado en occidente¹⁸, una visión que, además, sólo ha servido para provocar un conflicto con el espíritu de las Luces, que representaría la visión humanista, lo que tanto ha contribuido a desprestigiar al propio pensamiento medieval¹⁹

Sí De Libera denuncia el «etnocentrismo cultural latino» que se deja ver en las interpretaciones dominantes, es para anunciar un nuevo modo de abordar la investigación, orientándola hacia posiciones acordes con el contexto actual de la «interculturalidad», de la que el período medieval sería un ejemplo privilegiado. Se establece, así, una dialéctica conflictiva entre la consideración del pensamiento medieval como un movimiento de ideas definitivamente periclitado o, por el contrario, como un espejo en que debe mirarse la cultura contemporánea para hallar el modo de abordar los nuevos problemas derivados de las transmigraciones culturales del presente. Concluye nuestro autor que, entre la rigidez de las estructuras escolásticas que sellaron el establecimiento de un modelo filosófico basado en el logicismo estéril de las escuelas, y la flexibilidad del entrecruzamiento de las religiones, de los pueblos y las culturas, debería caber una forma de exponer las grandes líneas de continuidad y ruptura que otorgan un sentido unitario al pensamiento medieval, sin renunciar, por ello, a destacar su pluralidad esencia²⁰.

3. LA CONDENA DE PARÍS EN LA HISTORIOGRAFÍA ACTUAL

El reconocimiento del papel central de la censura parisina de 1277 en el complejo de ideas y circunstancias que han contribuido a la nueva interpretación del sentido de

[la filosofía medieval, ha ido adquiriendo cada vez más consistencia en la bibliografía especializada. En la historiografía específica sobre el contexto histórico y filosófico de la damnatio parisiensis, el primer punto obligado de referencia es la obra de Ernest Renan, quien se caracteriza por retomar el viejo dictum ilustrado según el cual la Edad Media supone «una interrupción de mil años en la historia de la civilización»²¹. No obstante, en este oscuro mundo pudo abrirse paso un hilo de luz que representaba la voz de la razón: el averroísmo latino, cuyas dos tesis centrales, la eternidad del mundo y la unidad del intelecto dejarían una profunda huella hasta bien entrado el renacimiento. Cuando Renan estudió el averroísmo del siglo xiii se encontró con grandes dificultades por la inexistencia de textos originales en el momento en que escribe su Averroes²², por lo que sus análisis sólo podía basarse en algunas condenas antiaverroístas que tenían base textual, como las de 1270 y 1277, y en las reacciones de algunos de algunos dominicos y de Raimundo Lulio. En 1899, el profesor de la orden de predicadores Pierre Mandonnet viene a llenar este vacío textual y publica por vez primera escritos del averroísta Siger de Brabante, en los que podía suponerse que estaban los errores que aparecían ya en las condenas de 1270: la negación de la providencia, la eternidad del mundo, la unidad de la inteligencia en la especie humana y la supresión de la libertad moral²³. Mandonnet cree que en el siglo xiii, en el momento de asimilación del aristotelismo, se produce la división de las escuelas cristianas en tres líneas cada vez más divergentes: los teólogos agustinianos, que recuperan el viejo lema philosophia ancilla theologiae; los peripatéticos moderados como Alberto y Tomás, que siguen a Aristóteles excepto cuando entra en contradicción con la fe; y los aristotélicos radicales, que llevan hasta sus últimas consecuencias los principios aristotélicos, lo cual, no obstante, al contrario de lo que pensaba Renan, no supondría una liberación sino una sumisión de la razón a la autoridad del Filósofo. A partir de este aristotelismo radical se habría constituido el «averroísmo latino», que en realidad es la quintaesencia de todo el comentarismo árabe de Aristóteles, y constituiría el movimiento contra el que iban dirigidas las condenas de la jerarquía eclesio-universitaria, con el objetivo de oponerse al determinismo astrológico y psicológico, al monopsiquismo y a la afirmación de la eternidad del mundo, defendidas bajo el subterfugio metodológico de la «doble verdad».](#)

[Algunas décadas más tarde Martin Grabmann traduce nuevos textos de Siger y de Boecio de Dacia²⁴, descubriendo al vertiente ética del averroísmo latino, e insistiendo en la pervivencia de este movimiento, que englobaría, más allá de quienes han sostenido una u otra doctrina, a todos los que han intentado en ese momento seguir exclusivamente el camino de la filosofía.](#)

[Se debe a Fernand Van Steenberghen²⁵ una visión ya bastante completa de las circunstancias culturales y filosóficas que configuran el contexto de los acontecimientos de 1277. Steenberghen se opone a la interpretación tradicional, que, desde Renan a Mandonnet había sido aceptada por la totalidad de los investigadores, según la cual la causa próxima de las condenas había sido la oposición de los teólogos a la influencia de Averroes en las escuelas universitarias, lo que permitía afirmar la existencia de un «averroísmo latino» en el siglo xiii, asegurando así la](#)

continuidad del hilo que vincularía al Comentador árabe con los bien documentados averroístas paduanos. Sostiene el investigador belga que, en realidad, nunca hubo un movimiento averroísta como tal, y que, además, doctrinas como el monopsiquismo o la doble verdad, que les eran atribuidas, nunca fueron defendidas por el filósofo arábigoandaluz, al menos en la forma que adoptaron en ese momento. Parece más probable que, simplemente, se haya designado como «averroísta» a cualquier filósofo que sostuviera alguna de las doctrinas o interpretaciones del peripatetismo neoplatonizante o arabizante, pues ni siquiera el monopsiquismo aparece como un elemento que permita discernir claramente las posiciones doctrinales, dado que a menudo se confunden la unidad del intelecto agente aviceniana, con la unidad del intelecto posible, que es más puramente averroísta. Así, concluye Steenberghen²¹, de lo único que podemos estar seguros es de lo siguiente:

Existió en París una línea de heterodoxia filosófica entre 1260 y 1277; esta línea fue fundamentalmente aristotélica, y puede ser denominada aristo telismo radical o heterodoxo; en lo que respecta al alma intelectual, algunos de estos filósofos aceptaron la interpretación averroísta de Aristóteles y enseñaron el monopsiquismo averroísta. A esto se reducirían, por tanto, las certezas en este asunto ²⁷.

En buena medida, la trascendencia que se le ha atribuido a las condenas como punto de inflexión en la evolución del pensamiento medieval se debe a la influencia de Etienne Gilson²⁸, quien se opuso a la interpretación neotomista que destacaba la unidad y sistematicidad de la filosofía en la Edad Media, y subrayó que las condenas representan un momento de ruptura que dará como resultado la escisión entre tomismo y escotismo. Se iniciaría así la fase denominada «escolástica crítica» caracterizada por una progresiva separación entre filosofía y teología, cegando con ello el camino a la escolástica tomista que había intentado sintetizar el dogma cristiano con la explicación aristotélica del mundo. Gilson llama también la atención sobre la trascendencia que tuvo la condenación de 1277, que significa un verdadero salto generacional, pues los teólogos del final de siglo experimentaron las dificultades a las que había conducido la aceptación de Aristóteles, por lo que «tras una corta luna de miel, teología y filosofía creen advertir que su boda había sido un error»²⁹. Más recientemente, Roland Hissette³⁰ ha tratado de determinar las fuentes textuales precisas de las doctrinas condenadas, probando que Tempier no se refería a doctrinas sostenidas literalmente por los autores implicados, particularmente Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Hissette demuestra que todas las tesis condenadas podrían ser, en mayor o menor grado, consideradas dentro del campo de la ortodoxia, lo que hace aún más injustificable la intervención del obispo.

Después de estos trabajos clásicos, la investigación de las dos últimas décadas se ha encaminado en una nueva dirección. La cuestión del averroísmo latino, que ocupaba el lugar central en las obras anteriores, tiende a ser considerada menos relevante de lo que se había supuesto, y, en cambio, el principal problema pasa a ser el de determinar el papel de los maestros en artes, en general, y el de autores como Siger de Brabante o Boecio de Dacia, en particular, dentro de una nueva concepción

de la significación, en sentido amplio, de la filosofía medieval y de su sentido en el desarrollo completo de la historia de la filosofía. De este modo, la sucesión de condenas universitarias pasarían a tener un alcance muy notable, sobre todo si el pensamiento medieval comienza a entenderse como un período dominado por la polémica doctrinal y el cruce de líneas culturales, científicas o religiosas, oponiéndose a la vieja interpretación impuesta por el neotomismo -y por su reverso neoilustrado - del medievo filosófico como una época rígida preocupada por mantener la inmutabilidad del dogma y del sistema.

Teniendo en común la aceptación de este punto de vista, se abren dos nuevas líneas de investigación que vienen a configurar el espacio de los trabajos actuales. Por un lado, se indaga sobre los elementos biográficos, históricos y doctrinales, que harían de los maestros en artes y, en especial, de sus más destacados representantes, las personalidades que prefiguran al intelectual moderno. Y, en segundo lugar, se tratan de definir las notas que caracterizaron, desde el punto de vista institucional, a la universidad medieval, sobre todo ejemplificada en el caso de París, y de establecer la existencia de un «conflicto de facultades» entre artes y teología en el que se sintetizan y amplifican toda una serie de diferentes conflictos religiosos, políticos y filosóficos. Esta línea de interpretación dominante pone un gran énfasis en el valor de la resistencia de los maestros en artes parisinos frente a la imposición dogmática de los teólogos, que representarían la fuerza conservadora del poder eclesial. De manera que maestros como Siger de Brabante o Boecio de Dacia representarían una fugaz aparición de las luces de la razón, anticipándose en varios siglos al movimiento ilustrado³¹

Desde una perspectiva eminentemente sociológica, el clásico ensayo de Jacques Le Goff³² sobre los intelectuales en la Edad Media, ha entendido al magister universitario como un intelectual «orgánico», formado para ocupar los cargos funcionariales, sobre todo dentro de la jerarquía eclesial, lo que hizo necesario que se produjera la desprofesionalización del profesor, que debió abandonar la universidad para que fuera posible la aparición del humanista, el verdadero precursor del intelectual en su sentido moderno. En cambio, en una interpretación más filosófica, Luca Bianchi³³ niega la existencia de una ruptura tan radical entre el ámbito universitario y el nuevo espacio del intelectual «librepensador», siendo precisamente los acontecimientos que constituyen el contexto de las condenas de 1277 los que manifiestan más claramente que ya en el seno mismo de la institución universitaria se estaba produciendo la emergencia de una nueva figura, el magister artium, que afirmaba su papel como filósofo frente al dominio de los teólogos, que sería a los que se debería limitar, en todo caso, el papel funcional que Le Goff atribuía indistintamente a todos los maestros universitarios. A partir de 1210 aparecen ya referencias al especialista (artifex) filosófico, y en ese sentido los maestros en artes pueden ser denominados «aristotélicos de oficio», por cuanto su función profesional era comentar los textos de Aristóteles, y por ello se les denominaba philosophi, ya que habían evolucionado desde las artes liberales a la «investigación filosófica en sentido estricto» ³⁴. Los artistas como Siger reivindican el valor de su facultad y la necesidad de no ocultar la filosofía bajo velos edificantes.

El papel del filósofo se debate en torno a la concepción de la superioridad de la vida filosófica que se expone en el libro X de la Ética a Nicómaco. Los maestros en artes se enfrentaron a la interpretación de los teólogos, que destacaban la dicotomía: placer/contemplación, y pusieron de relieve la excelencia de la vida filosófica que puede alcanzar también el máximo placer (vitam valle voluptuosam), lo que vendría a significar la reducción de lo humano a lo intelectual, excluyendo la necesidad del alma infundida sobrenaturalmente. Y es precisamente esta intención de dar autonomía a lo humano lo que los teólogos perciben como un ataque a la noción agustiniana de Buenaventura de la superioridad de la sapientia christiana y un riesgo para el papel mediador de la Iglesia y de los sacramentos³⁵. Bianchi cree que, en realidad, los artistas no pretendían sobrepasar los límites de su ciencia, pero querían una completa autonomía en el interior de su propio campo, creando la figura del «intelectual especialista», que propugnaba frente a la sapientia chnstiana, la libertas philosophandi. Desde esta perspectiva, el filósofo es presentado con trazos que rozan la hagiografía:

Parece claro que uno de los rasgos característicos de la fisonomía intelectual de estos maestros consiste en una gran seguridad en sí mismos, y en la ausencia de temor reverencial alguno a cualquier auctoritas. Si presentaban la investigación intelectual como una tarea que sobrepasaba al individuo, que implicaba una facultad de colaboración, una absoluta honestidad de juicio, una conciencia de sus propios límites, una apertura ante la contribución de sus obras personales, y una aptitud para revisar sus propias posiciones, el espíritu crítico y la independencia de juicio no les parecían menos indispen sables³⁶.

También David Piché³⁷ insiste en el modo en que la ética de la vida según el intelecto va siendo profesada en un cuadro comunitario de las actividades pedagógicas de la Facultad de Artes de París. En el fondo, habría una clara motivación de carácter profesional, que facilita al artista alcanzar una más elevada valoración de sí mismo, pues no hay que olvidar que la ingente cantidad de nuevas traducciones de Aristóteles fueron acogidas, leídas y comentadas primeramente por los artistas y continuaron siéndolo como parte específica de su enseñanza más allá de censuras y prohibiciones. A ello se añade la necesidad de especializarse en estos textos filosóficos, que habría llevado a estos nuevos profesionales del saber a elaborar una ciencia moral de carácter exclusivamente racional sin referencia a los datos revelados del cristianismo. Esto finalmente conduciría a una cada vez más neta separación entre la esfera racional y la esfera religiosa que los maestros de artes mantuvieron pese a todas las dificultades, creando un nuevo espacio epistemológico autónomo respecto de la hermenéutica de la sacra pagina, lo que acabará «teniendo repercusiones sobre el plano existencial», de modo que la vida del profesor será en adelante una vida ordenada según la misma racionalidad ética que enseña en el cuadro de su actividad académica. La creciente autonomización de su disciplina haría del artista el representante de una nueva figura, el intelectual, que ya no se confunde con el teólogo, ni con el hombre de Iglesia ni con el monje, sino que es un especialista en la filosofía peripatética, «casi laico», pues no era ni sacerdote ni miembro de una orden, aunque estuviera sometido a la jurisdicción eclesiástica³⁸.

En conjunto, estos autores creen que, en la práctica académica de los artistas, habría ido surgiendo una nueva acepción del término «filósofo», como el hombre que consagra su vida al estudio de la verdad, justamente como hace el magister artium, que es miembro de una comunidad científica que tiene su propio arsenal de textos progresivamente creciente y sus propias autoridades no religiosas, los filósofos griegos y árabes. Por su parte, Alain de Libera, aun situándose decididamente dentro del mismo campo interpretativo, ha ido matizando considerablemente su posición, particularmente en lo que se refiere al reconocimiento de un «conflicto de las facultades», hipótesis acogida con entusiasmo por los autores de los que acabamos de ocuparnos. Por un lado, De Libera acepta la tesis de la necesidad de desprofesionalización del filósofo en el camino hacia la libertad de pensamiento, pero, por otro, afirma que los artistas ejercían ya de alguna manera ese derecho a la expresión de la diferencia respecto de los teólogos que estaban atados por el dogma. La vía de encuentro se encontraría en el desarrollo de una corriente mística - que, en realidad, tenía ya una larga tradición en el pensamiento cristiano y también en la propia escolástica-, cuya figura más relevante en la transición del xiii al xiv fue Eckhardt, que llegó a ser maestro en teología, pero que fomentó también la creación de un amplio movimiento extrauniversitario de vida intelectual y religiosa. Así, subraya De Libera,

Los maestros parisinos de los años 1250-1260 participaron en un movimiento de toma de conciencia, de reivindicación intelectual, en la «emergencia» de un nuevo estilo, de una nueva moral, de una nueva forma de existencia: la vida filosófica. Este movimiento, que se le puede llamar un «aristocratismo intelectualista», nació del trato frecuente con los textos greco-árabes [...1 Golpeada por la censura universitaria, atacada por la autoridad suprema en 1277, esta resurrección de la filosofía antigua se asentó fuera del marco institucional, donde se la quería aniquilar. Ésta es la sorpresa: creían bloquear un error en París y se lo vuelven a encontrar multiplicado en Italia y en Alemania, haciendo mella en los laicos y hablando su idioma³⁹.

Un segundo punto en que incide la interpretación de Bianchi⁴⁰ y de otros autores como Eugenio Randi, David Piché o Francois-Xavier Putallaz⁴¹ es el de la dialéctica que se plantea en la Edad Media, y muy especialmente en este crítico período, entre la censura y represión de las nuevas ideas, que estaría a cargo de los teólogos y las autoridades eclesiales, y la búsqueda de la libertad de pensamiento que parecen representar los maestros en artes o «filósofos». Algunos intérpretes han tendido a relativizar, de uno u otro modo, la naturaleza represiva de las condenas. De Libera ha señalado que la censura ha dado vida a menudo a los sistemas ideológicos, e incluso a las herejías a las que se proponía combatir, poniendo como ejemplo la introducción de Aristóteles en París, que fue precedida por las prohibiciones de las autoridades eclesiásticas, pero que sólo consiguieron extender aún más la nueva filosofía en el ámbito cristiano. Para Charles Homer Haskins⁴², la libertad de pensamiento en la Universidad de París fue muy amplia en este período, y el propio Steenberghen ha valorado que la libertad intelectual ha sido mayor en la Edad Media que en la época moderna⁴³.

Frente a esta interpretación, Bianchi afirma con rotundidad la naturaleza represiva de la acción de la jerarquía eclesial contra las ideas que podían poner en peligro el dogma en la Edad Media, en general, y particularmente en el momento de las condenas universitarias. Sus tesis pueden resumirse del siguiente modo⁴⁴: 1) Los filósofos y los teólogos estaban sometidos en esta época a formas de censura muy diversa: la brutal hoguera, la confiscación de libros, la condena opiniones, la prohibición de enseñar, el proceso doctrinal o la intimidación. 2) Los protagonistas de este sistema coercitivo son papas, concilios, obispos, órdenes religiosas, Inquisición y las propias facultades universitarias. 3) Quizá el conflicto más importante surgió a consecuencia del intento por parte de la Facultad de Teología de dominar a los artistas a fin de defender sus prerrogativas. 4) En este cuadro, en cambio, la Facultad de Artes salvo en 1272 y 1339-1340, y probablemente debido a fuertes presiones, no promovió la censura doctrinal, adoptando una actitud muy tolerante. 5) Las condenas se extendieron más allá de las creencias heréticas hasta englobar doctrinas perfectamente concordantes con la ortodoxia, con la excusa de que pudieran haber sido utilizadas en apoyo de la herejía. 6) Hay que reconocer la complejidad que tiene para el historiador delimitar claramente los campos de la ortodoxia y la heterodoxia, lo que no debe hacerse atendiendo a criterios anacrónicos religiosos o dogmáticos. La condición de ortodoxia o heterodoxia de las proposiciones condenadas es muy dudoso y discutible y, de hecho, ha sido objeto de controversia, pero Bianchi acentúa el sentimiento de los teólogos que vieron en ciertas proposiciones una amenaza para la verdad revelada. 7) Habría que distinguir entre tres aspectos de la actividad de los teólogos censores: su autoridad real, su intención y los efectos apreciables de lo que hicieron. 8) Durante el período del que nos ocupamos, se produjo un amplio intento de condicionamiento de los espíritus por parte de los representantes del tradicionalismo católico, que fue más allá de las condenas públicas, y cuyo objetivo era intimidar a los maestros universitarios. 9) Las censuras de los «cazadores de herejías» tenían tanto una función represiva, como una función preventiva, induciendo una actitud prudente en los investigadores medievales. David Piché cree que los móviles de la actitud condenatoria de los teólogos eran la voluntad de preservar la ortodoxia católica, la defensa de una concepción teológica tradicionalista neoagustiniana y la preocupación ante la búsqueda de autonomía de los maestros en artes, a los que ve como los precursores del «especialista» universitario en filosofía.

En el decenio que precedió a la condena parisina de 1277 - dice Piché-, los maestros en artes elaboraron una reflexión sobre el estatuto epistemológico de su disciplina, una reflexión que se proponía principalmente establecer los fundamentos de una real autonomía teórica para la filosofía contra las pretensiones totalizantes y la hegemonía intelectual de los teólogos de la época. No es preciso insistir en que tal voluntad de autonomía - surgiendo en el contexto de una cultura universitaria cuyos parámetros eran fundamentalmente definidos por los diversos estamentos del poder eclesiástico (el papado, el episcopado, la «corporación» de los teólogos) - venía a oponerse frontalmente y a hacer bascular profundamente la concepción del saber y el programa institucional promovidos y queridos para la universidad por teólogos tradicionalistas como el obispo Tempier, para quien la filosofía no

representaba más que un útil al servicio de la ciencia sagrada - philosophia ancilla theologiae - y una simple propedéutica de un cursus escolar an [tes de llegar a la teología, situada como finalidad última de la universidad medieval](#)⁴⁵

En definitiva, estos intérpretes presentan un campo con dos bandos enfrentados: el de los teólogos y las autoridades eclesiales por un lado, y el de los maestros universitarios en artes por otro. Los primeros encarnan la fuerza del poder, el dogma y la represión por la fuerza de las nuevas ideas, mientras los segundos son los verdaderos representantes de la fuerza de la razón y la filosofía, derrotadas por la fuerza del poder religioso y político, lo que hará inviable el proyecto que representaban, aunque su ejemplo permite incluirlos en la línea de progreso que llevará al intelectual librepensador moderno.

[Otros investigadores de la cultura medieval, sin embargo, matizan esta interpretación. Edward Peters⁴⁶ recuerda que, para los primeros pensadores cristianos, la libertas se refería al libre arbitrio o libertad de la voluntad, mientras que las artes liberales proporcionaron un segundo sentido al asociar libertas con el estudio, y, por fin, la libertas scholastica dependía genéricamente de los derechos y privilegios que se les concedían a los maestros y estudiantes universitarios. En la Edad Media, la libertad para investigar no era el resultado de una abstracta «libertad de pensamiento», sino del espacio que dejaba una débil estructura institucional que no tenía el poder comunicativo necesario para imponer su voluntad en todos los ámbitos, a lo que cabe añadir el juego de contrapesos provocado por el enfrentamiento entre los poderes que buscaban aprovechar el prestigio de la institución universitaria. Las condenas universitarias podrían entenderse, sobre todo, como el cuestionamiento de las extensivas libertates institucionales de que gozaban los magistri, de modo que sus efectos no habrían ido más allá de la determinación de los límites de las áreas de las diversas enseñanzas, la condenación de ciertas proposiciones particulares o la acusación de vana curiositas o superbia contra los filósofos](#)⁴⁷.

Por lo que respecta a la hipótesis del «conflicto de las facultades» y la pretendida acción censora de los teólogos contra los filósofos, sería necesario recordar que el uso de las técnicas lógicas de Aristóteles y la inclusión de las lecturas teológicas en el marco del modum inquiriendi ayudaron notablemente a que se produjera una racionalización de la propia teología, que podía ser entendida como una scientia philosophica, si bien con sus objetos de estudio considerablemente ampliados respecto a los que la tradición había transmitido. Puede concluirse, pues, que, si es cierto que Siger o Boecio de Dacia pretendieron que el studium sapientiae era un objeto de la incumbencia de la investigación del filósofo, no lo es menos que la teología asumió el reto de presentar soluciones racionales a problemas que hasta ese momento se consideraban exclusivos de la fe religiosa.

[Aun reconociendo la existencia de un conflicto de fondo entre filósofos y teólogos, en torno al cual a menudo se pretende organizar la historia del pensamiento](#)

medieval, habría, probablemente, que aproximar ambas figuras mucho más de lo que generalmente se hace. Es lo que ha intentado, por ejemplo, Marie-Dominique Chenu⁴⁸, para quien lo que caracteriza al teólogo es que su investigación no se dirige a las cosas perceptibles a través de la experiencia sensible o espiritual, sino a los textos, por lo que su labor se centra casi exclusivamente en la lectura y el comentario⁴⁹. Esto, sin embargo, no significa que su método de lectura y comentario no pueda alcanzar el nivel de la racionalidad científica, como de hecho sucede en la lectura escolástica estructurada en torno a la quaestio, que plantea problemas filosóficos y científicos en los que el texto sagrado aparece a menudo como un simple pretexto que da ocasión para la reflexión racional. Aunque Juliusz Domanski⁵⁰ reconoce que, durante la Edad Media, filosofía y teología se van separando, hace la matización, sin embargo, de que hay que distinguir entre una teología de lo sobrenatural, que se enseñaba en las facultades de Teología bajo el nombre de sacra pagina y una teología natural que remite a la teología aristotélica, una de las ciencias teóricas junto a la física y la matemática y que, por tanto, puede identificarse con la metafísica (Metafísica, VI, 1, 1026a 18-19). En todo caso, la utilización del término philosophia para designar la vida cristiana ha desaparecido completamente en el siglo xiii. Los nombres de los filósofos antiguos no son más que signos que les sirven a los maestros escolásticos para señalar doctrinas y corrientes filosóficas, de manera que, concluye Domanski:

El filósofo escolástico cristiano es un sabio que intenta resolver los problemas que se plantea la razón a propósito de los escritos de Aristóteles, y que debe explicar a los otros las soluciones de estos problemas, con todos los argumentos a favor y en contra [...]. Si está obligado a llevar su vida de una manera precisa, a comportarse de una manera definida, es porque es cristiano y no porque es filósofo

En lo referente a la cuestión del «conflicto de facultades», John. E. Murdoch⁵² ha enfatizado el carácter unitario de la actividad intelectual medieval, al menos en dos sentidos. En un sentido «fuerte» no cabe duda de que ciencia y filosofía natural constituyen una sola disciplina, y, algo más débilmente, se da un sentido unitario en la filosofía y la teología. Estas disciplinas universitarias, al igual que las de Leyes y Medicina partían de un tronco común: la enseñanza en artes, que impregna filosóficamente todas las disciplinas. Por otro lado, los métodos de enseñanza - la lectura, el comentario, la cuestión, el uso reglado del razonamiento silogístico - son comunes a todas ellas. Hay muchos factores que corroboran la naturaleza filosófica que tenía la teología en la Edad Media tardía. La primera evidencia, subraya Murdoch, refiriéndose particularmente al siglo xiv, es que «mucho de la mejor - de hecho, la mejor - filosofía fue hecha por teólogos y en sus obras teológicas (Escoto, Ockham y Robert Holkot), por ejemplo»⁵³. Además, continúa Murdoch, de hecho se dio un intercambio de métodos y contenidos entre Artes y Teología, pues comenzó a ser relevante el tratamiento filosófico de problemas derivados de la teología, tales como la existencia de un espacio extramundano o los futuros contingentes, que podían considerarse secundarios en la filosofía aristotélica. La profundidad filosófica y la variedad que alcanzaron los comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo en

las facultades de Teología no fueron igualadas por los comentarios de las obras de Aristóteles.

El testimonio externo de un enfrentamiento entre teología y filosofía en la censura de 1277 en que los teólogos limitaban el acceso a los temas teológicos a los filósofos, sufrió giros sorprendentes, pues cien años después, en 1366 los estatutos de la Universidad de París se pronunciaban contra la intromisión de los estudiantes en teología en las materias filosóficas, prescribiendo «quod legentes Sententias non tractent quaestiones vel materias logicas vel philosophicas nisi quantum textus Sententiarum requiret». Pero, además, tenemos un testimonio interno de tal intromisión mutua en la continua aparición de temas filosóficos en los comentarios teológicos. Aquí los ejemplos se multiplican. Así, los prólogos al libro 1 de los Comentarios a las Sentencias es un locus clásico de la investigación sobre la naturaleza de la scientia y la evidentia, incluso en el sentido moderno⁵⁴. Hay múltiples cuestiones que son teológicas y filosóficas al tiempo: Utrum theologia sit scientia, la omnisciencia de Dios, los futuros contingentes o la omnipotencia divina relativa al infinito.

A menudo ocurre que los problemas filosóficos o científicos parecen introducirse en un contexto teológico de una manera forzada, como sucede en el caso de la naturaleza de la luz o el rayo al tratar sobre la creación del mundo o la distinción entre términos de primera y de segunda intención en la soluciones al misterio de la Trinidad. En cualquier caso, parece claro que, al menos textualmente, es indiscutible que, en los autores medievales, incluso las doctrinas que comúnmente se consideran más estrictamente filosóficas aparecen en el seno de especulaciones teológicas. Los ejemplos que podrían aducirse son innumerables: la disputa entre Roscelino y Abelardo sobre los universales se plantea formalmente al discutir el problema de la transmisión del pecado de Adán; en esa plegaria que es formalmente el argumento ontológico anselmiano se introduce la doctrina de la species; Tomás de Aquino trata de un modo prácticamente idéntico los problemas filosóficos en su summa dedicada a los creyentes y en la que trata de convencer a los infieles; o el hecho de que la más acabada argumentación sobre la doctrina filosófica de la jerarquía de las formas se encuentre en Duns Escoto en un texto dedicado a explicar el problema de la transustanciación. Ockham expone algunos de los principios que hará suyos la física del impetus al tratar sobre la posibilidad de que los ángeles se muevan a través del espacio. Y durante el siglo xiv, probablemente bajo la influencia del espíritu surgido de las condenas de 1277, el conocimiento y el lenguaje humanos van constituyendo el objeto de la nueva investigación, que se abre a las hipótesis secundum imaginationem. Para que estas hipótesis objetivas, meramente lingüísticas, encuentren una referencia real será necesario añadir una nueva hipótesis, directamente teológica, la potentia Dei absoluta, según la cual Dios puede hacer real cualquier objeto lingüístico-intelectuales

11 Abundando en esta especie de «interpretación concordataria», el propio Alain De Libera, en realidad siempre contrario a un uso excesivo del recurso del conflicto entre teólogos y filósofos, ha ido matizando progresivamente su posición⁵⁶. En principio,

al analizar críticamente la interpretación de Gilson sobre la influencia de las condenas parisinas en la ruptura filosófica y teológica en el cambio de siglo, De Libera le reprocha haber olvidado que sus apreciaciones se limitan al punto de vista unilateral de los teólogos, de modo que la posición de poder le correspondería exclusivamente a la Facultad de Teología, que podía inmiscuirse en el terreno filosófico, sin que, en cambio, concediera derecho de reciprocidad a los artistas. Siendo esto así, los efectos doctrinales de las condenas entre los teólogos serían una consecuencia de la interiorización del conflicto que, en principio, era exterior a los *magistri theologiae*. Pese a esta toma inicial de posición en que se reconoce, en tanto que filósofo, como sucesor de los maestros en artes, De Libera también acepta que los teólogos actuaban como filósofos muy a menudo, y es que, lejos ya de la adscripción exclusiva de la enseñanza filosófica a los maestros en artes, concluye:

No ha habido quizá nunca en sentido propio una Facultad de Filosofía en la universidad medieval, y si la ha habido, no hay una razón de peso que nos haga pensar que ha sido únicamente la Facultad de Artes, ni incluso, por derecho de herencia, la Facultad de Teología: es la universidad medieval misma, en la articulación asimétrica de sus dos facultades rivales, la que habría sido esta Facultad inencontrable⁵⁷.

Y aún más claramente encontramos en el eminente investigador de la cultura medieval Jacques Verger un claro rechazo a aceptar la hipótesis de que la historia de la filosofía medieval en este período, pueda comprenderse sin más como el resultado de un enfrentamiento entre artistas-filósofos y teólogos eclesiásticos. Así, se pregunta Verger:

¿Se ha traducido esto en un derecho de control y eventualmente de censura de las Facultades superiores - o de la universidad como cuerpo - sobre la enseñanza de los artistas? Ciertamente, los medios para este control existían por el hecho de la prohibición de las enseñanzas «privadas» y por el control de los manuscritos por comisiones ad hoc. Es igualmente claro que la condena del 7 de marzo de 1277 [...] ha sido percibida, incluyendo a los maestros en artes que no eran directamente aludidos en ella, como una ingerencia directa de los teólogos en los asuntos de su Facultad... Dicho esto, si se examina, como lo hacen actualmente numerosos historiadores, los procedimientos de condenación doctrinal suscitados en la universidad, parece difícil hablar de una censura sistemática de la Facultad de Artes por parte de las Facultades superiores. Los conflictos oponían más frecuentemente a los teólogos entre ellos mismos que a los teólogos con los artistas... En suma, pese a las inevitables tensiones entre individuos, entre naciones y entre Facultades, la universidad, a pesar de su estructura federativa, era una comunidad de la que los artistas se sentían miembros absolutamente, incluso si se distinguían de los demás por la edad, el comportamiento, la situación social, las ambiciones de carrera y los intereses intelectuales⁵⁸.

Acentuando la tesis de la profunda unidad de la teología y la filosofía medievales,

[el investigador suizo André de Muralt](#)⁵⁹ afirma que la teología en la Edad Media tiende a proporcionar los grandes problemas filosóficos que han de ser resueltos mientras que la filosofía proporciona el tejido conceptual en que encuentran su solución. Un ejemplo claro se encontraría en la explicación filosófica de la creación, una cuestión que no tiene paralelo en la filosofía griega. Este problema que pertenece, en principio, al ámbito del misterio de la fe, se subdivide en otros que ya se encuentran bajo la referencia de la ontología filosófica, como son la naturaleza del primer principio, las relaciones entre necesidad y contingencia, las articulaciones de los movimientos del cosmos o la relación entre la realidad física y la realidad intelectual. Un teólogo como Duns Escoto, al abordar estas cuestiones, encontrará la ocasión para construir unas doctrinas metafísicas que proporcionarán algunos de los elementos conceptuales determinantes para la metafísica moderna, como la doctrina del *esse objectivum*, que, vendría a solucionar el problema planteado por la creación, comprendida ahora bajo el concepto metafísico del proyecto del intelecto divino, donde el mundo creado sería una representación en el entendimiento de Dios de los infinitos mundos posibles de los que luego sólo uno se hará efectivo. En definitiva, el objeto de esta «teología filosófica» sería el ser primero al que los teólogos denominan Dios, para cuya investigación parten de un conocimiento natural del mundo y del alma, lo que da origen a tres saberes: la ciencia de Dios, la ciencia del mundo y del hombre, y la ciencia de los medios noéticos, lógicos y lingüísticos, ya que es evidente que la ciencia de Dios sólo puede expresarse con los medios noéticos y lingüísticos humanos. Esto excluye la posibilidad de entender las obras teológicas como la expresión poético-mística de una experiencia inmediata de fe, pues, incluso las corrientes que defienden tal posibilidad utilizan para hacerlo medios técnicos altamente depurados a través de siglos de reflexión filosófica. Así, pues, para interpretar correctamente una obra de pensamiento medieval en el ámbito cristiano, habría que tener siempre presente la intención de los autores medievales de preservar la continuidad de la tradición cristiana, lo que se logra, no tanto por la lucha dogmática contra las doctrinas heréticas, cuanto por la homogeneidad en el lenguaje y el tejido conceptual que emplean los autores. Este modo de hacer filosofía, característicamente medieval, opina De Muralt, muy lejos de resultar hoy obsoleto, estaría en el corazón mismo del pensamiento filosófico más actual, pues

... la filosofía debe poder encontrar, primero e inmediatamente en sí misma, en la interpretación que sepa dar de su propia historia, el medio de poner en evidencia el sistema de las estructuras de pensamiento humano. Y si es verdad que el conjunto de las obras de conocimiento filosófico y científico, en tanto que producidas por la misma inteligencia humana, deriva de la misma pluralidad analógica de horizontes de inteligibilidad, esta crítica filosófica puede esperar encontrar razonablemente en la trama misma de las diversas obras de su historia, las primeras estructuras de pensamiento que rigen el ejercicio propio de la inteligencia científica. Para ello es necesario también que disponga de un cuadro lo más completo posible de la evolución del espíritu filosófico occidental. En este punto asistimos hoy a un fenómeno sin precedentes en la historia de la civilización occidental: el inmenso movimiento

de reconocimiento y rehabilitación del pensamiento medieval. Nunca un conjunto de obras fundamentales ha sido, durante tanto tiempo, tan sistemática, continua y fanáticamente infravalorado como el pensamiento medieval. El exceso en el menosprecio no tiene parangón con el exceso en la alabanza respecto del que ha pasado, por contraste, por el maestro de la filosofía moderna, Descartes; el cual, sin embargo, pertenece en todos los rasgos de su fisonomía intelectual a la escolástica más heterogénea que elaboraron los últimos siglos medievales. Ahora bien, el pensamiento medieval es (algunos [se dan cuenta ahora con gran asombro](#)) [la fuente inmediata de las problemáticas del pensamiento más moderno. Ciertamente, el pensamiento griego antiguo constituye el crisol de los principios filosóficos de los que Occidente sigue viviendo. Pero, en razón de la irrupción del cristianismo, es la lenta maduración de la civilización europea en el curso de diez siglos de Edad Media la que ha proporcionado la imagen de este mundo, al permitir constituirse a las principales estructuras que rigen el pensamiento contemporáneo](#) 60

3.1. VALORACIÓN CRÍTICA

[Corno conclusión de esta presentación del debate historiográfico sobre la naturaleza del conflicto en la filosofía medieval, haremos nuestra propia valoración sopesando los argumentos que han defendido unos y otros. Tanto quienes defienden la pugna radical entre filosofía y teología a lo largo de toda la Edad Media, que concluye en la condena parisina, como quienes matizan de una u otra manera esta interpretación, coinciden en la necesidad de realizar un «giro político-cultural» para comprender los procesos intelectuales medievales, tanto por parte de los intérpretes como en relación con el propio objeto de investigación](#)61. Bianchi describe este nuevo objeto de estudio como «la dialéctica entre autoridad y libertad intelectual, esto es, la interacción entre la historia de las instituciones y la historia de las ideas en relación con algunos de los más dramáticos problemas teóricos surgidos del atormentado encuentro entre la cultura cristiana y la tradición peripatética árabe». [Para Piché](#)62 en la universidad parisina había una «dimensión agonística», una «bipolarización», un «juego de poder» que subtiende el enfrentamiento doctrinal de una intención estratégica, y donde lo único discutible sería determinar cuál era la intención de los protagonistas, que, en el caso de los artistas, puede localizarse en el logro de la autonomía. Casi de un modo inevitable, los intérpretes han tendido a utilizar calificaciones propias del ámbito de la ideología política para designar a los protagonistas del conflicto, en el que se enfrentarían los teólogos «conservadores» con los aristotélicos «moderados» y los aristotélicos «radicales». La iniciativa de Tempier, en definitiva, representaría la lucha intemporal de los poderosos contra los defensores de la libertad, de modo que los maestros en artes testimonian elocuentemente lo que significa ser un intelectual crítico. Lo que caracterizaría a esta figura histórica es que

... a diferencia de los espíritus dogmáticos que quieren a todo precio, incluso el de la violencia, subsumir todos los discursos, todos los puntos de vista, bajo la

única categoría de sus verdades que creen absolutas, el intelectual crítico es el que permanece consciente con lucidez y el que es capaz de decir con probidad a partir de qué principios se desarrolla su discurso [...1, el que relativiza sus opiniones a la luz de postulados ontológicamente limitados que los subtienden, el que es capaz de establecer las «condiciones de posibilidad» de sus teorías, que intenta constantemente poner en perspectiva tanto sus alegaciones como las de los demás.

Una actitud ejemplar que, evidentemente, no se limitaría a aquel período histórico, sino que puede ser proyectado sobre el estado de cosas contemporáneo en que «los progresos de las libertades fundamentales se codea con el resurgimiento de los integrismos de toda especie», de modo que - concluye Piché estas líneas y con ellas su estudio - «tal "intelectualidad crítica" constituye más que nunca, nos parece, uno de los factores esenciales de la realización de la armonía social en un contexto de pluralismo discursivo»⁶³

En estas reflexiones resuena el modelo foucaultiano del vínculo entre el saber y el poder, que traslada el conflicto socio-económico al campo de las instituciones y la política cultural, ejemplificado en este episodio medieval como un «conflicto de las facultades», que enfrenta a los maestros en teología, en representación de los «espíritus dogmáticos», con los maestros en artes, efímeros modelos del «intelectual crítico». Se hace, entonces, muy notoria una paradoja. Pues los mismos investigadores que pretenden con esta aproximación demostrar la actualidad y el interés que puede hoy suscitar el pensamiento medieval, acaban por abundar en el viejo prejuicio ilustrado de que la Edad Media es un período de oscuridad intelectual, en el que los escasos individuos que se atrevieron a adoptar una actitud crítica ante un poder esencialmente eclesial sólo recibieron como respuesta por parte de las fuerzas intelectuales dominantes la condena y la represión. Sin poner en duda lo acertado de esta explicación, y habiendo sobrados motivos para extenderla también a muchas otras épocas, parece, no obstante, que los mismos datos que se están manejando en esta ocasión podrían justificar algunas otras interpretaciones, al menos, difuminar la aparente claridad con que se dibujan los bandos de la reacción teológica y del progresismo filosófico.

Podríamos, pues, preguntarnos sobre la conciencia que tenían filósofos y teólogos sobre el papel socio-político que estaban desempeñando. Se ha supuesto que Siger y Boecio reafirmaron su compromiso con la Facultad de Artes, que era habitualmente un mero trámite para alcanzar una posición académica más elevada, y rechazaron postular el paso a la Facultad de Teología. También que los artistas defendían su carácter laico frente a las imposiciones de la jerarquía y de la vida religiosa, lo que se habría materializado en la defensa a ultranza de su derecho a leer y comentar textos exclusivamente filosóficos. En fin, que puede hablarse de una auténtico «orgullo» del artista que se sentía encarnación del filósofo en una época dominada por el pensamiento religioso dogmático. No es necesario enfatizar que, a falta de un aparato documental suficiente, el terreno de las «sensaciones» o de la suposición de intenciones, en que a menudo se mueven los intérpretes, es muy resbaladizo. Además,

hay datos que nos hablan de un complejo nudo de relaciones entre el ámbito «religioso» y el «laico» en la sociedad medieval en general, pero muy particularmente en el mundo académico. A este respecto Jacques Verger⁶⁴ recuerda que profesores y escolares, tanto si eran sacerdotes seculares como si pertenecían a una orden llevaban la tonsura, y que en el plano fiscal y judicial estaban asimilados a los clérigos - desde luego un estado no impuesto sino a menudo deseado por las ventajas de todo tipo que proporcionaba-, para concluir finalmente que en última instancia, «se podría afirmar que todos los hombres de la Iglesia eran hombres del saber y que había indicios de identidad de los dos grupos».

En relación con la condena de 1277 Bianchi ve un elemento «insidioso» en la tesis duhemiana que consiste en «la tentativa de transformar un procedimiento indudablemente restrictivo y represivo en un episodio de valor catártico y liberador, de travestir al inflexible y ciertamente poco iluminado obispo de París en alférez no sólo de la cristiandad sino de la modernidad»⁶⁵. A nuestro parecer, existen dos niveles de valoración que son difícilmente comunicables. Dejando al margen la intención concreta que movió a Duhem a enunciar su tesis - que han seguido con matices otros historiadores de la ciencia como Edward Grant-, ésta no se refiere, desde luego, al carácter personal o las intenciones que movían a Tempier, ni tampoco puede considerarse como una defensa de la censura como un bien para la sociedad, sino que remite al efectivo desarrollo de la ciencia, pues los «científicos» medievales encontraron en los artículos del syllabus un respaldo dogmático para la posibilidad de proponer nuevas hipótesis y de ampliar las posibilidades de explicación de la realidad física, que, de hecho, acabarían por dar como resultado un proceso de notable cambio científico. En cambio, Bianchi concluye la naturaleza «indudablemente represiva» del acto condenatorio, que contaminaría en primer lugar a su instigador. Este juicio, creemos, puede considerarse ideológico por cuanto proyecta una visión contemporánea, que tiene sus raíces en el período ilustrado, que asocia una requisitoria eclesiástica, en la que, además, aparecen procedimientos «inquisitoriales», con tenebrosas imágenes de hogueras y prisión para quienes, en nombre de la libertad, osaban enfrentarse con el dogma y la jerarquía'. Creemos que la defensa de Duhem no parece situarse en este mismo plano de la valoración moral o política de los hechos, sino en un nivel mucho más teórico, que no se cruza con aquel. Evidentemente, no es lo mismo afirmar que las condenas tuvieron consecuencias que se demostrarían liberadoras para el desarrollo científico, que afirmar que tuvo consecuencias liberadoras sin más. Pero, si hay algo en que los dos tipos de valoración coinciden es en que ambas tienden a proyectar una interpretación basada en el futuro sobre acontecimientos del pasado. En un caso, se trata de encontrar en la censura parisina el germen de un proceso que efectivamente sirvió para preparar la revolución científica renacentista y moderna, en el otro se proyecta el anticlericalismo, escepticismo y el espíritu liberal característicos de la ideología ilustrada sobre un contexto histórico y social en que probablemente esas cualificaciones carecían de sentido, no sólo para los condenadores sino también para los condenados. Es evidente que los intérpretes contemporáneos tienen no sólo el derecho sino incluso la obligación de considerar los hechos y las doctrinas del pasado teniendo en cuenta los avances en las diversas disciplinas, entre las que se encuentran

las ciencias morales o políticas. Pero, no es menos cierto que, si no se ejerce con sumo cuidado, este procedimiento bordea a menudo el anacronismo, con el consiguiente riesgo para los resultados que puedan obtenerse en una investigación.

Quizá, una manera de escapar a los prejuicios ideológicos, a menudo simplificadores, sería tener en cuenta el carácter complejo de los acontecimientos, para demostrar lo cual contamos con suficientes datos. Bastantes de ellos ya los hemos mencionado. Recordemos que la pugna entre teólogos y artistasfilósofos no fue sino una de las muchas que sacudieron este tormentoso período, y añadamos que a la condena de los maestros en artes le siguió una acción similar con los mismos protagonistas contra los maestros en teología. Que, a juzgar por los textos conservados, Siger y Boecio no cuestionaron en absoluto su ortodoxia cristiana, aunque, naturalmente, se puede conjeturar que su sentir era muy otro. Que no sólo teólogos significados, sino miembros de la jerarquía eclesiástica, entre otros el propio sucesor de Tempier, tardaron muy poco en criticar agudamente el acta de reprobación de 1277. Que en el juego de censuras mutuas, se inició un cruce de acusaciones y prohibiciones en que, por ejemplo, el filoaverroísta Tomás de Aquino pasó de sospechoso a ser considerado el Doctor común de la Iglesia, y en que, incluso, un mismo maestro como Gil de Roma pasó en pocos años de ser autor de una requisitoria contra el aristotelismo a criticar las condenas antiaristotélicas, o que la línea antinaturalista promovida por la ortodoxia parisina acabaría por ser considerada heterodoxa en el estatuto parisino antinominalista de 1340. Por otra parte, ¿realmente, habrían de ser los maestros en artes y su aristotelismo averroísta los destinados a señalar el camino hacia el progreso de la filosofía? Alain de Libera lo ha puesto en duda al suponer que el eslabón que habría de enlazar la heterodoxia universitaria con la nueva figura del intelectual premoderno se sitúa en la corriente mística antiaristotélica y en los movimientos religiosos que surgieron de su influencia en la Europa central, sobre todo los de begardos y beguinas. Además, nos encontramos con que la influencia efectiva de los artistas prácticamente se desvanece en las décadas posteriores, en las que, sin embargo, es cuando comien [za a producirse la gran crisis que ocasionará un cambio sustancial en el pensamiento escolástico, que se debe a los teólogos y, sobre todo al franciscano Duns Escoto. El moderno espíritu escéptico y crítico tiene motivaciones muy diversas, pero no parece que hubiera sido posible sin la distinción a parte reí escotista entre el pensamiento y la realidad o sin la posibilidad de que Dios sustituya la verdad entendida como adecuación con la realidad por cualquier idea arbitrariamente impuesta a la mente humana por su potentia absoluta](#)'.

[Así pues, hay que reconocer el valor de una línea de investigación reciente que ha conseguido en no poca medida recuperar el interés por el pensamiento medieval al abrir campos de estudio hasta el momento poco tratados, que han acabado por presentar la imagen de este período de la historia de la cultura europea como una época abierta al debate de las ideas, al conflicto y la polémica, muy lejana de la tradicional visión estática y dogmática. Hemos subrayado cómo estos buenos propósitos no pueden ocultar una notable incongruencia, pues, como lo muestra muy singularmente el análisis de los acontecimientos de la censura parisina, hay que concluir que la pretendida actualidad del pensamiento escolástico se debería a ciertos](#)

raros destellos luminosos - como los que encarnan los magistri artium, y, especialmente, Siger o Boecio - en un vasto mar de oscuridad, simbolizada en la ingente labor dogmática y represiva de los teólogos, puestos al servicio de la jerarquía eclesiástica. Aunque la diferencia de tono entre los investigadores es muy amplia, esta manera de presentar los hechos no puede por menos que recordar la tradicional imagen del medievo como un largo tiempo de transición cargado de superstición y tinieblas⁶⁸ a la espera del resurgir renacentista de la cultura. En cierto sentido la interpretación de las circunstancias de las condenas bajo el prisma metodológico del «conflicto de las facultades» no hace sino recuperar el antiguo prejuicio de la irracionalidad de un pensamiento medieval esencialmente religioso. Ciertamente, Alain de Libera, uno de los abanderados de esta nueva corriente de interpretación, ha subrayado el carácter desorientador de esa rígida separación entre la dos disciplinas, concluyendo que «se dedique a la filosofía o a la teología, la universidad medieval es el lugar de la Razón» ⁶⁹. Sin embargo, de hecho, él mismo no ha podido sustraerse, si no a la condena, sí al menos a la minusvaloración de la teología escolástica, al concluir que el enlace de la cultura intelectual y filosófica del medievo con la modernidad se producirá al margen de la universidad escolástica, y, sobre todo, en los movimientos místicos y en ciertas formas de religiosidad popular como las comunidades que practicaban la devoción en los beguinarios centroeuropeos⁷⁰. Parece que una interpretación no ideologizada y, por tanto, no simplificadora, del desarrollo del pensamiento medieval en general y del syllabus parisino en particular, debería partir del reconocimiento del carácter complejo de un objeto de estudio en que fe y razón, filosofía y teología, maestros en artes y teólogos, autoridades eclesiásticas, universitarias y cívicas, laicos y religiosos, o condenadores y condenados, establecían complicadas y a menudo oscuras relaciones, en las que, no raramente, llegaban a intercambiar sus papeles respectivos.

CAPÍTULO 2

El neoplatonismo, sistema de la concordia filosófica

1. EL HELENISMO Y LAS CULTURAS RELIGIOSAS

La cultura filosófica medieval gira en torno a los elementos doctrinales e históricos de las tres grandes religiones monoteístas. De ellas, sólo una, el Islam, nació propiamente en el espacio cronológico de la Edad Media; sólo una, el judaísmo, pese a su enorme dispersión territorial, mantuvo su unidad esencial a salvo de las divisiones sectarias que aquejaron a las otras; y sólo una, el cristianismo, tuvo la capacidad de aprovechar los avances de las otras dos para afirmar su propio progreso cultural. Pero, tanto para judíos, como para cristianos y musulmanes, la filosofía de origen griego fue considerada como una «ciencia exterior», y mirada siempre con desconfianza, pese a que se pudiera establecer, en condiciones muy cambiantes, un fructífero diálogo con ella. La filosofía había nacido en Grecia como un nuevo discurso no dependiente de las narraciones religiosas y en un medio social en que no existía una institución que encarnara los valores sagrados al margen del estado, aunque la religiosidad continuara embebiendo la vida política y contribuyendo a fortalecer el vínculo social. Muy al contrario, la filosofía medieval se desarrolla, tanto en su contexto histórico como en su contenido doctrinal, envuelta en los avatares del cruce de las culturas religiosas e inmersa en los problemas que planteaba la absorción de los sistemas de pensamiento racional procedentes del mundo griego. El caldo de cultivo de esta nueva situación lo proporciona la orientalización del helenismo, al abrirse a culturas en las que predominaba una forma sagrada de saber, y la correlativa globalización del conocimiento que tuvo su origen en la difusión en el universo mediterráneo de las tres religiones monoteístas que vinieron a suplantarse a la perfusión de sectas de la antigüedad.

El ámbito geográfico en el que se desarrolla la filosofía medieval se extiende desde las posesiones más orientales del imperio bizantino hasta el occidente europeo. Se trata de un espacio inmenso, con una gran diversidad, que abarca el desierto de la península arábiga, las tierras del medio y cercano oriente aculturadas por el dominio imperial, el núcleo del Imperio bizantino que hacia occidente dominaba también Grecia, el norte de África por donde se producirá la expansión árabe, Sicilia y,0 sur de Italia, zonas de penetración de los árabes en territorio cristiano, al-Andalus, territorio de frontera entre cristianos y musulmanes, para finalmente concluir en los reinos cristianos europeos de Francia e Inglaterra, que acabarán siendo territorios de aluvión, que se beneficiarán de las creaciones greco-arábigas. Esta gran diversidad se engloba, sin embargo, en la unidad esencial de la ecumene, la casa común del Imperio Romano construida alrededor de la cuenca mediterránea. Aunque la tetrarquía instaurada por Diocleciano y la posterior división del Imperio de Teodosio

crearon las condiciones para la separación de oriente y occidente, también permitieron la supervivencia de los ideales imperiales tras la caída de Roma, de modo que el empuje de la nueva nación árabe se difundió a través de las rutas marcadas durante siglos de dominio imperial, y la cuenca mediterránea fue el recipiente que dio de nuevo forma al avance de pueblos que hacían irrupción por vez primera en la historia.

Durante la Edad Media el componente religioso es esencial para definir las identidades nacionales de los pueblos y, por ende, para determinar su cultura política. En la Grecia clásica, el ámbito de lo religioso se había conformado en torno a los cultos politeístas propios de cada polis, lo que explica tanto las dificultades para alcanzar el ideal de la Grecia unificada, dada la diversidad de cultos, como su posibilidad cuando se compartían determinadas divinidades o se admitía la existencia de un dios «desconocido» (agnostos theos), a fin de hacer posible que ningún griego se sintiera completamente extranjero fuera de su ciudad. Este efecto disgregador de lo religioso era compensado, en el resto de las culturas orientales, mediante la absorción de las divinidades locales, cosa que también fue habitual en el Imperio Romano, lo que precisamente es uno de los más fuertes argumentos que los filósofos paganos opusieron a los cristianos, al destacar las ventajas de la tolerancia politeísta frente a la intolerancia del monoteísmo. Los primeros siglos del cristianismo bizantino se vieron sacudidos por el enfrentamiento entre la Iglesia cristiana, aliada con el poder imperial, y los pueblos que habían sido sometidos militarmente, pero que conservaban sus propias creencias religiosas como núcleo último de su identidad nacional. Así, la aculturación cristiana choca con multitud de religiones ancestrales como el zoroastrismo, el mazdeísmo y otros muchos cultos solares, pero en no menor medida debe hacer frente también a las doctrinas heréticas nacidas del propio cristianismo, como el arrianismo, el jacobismo o el nestorianismo, que tienden a desbordar el marco del enfrentamiento religioso para transformarse en auténticas ideologías nacionales o locales, a través de las cuales se pretendía unificar el espíritu de los pueblos conquistados o de las ciudades que competían por la hegemonía, como Constantinopla, Antioquía o Alejandría.

Las tres grandes religiones monoteístas conocieron este problema, pero su alcance y naturaleza fue muy diferente en cada una de ellas. En el Islam los enfrentamientos doctrinales fueron más bien una consecuencia de las luchas por el predominio entre los descendientes del Profeta y no alcanzaron gran virulencia teórica. Aún es menor el conflicto doctrinal que encontramos en el judaísmo, seguramente por su carácter no expansivo, que lo protegía de las influencias exteriores. En cambio, en el primer cristianismo, las polémicas doctrinales fueron más violentas y se tardó mucho tiempo en llegar a constituir un corpus de doctrina más o menos unificado, debido a la interferencia entre los planos religioso, político y nacional, pero también a que el método de resolución de los conflictos no se limitó a la imposición de la fuerza, sino que se abrió al debate teórico, cuya muestra más fehaciente son los concilios ecuménicos de los siglos iv y v. Resulta verosímil la suposición de que es en esta práctica del debate teórico - las célebres «discusiones bizantinas» - y pese a que la filosofía en sí misma se contemplara como una «ciencia exterior» a la tradición

cristiana, donde se encuentra la semilla de la inclinación filosófica que caracterizó al cristianismo ya desde los primeros siglos, en los que el poder político se apoyó en las decisiones de las autoridades y los sabios eclesiásticos en temas doctrinales.

Así pues, el panorama religioso que ofrecen los siglos de formación del pensamiento medieval es el de una disgregación extraordinaria de creencias y cultos que actúan como sostén ideológico de las luchas políticas y militares, pese a lo cual la inclinación hacia la unidad no deja de manifestarse, permitiendo el predominio que acabarían por alcanzar las religiones monoteístas. Si la antigüedad no había conocido el monoteísmo salvo como concepto filosófico escindido de cualquier tipo de culto eclesial, en las grandes religiones medievales el monoteísmo se hace cultural, lo que implica que, en la misma medida en que las naciones que lo abrazan, sobre todo árabes, bizantinos y reinos occidentales, amplían sus conquistas militares, se ven en la necesidad de absorber los cultos locales que habrían de competir con su divinidad única. Al final no podrá sobrevivir más que el Dios único de las tres religiones, que podrá asociarse a la divinidad conceptual que habían creado los filósofos en sus teologías naturales. Se había proporcionado así la base para hacer posible la aparición de una religiosidad filosófica.

A la vasta extensión espacial y diversidad étnica y religiosa le corresponde una igualmente amplia variedad de lenguas en las que se escribirán las obras de la filosofía. Los textos originarios estaban escritos en griego, y ésta continuó siendo la lengua filosófica por excelencia durante los siglos helenísticos, al ser adoptada también tanto por la administración como por los personajes cultos bizantinos. Pero, con el comienzo del traslado del saber hacia oriente, nuevas lenguas se incorporarán al acervo de la cultura filosófica. El siríaco, una de las ramas de arameo que se hablaba en la región de Edesa, era una lengua literaria a causa de las exigencias de la vida religiosa cristiana en los primeros siglos. Por su estructura, el siríaco es una lengua próxima al hebreo y al árabe, lo que facilitará su uso en las traducciones desde el griego. Este interés religioso reavivó también lenguas como el egipcio y el arameo que habían dejado de ser cultas, y que se reanimaron por la necesidad de traducir la Biblia a todas las lenguas cultas. Igualmente, el hebreo resultará fundamental, no tanto por la cantidad de sus textos cuanto por el hecho de que el pueblo judío constituye un tejido universal y flexible que se adapta con facilidad a todos los lugares, lo que facilitará la comunicación entre las culturas. Ya en la época de formación de la cultura filosófica medieval, el cristianismo muestra un carácter expansivo y abierto, pues, mientras que el judaísmo se caracteriza por un movimiento de repliegue sobre sí mismo, al hacer del hebreo la única lengua en que podía hacerse la exégesis rabínica, el cristianismo impulsa la traducción de la Biblia y el comentario en todas las lenguas, y acepta el griego como lengua vehicular. El hecho es que, lejos de imitar a las escuelas rabínicas que se constituyeron sobre un modelo original, las escuelas cristianas se adaptan a las formas de instrucción tradicional importadas de las escuelas clásicas paganas.

El primer fenómeno de la «ósmosis cultural» que habrá de caracterizar al medievo tiene lugar en estos primeros siglos del cristianismo, constituido como un movimiento

religioso inmerso con naturalidad en un medio helenizado cuyo principal objetivo había sido la teorización sobre el hombre, aunque no le fueran en absoluto extrañas las disquisiciones teológicas. El medio oriente cristianizado puede, así, generar un corpus de pensamiento religioso en que confluyen los problemas específicamente cristianos con los procedimientos y las soluciones griegas. De ahí que, cuando la ola islámica absorba la cultura helenizada y la extienda a su vez hacia occidente, cristianos y musulmanes tenderán a hablar en el lenguaje filosófico común de la herencia griega, aunque este intercambio cultural no es incompatible con la existencia de zonas de resistencia, como la protagonizada por el movimiento patrístico, que, en su lucha contra el predominio del estilo retórico, incluso más allá de Agustín, haría de la oposición teórica al paganismo helenizado uno de sus motivos fundamentales.

Aunque el griego es la lengua de creación, sin duda, la lengua filosófica más importante en la fase de transmisión es el árabe, lengua de los conquistadores que hacen suya la cultura de los territorios bizantinos conquistados vertiéndola en su propio idioma. Por último, la recepción se hace en latín, que ya no es aquella elegante lengua utilizada aún por Boecio, tras la estela de Séneca o Cicerón, sino el lenguaje eclesiástico en que se entienden todas las personas cultas de occidente, pero, sobre todo, en que estarán escritas las grandes sumas escolásticas que resumen la labor de las instituciones universitarias medievales europeas. El vínculo entre la lengua de creación, el griego, las de transmisión, el siríaco, el árabe y el hebreo, y la de recepción, el latín, está asegurado por el trabajo de traducción, que corre paralelo al traslado de los libros y los sabios de oriente a occidente, evitando el riesgo de la equivocidad intercultural motivada por esta gran diversidad de lenguas. Se explica así que, en filosofía y, en general, en la cultura intelectual de la Edad Media, la tendencia general sea la coexistencia de fuerzas unificadoras y disgregadoras. La diversidad geográfica, religiosa y lingüística justifica la presencia de estas últimas, pero, la tendencia a la homogeneidad tiene también buenas razones. Ante todo, la ecumene medieval recibe la herencia de la unidad política y cultural construida por el Imperio Romano, pero también hay que tener en cuenta el intento dogmático por construir un corpus doctrinal único propio de las religiones monoteístas dominantes, para hacer frente a las tendencias sectarias. Y, en filosofía, la pluralidad de las escuelas, ligadas o no a creencias religiosas, venía compensada por el hecho de la existencia de una sola tradición originaria, creada por los grandes maestros de la Grecia clásica. Pese al diverso contenido dogmático de las creencias religiosas con las que se vinculaban las escuelas filosóficas medievales, todas ellas tendieron a hablar en un lenguaje común constituido por los problemas, las soluciones teóricas y los conceptos elaborados en el desarrollo histórico de aquella filosofía originaria, que, bajo la forma del trabajo de los comentarios escolares, llegó a conformar un modelo filosófico complejo, abigarrado, sincrético en la mayor parte de las ocasiones, pero al fin y al cabo común, por cuanto fue adoptado universalmente, que ha recibido el nombre de «neoplatonismo».

[La extrema pluralidad de líneas que convergieron en la formación del neoplatonismo medieval se ve compensada por una inclinación a la unidad, que nace ya en los mismos orígenes de una nueva filosofía basada en el comentario escolar, y](#)

que se expresa en el ideal de la symphonia, que pretende la integración armónica de las diversas doctrinas, y particularmente del platonismo y el aristotelismo, en una especie de sabiduría universal filosófica, mística y religiosa. Gran parte del trabajo de los filósofos medievales consistió precisamente en separar las adherencias religiosas, místicas u ocultistas, para despejar el camino a los elementos más estrictamente filosóficos, de modo que hacia el siglo xi ya está prácticamente constituido un neoplatonismo puramente filosófico. Con ello, la filosofía medieval ha alcanzado su plenitud, si por tal entendemos la consecución de la pax philosophical entre las grandes culturas filosófico-religiosas de la Edad Media. A partir de ese momento, de un lado a otro del maro nostrum se comercia con los libros, los filósofos pueden leer las mismas obras gracias al esfuerzo de traducción y pueden trabajar al unísono sobre un sistema filosófico común, el neoplatonismo, que ya es casi indiferentemente árabe, judío o cristiano.

2. LA SISTEMATIZACIÓN DEL NEOPLATONISMO DOCTRINAL ANTIGUO

Entre la desbordante imaginación gnóstica y la teurgia de los últimos neoplatónicos antiguos, fue Plotino (205-270) quien llevó a cabo la labor de racionalización de este movimiento sincrético, cuyo dominio se extendía ya de oriente a occidente, más allá de los límites del Imperio Romano. En cierto modo, la filosofía de Plotino es un intento temprano por darle forma a un problema que marcará en buena medida el pensamiento del final de la antigüedad y de toda la Edad Media: la oposición entre la necesidad y la arbitrariedad, que está implícita en el conflicto entre la ordenación eterna del cosmos de los griegos y el interés religioso por afirmar el carácter arbitrario del origen del mundo y la posibilidad de una intervención divina contingente en el orden inmutable del cosmos. Situado ante este dilema, Plotino realiza el mayor esfuerzo de la antigüedad por sintetizar racionalmente la herencia filosófica griega con las nuevas doctrinas surgidas del cristianismo y de otras religiones de la época.

La enseñanza de Plotino ilustra el modo de proceder característico de las escuelas tardoantiguas. Enseñaba libremente, rodeado por un círculo cuya solidaridad se basaba más en la amistad (philia) que en el rigor académico. Sus clases eran dialogadas y no adoptaba el método de la exposición metódica, lo que se aprecia aún bajo la estructura, sólo aparentemente sistemática, de las Enéadas, según nos han llegado en la edición de Porfirio. Como era corriente en la época, Plotino utilizaba ya el comentario como una técnica fundamental, y su curso comenzaba con una lectura, que a menudo era la de un comentario como los de Numenio o Alejandro de Afrodisia, a los que Plotino dedicaba una meditación y una breve exposición, lo que daba lugar a un diálogo colectivo. Probablemente, la escuela plotiniana era más bien un círculo de amigos que vivían una experiencia espiritual más que académica', y las Enéadas serían simplemente la redacción de las discusiones que tenían lugar en la escuela, preludiando ya, salvadas las evidentes diferencias, la técnica de exposición de las summae y reportationes medievales. Este tipo de exposición de la argumentación es plenamente dialéctico, pese a que la forma aparente no sea

dialogada, expresando, junto al interés argumentativo, la búsqueda de la espiritualidad que concluye en un deseo de purificación del alma mediante la meditación y la investigación filosófica. En Plotino, coexisten dos órdenes: el religioso, que tiene como objetivo la restauración del alma caída mediante un camino de purificación, y la explicación filosófica de la realidad, o al menos de la parte pura de la realidad que es el origen de todo lo que existe, de modo que las ideas plotinianas se encuentran recortadas sobre el fondo de las creencias religiosas de su tiempo, y, como en ellas, se establece una fuerte conexión entre la concepción cosmológica, el conocimiento del alma y de la vida interior, y la necesidad de una práctica de purificación, lo que explica la profunda semejanza que se da entre los procesos intelectuales de ascenso y descenso de las procesiones del ser y la devoción de los misterios iniciáticos de las religiones antiguas.

El medio que utiliza Plotino para conciliar religión y filosofía es la reelaboración de la doctrina platónica de la participación de lo múltiple en lo Uno. Establece, pues, una jerarquía en que la imagen de la luz, de origen platónico, pero con resonancias religiosas, trata de hacer resaltar la condición puramente espiritual del Uno, que no puede mezclarse en modo alguno con la materia y que por ello limita su acción a la de procurar el conocimiento mediante la pura iluminación. Para expresar la ordenación jerárquica, Plotino utiliza la imagen del rey que ordena su ejército, con lo que se hace hincapié en una noción de jerarquía que se encuentra en los escritos aristotélicos: en la ética, para establecer la ordenación del poder ligada al saber, en la lógica, para explicar el modo en que se realiza la inducción de los principios, y en la metafísica, para expresar la relación del primer motor respecto al orbe celeste. Plotino afirma la coexistencia de dos realidades, la espiritual, encarnada por el rey o el general del ejército³, que está destinada a mandar, y la material, representada por la muchedumbre de los soldados que deben ser organizados para llegar a cumplir su función. Sin embargo, inevitablemente, resulta imposible diluir lo material en el orden espiritual, toda vez que la materia subsiste como una especie de resistencia que ha de ser vencida y organizada por el espíritu, una realidad enfrentada al Dios-Uno, aunque el ser pertenezca por entero a la divinidad, dado que la realidad de la materia es el no-ser.

En el momento culminante de su cosmografía teológica, en la quinta Enéada, Plotino dibuja un Uno expansivo por sí, pudiendo únicamente adoptar otra figura como ser merced a una detención (stasis) de ese expandirse. En ese momento el Uno es el ser; y es a través de esa actividad expansiva en que se constituyen Uno y ser a modo de dos polos de una misma realidad, como es posible comprender la escisión del Uno en Inteligencia e Inteligible, siendo, al mismo tiempo, lo que entiende y lo entendido. El acto de Intelección de la Inteligencia por el que el Uno sale de sí como conocimiento de sí, es expresado metafóricamente por Plotino como «un contacto o como un tocar indecible e inteligible, anterior a la intelección»⁴, que es el modelo igualmente para el «tocar inteligible» (noerós) que permite al Alma contemplar al Uno inteligible en sí mismo. En este punto se hace manifiesta la influencia de la teoría aristotélica del conocimiento, que, de un modo más complejo y más riguroso que en el platonismo, exponía el modo en que se da la unidad de lo inteligible y lo

ínteligido, y la primacía relativa de uno y otro en la noción teológica del noesis noeseos, el dios que se autointelige, una noción que parecía excluir la posibilidad de una divinidad implicada con su conocimiento o con su acción en el devenir del mundo, tesis que, bajo la forma de un conflicto entre un Dios ensimismado y un Dios-Padre comprometido con su creación, planteó continuamente problemas a los teólogos medievales. La metafísica teológica de Plotino puede extender el sentido de esta doctrina hasta identificar la Inteligencia y el ser, con lo que se dota de sustancialidad al mundo inteligible platónico, que, a partir de este momento, es verdaderamente el único mundo real, ya que fuera del Uno no hay realidad. Éste es el modo en que se constituye el modelo de la emanación que permite explicar cómo es posible hacer compatibles la trascendencia del Uno y la multiplicidad de los seres-formas devenidos, sin que sufra la impasibilidad del Uno.

Efectivamente, el problema al que responde el sistema plotiniano es, fundamentalmente, el del modo en que el Uno deviene, pues, siendo el Uno un ser pleno en sí mismo no puede disgregarse en la multiplicidad, sino sólo expandirse, como la vida que se extiende fuera de sí misma permaneciendo en sí (hektattheisa)⁵. Es preciso, por tanto, definir al Uno como un todo que deviene a partir de la Inteligencia y el Alma y, procediendo de sí mismo, se constituye según una sucesión eterna de formas. Este devenir ha de ser absolutamente por sobreabundancia, pero no como el agua que desborda el vaso, pues el Uno no está en un continente, no está limitado, sino que, siendo absolutamente Uno en sí y permaneciendo en sí, es, al mismo tiempo, potencialmente, todas las cosas, pero no en el sentido de la dynamis aristotélica, sino más bien en el del possessus cusano, en cuanto potencia formal, donde el Uno es origen de la explicatio, como el punto respecto de la línea. La causalidad que instituye el Uno es formal, generadora, modelo al que el resto de las cosas imita a modo de participación.

El Uno es causa primera y única. La causalidad del Uno responde al principio ex uno non fit nisi unum, lo que significa que hay que dar razón de cómo es posible que se produzca algo múltiple a partir de lo que es sólo uno. Para explicar racionalmente la participación de lo múltiple en el Uno, Plotino utiliza la noción de «hipóstasis», cuyo ser consiste en la presencia (parousia) del Uno en el participante desde el punto de vista del participado, y en la hexis o tener del participado por el participante desde el punto de vista de éste, como sucede con la luz del Alma, que es la presencia en ella de la luz de la Inteligencia. Se explican así la intangibilidad y la trascendencia del Uno en relación con sus hipóstasis, como una semejanza de lo que sucede con la luz en relación con su resplandor. Plotino emplea la imagen de la luz utilizando un lenguaje no menos alegórico que el empleado en el mito de la caverna platónico, y, así, el devenir se expresa como luminosidad, como una radiación que rodea a la luz misma y que no surge de un cuerpo definido, de modo que el orden del devenir y del causar se expresan de un modo alegórico a través de la luminosidad (perilampsis) que desprende la luz⁷. Por su parte, el ser de las hipóstasis consiste en un detenerse (stasis) bajo (hypo) el Uno, en el orden de su «serialidad», lo que no afecta en modo alguno a la unidad del Uno. En general, el ser de las sustancias consiste en una traza (ikhnos) del Uno que está presente en ellas, de modo que la cosa guarda una

semejanza (homoióma) con su modelo del que es como una imagen. Es así cómo la doctrina plotiniana de la participación instituye una jerarquía participativa por grados de aproximación de la imagen al modelo, de modo que la sustancialidad de cada hipóstasis consiste sólo en su calidad de imagen más o menos próxima al modelo primero, un ser sustancial que es a modo de un resplandor de la luz, cuya fuente está en el sol, por lo que la hipóstasis carece de un sustrato autónomo, pues el resplandor no subsiste sino en la sustancia del sol.

En la formulación literal de su doctrina, Plotino utiliza los términos técnicos aristotélicos (ousia, dynamis, energeia), lo que demuestra que el aristotelismo, tomado como una modelo de rigor lógico y científico, está implícito desde su origen en la doctrina neoplatónica. Esto, por otro lado, parece suscitar no pocos conflictos, como es el hecho de que Plotino considere que la ousia (el ser) es un modo primero del Uno que se «expresa» a través de las hipóstasis, lo que ha inducido a menudo a interpretar al propio Aristóteles en clave plotiniana, negando en la obra aristotélica la existencia de una esencial multiplicidad de sentidos del ser, y, por lo tanto, el carácter analógico de la metafísica aristotélica. Desde la alternativa platonizante, por el contrario, se ha fomentado una «filosofía de la expresión», que ha tenido una considerable fortuna en la historia de la filosofía, y cuyo origen se remonta a la utilización unilateral de la doctrina metafísica de la potencia y el acto, que le sirven al neoplatonismo para definir al ser como un modo intrínseco del Uno. Pero, sobre todo, en Plotino se encuentra ya prefigurada una de las cuestiones básicas de la filosofía teológica medieval, que es la explicación de la creación, cuestión problemática, dado que Dios, siendo absolutamente autosuficiente, no necesita nada fuera del Él mismo, y, además, no puede cambiar, siendo que la creación implica un cierto cambio.

Parece indudable que el pensamiento teológico recogió esta doctrina plotiniana, y que se encuentra a la base de una importante línea de desarrollo de la teología medieval en la que se define un universo de seres absolutamente dependientes, que sólo tienen ser en la misma medida en que reflejan pasivamente el resplandor de la luz que emana del Uno. Aunque una filosofía dominada por intereses teológicos parece abocada a la escisión insuperable entre el [Ser Supremo, que tiene un grado de realidad superior - Ens Realissimum - y el mundo natural que es una realidad inferior creada, el sincretismo neoplatónico parece ofrecer una explicación coherente del modo en que estas dos realidades pueden comunicarse, sin que ninguna de ellas pierda su esencia propia. Dios tiende a identificarse con el Uno plotiniano, y así la filosofía puede generar un relato de la creación e incluso de la redención que se corresponde con la narración del movimiento emanativo de la realidad material a partir del Uno absolutamente trascendente. Quedarán, de este modo, establecidas tanto la justificación filosófica de la creación, que aunaría un primer acto voluntario por sobreabundancia del Uno que se desborda hacia el ser y un momento posterior en el que el ser actúa por necesidad para hacerse múltiple en las cosas, como la especial relación entre este Dios-Uno y los seres dotados de inteligencia, que son una imagen, aunque empobrecida, de la divinidad, gracias a la iluminación que reciben del logos divino](#). Así, aunque no parece haber modo de hacer derivar de la creencia griega en la eternidad del mundo la necesidad de un acto creador, y ni siquiera las fuentes

originales neoplatónicas dejan espacio para pensar que el Uno trascendente pudiera ejercer acción alguna sobre una materia, que es esencialmente no-ser, no obstante, las filosofías teológicas, tanto cristiana como árabe, avanzaron rápidamente hacia la identificación del Dios del Libro con el Uno plotiniano, que podía crear por efusión de su esencia un primer ser, que sería algo así como su pura imagen espiritual, y que, luego, podría descender hacia la multiplicidad material.

Después de que Plotino estableciera el modo en que se puede realizar la exposición sistemática y sintética de la doctrina neoplatónica depurada de contaminaciones extrafilosóficas, este movimiento habría de resultar determinante en la evolución filosófica medieval. En el occidente romano cristianizado, su primer representante sería Boecio (480-524), que ha sido llamado «el último de los romanos», hijo de familia patricia, que después de estudiar en Atenas ocupó cargos con Teodorico que le condenó a muerte acusado de conspiración con Constantinopla. En prisión, Boecio redactó la Consolación de la filosofía, donde expone su concepción sobre la felicidad y la providencia. Filósofo, pero al mismo tiempo teólogo cristiano, se basó en el ideal de la symphonia neoplatónica para oponerse a las herejías de Nestorio (no hay unión sustancial de las dos naturalezas o personas en Cristo) y Eutiques (promotor del monofisismo, que sostenía que en Cristo sólo hay una naturaleza, la divina) a propósito de la trinidad. Su neoplatonismo se hace patente en su principal obra metafísica *De hebdomadibus*, donde organiza el discurso sobre el ser en nueve reglas ordenadas axiomáticamente: 1. regla general de ordenación; 2. es distinto el ser (*esse*) y lo que es (*id quod est*) que ya ha recibido la forma *essendi*; 3. lo que es (*quod est*) puede participar de otra cosa, mientras que el ser mismo (*ipsum esse*) no participa de nada; 4. todo lo que es ente tiene algo que está fuera de él, no en el caso del ser; 5. distinción entre sustancia (*tantum esse aliquid*) y accidente (*esse aliquid in eo quod est*); 6. primacía ontológica del ser respecto a lo que es; 7. los dioses son simples, mientras que los seres inferiores son compuestos; 8. en todo ser compuesto el ser es distinto de los que es; 9. lo semejante desea lo semejante, por lo cual en las sustancias ha de haber algo de bueno que desea el bien del ser mismo.

En *de trinitate*, Boecio se plantea el problema del tipo de predicación respecto de Dios y las criaturas, que necesariamente ha de ser equívoca, tesis en cuya justificación expone una nueva teoría de las categorías, una teoría de la predicación y una tipología de los principales modos, destacando la distinción entre la predicación esencial (de sujeto) y la predicación accidental (in sujeto). Boecio, no sólo por su filosofía, próxima al neoplatonismo, sino por sus traducciones de las obras lógicas aristotélicas, habría de ser un eslabón fundamental para conectar el mundo antiguo con el medieval.

[Pero, el neoplatonismo tuvo también un papel decisivo en el Bizancio greco-cristiano, donde la búsqueda de la concordancia entre paganismo y religiosidad se efectuó a través de las doctrinas dogmáticas surgidas de los concilios ecuménicos, en los que muy conflictivamente se fueron estableciendo las bases de la explicación de los misterios religiosos utilizando conceptos y doctrinas procedentes de la filosofía pagana. En las polémicas trinitarias, los teólogos griegos más próximos a la](#)

concepción plotiniana se negaron a aceptar la fórmula del Filioque, que les parecía duplicar un principio que debía ser único, aunque dé origen a una realidad dual, pues el Uno en el devenir se hace dos, ya que en su expansión, el Uno, aun sin salir de sí, al detenerse, se contempla a sí mismo como Inteligencia o Inteligido. Una doctrina a la que Aristóteles podría haberle aplicado el calificativo de «metáfora hueca» que destinaba a las doctrinas platónicas por abrir un abismo entre las realidades sensibles e inteligibles, razón por la que rechaza resueltamente la dualidad de los principios en unas importantes páginas de Física, h. Por su parte el pensamiento árabe realizará una aportación fundamental para la construcción de un sistema teológico-filosófico sobre bases neoplatónicas, que dará una nueva forma, no sólo a las doctrinas reveladas sino también a la propia filosofía griega, dándole la fisonomía con la que hará su reaparición el occidente cristiano.

3. EL COMENTARISMO, MODELO DE LA CONCORDIA FILOSÓFICA

Desde finales del siglo ni a.C., cuando se produce el primer contacto del mundo occidental con el pensamiento antiguo oriental, hasta la muerte de Boecio, la cultura filosófica romana se fue transformando en la contraréplica latina de la filosofía helenística. En este período se inicia ya la inclinación hacia una cultura escolar (scholé), que será una constante en los siglos posteriores. La creación de la primera institución escolar en un sentido puramente filosófico puede remontarse a la Academia platónica, cuya existencia coincide, de hecho, con la historia del pensamiento antiguo, ya que su clausura señala, en la historia de la filosofía, el comienzo de la época medieval. Estrictamente, ni la labor filosófica de Platón en la Academia ni la de Aristóteles en el Liceo pueden calificarse en absoluto como «escolares», pues ninguno de los dos maestros estableció un sistema claramente definido ni impuso doctrinas que hubieran de abrazar sus discípulos, sino que legaron filosofías abiertas que planteaban problemas y los resolvían críticamente, suministrando los instrumentos conceptuales para hallar las posibles soluciones, lo cual resulta evidente en los Diálogos platónicos¹⁰, que se presentan con un carácter claramente abierto, pero también en la obra aristotélica, pese a que su forma enciclopédica, al menos tal como nos ha sido transmitida, pudiera hacer pensar lo contrario.

Metodológicamente, el funcionamiento de la escuela platónica determinó el proceder de las escuelas de toda la antigüedad, que tendieron a seguir un modelo en que la exposición escolar tenía la forma explícita o implícita de un diálogo. La ausencia de una ortodoxia dogmática fijada es una constante en las escuelas antiguas; una característica que puede extenderse también a las escuelas filosóficas medievales, sobre todo a partir del afianzamiento de la estructura escolástica universitaria. Incluso los concisos y estilísticamente secos escritos aristotélicos seguramente no son más que notas preparatorias para clases que seguían siendo dialogadas como en la Academia, y no es descartable que los múltiples planos desde los que se abordan las cuestiones en los textos aristotélicos, y que a menudo dan motivo para la perplejidad de los intérpretes, puedan explicarse, junto a razones de tipo filosófico, por la

utilización de este método escolar dialógico de influencia platónica. Sin embargo, el método escolar tiene que cambiar desde el momento mismo en que los discípulos se ven obligados a realizar una interpretación de los textos de sus maestros, pues esto les sitúa ante la necesidad de dar una orientación filosófica determinada, a menudo muy contrapuesta en unos y otros, lo que, en el fondo no viene sino a corroborar que no contaban con un canon fijado.

El nacimiento de la práctica escolar del comentario se retrotrae al final de una tradición doctrinal directa en que la enseñanza está vinculada a la presencia actual del maestro, de modo que el comentario viene a ser como el signo de una ausencia en el momento en que el texto llega a ser más importante que su autor. Hacia el siglo i a.C., por diversas circunstancias, entre ellas la invasión de Sila, se produce un primer cierre de las escuelas atenienses que se trasladan a Roma o Alejandría, y de hecho el Liceo aristotélico deja de existir al transportarse la biblioteca aristotélica a Roma (86 a.C.). Desde este momento la enseñanza de la filosofía adquiere claramente la forma de un comentario de texto, donde los temas tratados ya no son directamente los problemas a los que intentaron dar respuesta Aristóteles o Platón, sino las propias interpretaciones de los comentaristas. La necesidad de esta refundación de las escuelas corre, pues, pareja con la introducción de nuevos métodos de enseñanza, y esencialmente con la actividad del comentario de los textos autorizados. El comentario de las autoridades de escuela tiende inevitablemente al establecimiento de una ortodoxia doctrinal que se aleja del antiguo espíritu dialógico abierto, siendo así como se irán constituyendo el platonismo y el aristotelismo como doctrinas sistemáticas, a menudo muy lejanas a sus fuentes originales, y más bien como un producto de la nueva enseñanza que puede considerarse el contrapunto de la formación del género de los comentarios como corpus filosófico básico. De hecho, a partir del 642 en que los omeyas toman Alejandría, y se inicia la absorción de la lectura neoplatónica de Platón y Aristóteles, que se había sistematizado a partir de las enseñanzas de Ammonio Sacas y su discípulo Plotino, comenzaron a resultar indistinguibles las doctrinas platónica y aristotélica, de modo que en el siglo ix prácticamente se puede decir que no se las conoce de primera mano, sino sólo a través de los comentarios de Juan Filopón y Alejandro de Afrodisia.

La enseñanza basada en la reformulación silogística de los tratados filosóficos antiguos es quizá el ejercicio (*gymnasia*) escolar más característico de las escuelas neoplatónicas. Para llevarla a cabo se utilizaba la preceptiva del *Organon* aristotélico, lo que confirma el papel propedéutico que se le otorgaba en la época a la doctrina aristotélica, aunque, paradójicamente, la reformulación era aplicada particularmente a los propios escritos aristotélicos en los que no se halla ni un solo silogismo explícitamente formulado, de manera que, sobre todo a partir de Simplicio, se hace evidente la tendencia a que la axiomatización reductiva de la forma lógica se imponga sobre la complejidad textual de los escritos aristotélicos. La reformulación silogística tenía como objetivo escolar fundamental la verificación de la coherencia interna de los razonamientos, sacando a la luz las posibles desviaciones sofísticas, de modo que el núcleo de interés se desliza progresivamente desde las variables a las conectivas, desde el contenido doctrinal a la validez de las implicaciones

argumentativas.

Aunque el término invita a pensar en una renovación del platonismo, el «neoplatonismo» procede, en realidad, de la inclinación sincrética inherente al comentarismo, que marcará la tendencia de la filosofía posterior a la época clásica griega a construir sistemas basados en el comentario a las obras de los grandes maestros griegos con cuya presencia viva ya no se contaba. Si Sócrates, Platón y Aristóteles habían creado una nueva forma de saber racional, sus seguidores asumieron la tarea de interpretar, ordenar y sistematizar los textos y las enseñanzas de sus maestros, lo que llevará a la creación de una nueva filosofía que adoptará, como hemos visto, una forma sistemática con Plotino. Así, la actividad filosófica en la época en que hace su irrupción el cristianismo ya era desde hacía siglos una actividad de escuela, basada en el comentario de los textos. La forma en que se difundieron las obras de los fundadores de las escuelas y la propia índole del comentarismo, tendente a la integración ponderada de los sistemas por opuestos que parecieran ser, trabajaron en favor de la absorción de una pluralidad de corrientes culturales".

La posibilidad de alcanzar una symphonia o concordancia entre aristotelismo y platonismo es una consecuencia concomitante al origen escolar del neoplatonismo, que nace en la pugna temprana entre académicos y peripatéticos cuando los dos grupos de discípulos, en primera instancia, tendieron a acentuar la distancia que separaba a quienes habían sido sus maestros, sobre todo en lo que respecta al papel de las entidades matemáticas y la realidad de las entidades cosmológicas separadas¹².

Las cuestiones de escuela adoptaron pronto la forma de un sistema orgánico de comentarios a los textos originales de Platón y Aristóteles, en los que los comentaristas trataron de aproximar las doctrinas de los dos filósofos, haciendo que cada una de ellas supiera las carencias de la otra. Otro factor que contribuía al sincretismo es que, en el mundo helenístico antiguo, la interpretación de los textos aristotélicos y platónicos adoptaba a menudo el punto de vista de las doctrinas de la época como el estoicismo, el epicureísmo o el escepticismo, lo que se trasladó también a occidente, como lo demuestran los casos de Séneca o Cicerón. Por otro lado, la circulación de los textos de procedencia griega en oriente facilitó la integración de elementos culturales y religiosos en las interpretaciones y comentarios, a menudo como interpolaciones no expresas procedentes de las más variadas corrientes religiosas, desde el mitraísmo y el zoroastrismo, al judaísmo y el mazdeísmo, que podían encontrar un punto de anclaje en alguna de las doctrinas filosóficas, particularmente en relación con el tema simbólico del sol y de la luz. Junto a estas referencias religiosas, encontramos también elementos procedentes de la magia y las artes adivinatorias que aparecen regularmente mezclados con las doctrinas religiosas en las acusaciones de heterodoxia, incluso en un momento tan tardío como la época escolástica, como se demuestra las exposiciones de motivos que acompañaron a las múltiples condenas universitarias. Y a todos estos factores se añadirá la irrupción de las religiones monoteístas, que contribuirán a darle su forma definitiva al sincretismo neoplatónico.

Los primeros comentarios griegos estaban dedicados a los poetas. Platón fue, de

hecho, el primer filósofo cuya obra fue objeto de comentario, lo que, al parecer, hizo por vez primera Aristófanes de Bizancio a comienzos del siglo II a.C. El texto platónico de referencia en la Edad Media es el Timeo, que se encontraba en la traducción incompleta de Cicerón y en las citas suministradas por el Comentario al sueño de Escipión de Macrobio, del siglo V. El Timeo se considera un tratado sobre la creación de la naturaleza que pone las bases para la conciliación de la ciencia sagrada con las matemáticas y los saberes naturales. Su difusión se debió a la afinidad que podía encontrarse con la creación en el Verbo, lo que fomentará la formación una especie de compendio teológico que puede oponerse al anticreacionismo aristotelizante, y, así, en los siglos posteriores, irá apareciendo una teología creacionista del *primum Agens*, que toma su inspiración del demiurgo, para oponerla a la teología peripatética del *primum Movens*, que sostiene una cosmología del mundo eterno. El resto de la obra de Platón está casi ausente, aunque ya se conocían pasajes del Fedón, Teeteto y Político. En realidad, lo que durante casi toda la Edad Media se entendía por pensamiento de Platón era una mixtura confusa de pensamiento neoplatónico, que reunía textos helenísticos animados por la experiencia religiosa cristiana, judía o islámica, fundidos con tesis estoicas y de otras procedencias. De hecho la teoría de las ideas sólo se conocía a través de las exposiciones de otros autores como Agustín.

Pese a que Platón era la figura difusa de referencia, el comentarismo antiguo encontró su mayor fuente de motivación en los problemas que dejaban abiertos los textos aristotélicos, ante los cuales el papel de Platón quedaba más bien circunscrito a proporcionar doctrinas aptas para solucionar algunas de estas cuestiones, y, particularmente, las relacionadas con la «teología» aristotélica. Ciertamente, algunos elementos circunstanciales, como las vicisitudes que rodearon la recuperación de las obras originales esotéricas de Aristóteles, que constituyen el corpus aristotélico transmitido, ayudaron a aumentar el interés por reescribir el sistema de ideas del Estagirita, pues el hecho de que los textos de los que dispuso la posteridad se redujeran a los escritos utilizados en el seno de la escuela peripatética hizo aumentar notablemente los problemas de interpretación, y prácticamente exigió desde el principio llevar a cabo una tarea de explicación del sentido, añadida a la mera apropiación literal de los escritos. Hasta nosotros han llegado sólo parcialmente los comentarios griegos de las obras aristotélicas. Por ejemplo, de los consagrados a la Metafísica aristotélica disponemos de seis: el del neoaristotélico Alejandro de Afrodisia (libros I y V), el del peripatético Temistio (libro XII), los de los platonizantes Siriano (III, IV, XIII, XIV) y Asclepio de Tralles (de I a VII), y los del pseudo-Alejandro (del VIII al XIV) y Filopón (de I a XIV). Algunos de ellos son restos de un comentario completo, como el de Alejandro de Afrodisia, mientras en otros casos la selección responde a una intención originaria del comentarista.

Particularmente, la recepción de la Metafísica aristotélica generó todo un campo problemático, con motivo de la apertura del ámbito de la realidad «teológica», a través de la cual Aristóteles parecía señalar hacia ciertas entidades supranaturales que darían sentido a los conceptos ontológicos¹³, lo que explica que los comentaristas antiguos pudieran percibir muy pronto las semejanzas entre el proyecto metafísico

aristotélico y la doctrina platónica de las Formas. Teofrasto tiene un papel muy singular, tanto por haber sido discípulo de los dos maestros en la Academia y en el Liceo, como porque, al ser el primer escolarca de la escuela peripatética tras la muerte de Aristóteles, le correspondió iniciar la labor comentadora de su ingente obra. En su tratado Metafísica, que ha llegado hasta nosotros como un texto breve, pero al parecer completo, se aprecia una orientación del aristotelismo, tanto en diálogo con los propios escritos «metafísicos» aristotélicos como en confrontación con la interpretación escolar académica del platonismo, tendente a completar lo que ya se hallaba apuntado en los escritos «teológicos» de Aristóteles. En general, pese a que los primeros sucesores de Aristóteles al frente del Liceo tendieron a orientar el pensamiento del maestro hacia el naturalismo, al poner en un primer plano en sus textos las nociones de materia y movimiento, lo que acentuaba la separación respecto de sus homólogos platónicos, ya en el período que va desde la pérdida de la biblioteca de la escuela peripatética hasta su recuperación se produjo un cambio definitivo de orientación⁴. Pronto comenzaron, en efecto, a percibirse en la doctrina aristotélica de la causalidad lo que parecían contradicciones, que acabarían por dar lugar al conflicto de interpretaciones sobre la posición respectiva de la ontología y la teología en el seno de la metafísica.

El concepto aristotélico de naturaleza parece definirse como un todo autónomo en que las cosas brotan (physis) a partir de su propio dinamismo (dynamis), como una potencia activa autoenergética (energeia). En este espacio del mundo sublunar de lo que nace y perece, pero, en que, al mismo tiempo, todo permanece como sustrato natural, garantizando la eternidad y la continuidad de los procesos naturales, cobran sentido las cuatro causas, que responden a las primeras preguntas metafísicas sobre el ser: de qué está hecho algo (material), qué es (formal), qué o quién lo ha hecho (eficiente), para qué ha sido hecho (final). Sin embargo, en este entramado causal surge el problema de que, en la explicación del funcionamiento general del universo, no es fácil integrar el mundo sublunar con el espacio de las esferas celestes y de los cuerpos supralunares hasta llegar a la esfera exterior y al primer motor que todo lo mueve, pues, el mundo natural, que se caracteriza por la generación y la corrupción, es un mundo de movimientos lineales limitados, mientras que en el universo supralunar los movimientos son circulares y eternos, y en ellos se mueven entidades que, o no tienen materia, o tienen una materia puramente trasladable (hyle topike), que no se compone de los cuatro elementos naturales. Además, hay que suponer que fuera del universo se encuentra una causa del movimiento eterno de las esferas, un motor no movido, para evitar las consecuencias de una derivación hacia el infinito en la cadena de movimientos. En principio, la imagen aristotélica del cosmos se dibuja cerrada y perfecta: un cosmos de esferas concéntricas con movimientos eternos circulares, en cuyo centro se encuentra el mundo natural cuyos movimientos están sometidos al tiempo, y en cuyo extremo exterior ha de existir una entidad inmóvil, un principio del movimiento capaz de iniciar el movimiento de la primera esfera sin ser ella misma movida.

En esta concepción cosmológica aristotélica se plantean, sin embargo, dos problemas. Por un lado, como hemos mencionado, parece difícil hallar la coherencia

entre un mundo natural, en definitiva también humano, en que los acontecimientos están sometidos a la dinámica del tiempo según el esquema potencia-acto que aboca a los seres sublunares a la decadencia y la muerte, y un mundo eterno de las esferas celestes, por lo que parece verosímil la posible existencia de dos mundos de naturaleza diferente, aunque esto supone negar la unidad natural, esencial en la imagen aristotélica del cosmos. El segundo problema es que el primer motor resulta ser un elemento exterior al propio sistema universal, que es el origen del movimiento del todo, lo que rompe con otra base estructural de la filosofía aristotélica, que es la autonomía del movimiento de una naturaleza que debe extraer la energía de sí misma. La existencia de este agente exterior plantea, a su vez, nuevos conflictos, toda vez que las condiciones que ha de cumplir este motor no movido: ser eterno, impassible, forma sin materia, acto sin potencialidad y fin de todos los movimientos, resultan incompatibles con algunas de las convicciones básicas del aristotelismo, como la inseparabilidad de materia y forma, el dinamismo universal, en que incluso el reposo aparece como un estado del movimiento, o la complejidad en los fines que impediría la reducción de los procesos naturales a una finalidad única. Precisamente el encontrar en la obra aristotélica sugerencias de la división del mundo, favoreció que los comentaristas posteriores tuvieran motivos para fomentar la creencia en la symphonia entre Platón y Aristóteles, pues, si el platonismo podía completarse con la investigación aristotélica sobre la naturaleza para llegar a constituir un sistema del saber universal, a su vez, el aristotelismo encontraba en el idealismo platónico el modo de cerrar los problemas abiertos por la suposición de sustancias separadas, implícitas en doctrinas como las del primer motor, el intelecto agente, la vida divina del sabio o la existencia de una ciencia del ser en cuanto ser.

Para encontrar una explicación a toda esta serie de cuestiones abiertas, una extensa nómina de comentaristas de Aristóteles fue contribuyendo decisivamente a la formación del neoplatonismo como filosofía común que dominaría a lo largo de la Edad Media, y que la investigación contemporánea trata de reconstruir con muchas dificultades. Todavía pertenecientes al mundo pagano antiguo, entre los siglos la y vi, destacan: Alejandro de Afrodisia, el primer gran «Comentador» de Aristóteles y modelo para muchos comentarios medievales, Jámblico, que realizó comentarios de los dos maestros griegos, buscando el sentido más que la letra, por lo que se hace particularmente difícil encontrar los rastros de las doctrinas originales, pero, a cambio, logra una estructuración sistemática muy apropiada para un contexto escolar, y Temistio, que hace las paráfrasis de las obras aristotélicas con el objetivo de facilitar la comprensión del orden expositivo por sus alumnos, pero, a diferencia de lo que había hecho Alejandro de Afrodisia, oculta sus propias interpretaciones bajo la capa de unas paráfrasis que, al menos formalmente, son estrictamente literales. Siriano, maestro de Proclo, es responsable, en gran parte, de la sistematización del ideal sinfónico, cuyo programa presenta en su obra *Armonía de Orfeo*, Pitágoras, Platón con los 'Oráculos caldeos', donde se refleja el interés por integrar la tradición filosófica con las fuentes literarias y religiosas de Homero y los Oráculos caldeos en una exposición coherente. Siriano sigue a Porfirio y Jámblico en la convicción de la existencia de una symphonia fundamental de toda la tradición griega, razón por la cual le atribuye un mero carácter propedéutico a la enseñanza aristotélica, relegando,

a diferencia de sus predecesores, a Aristóteles al papel de simple maestro de lógica, como era común en la tradición neoplatónica más platonizante en que se tendía a considerar al aristotelismo como una preparación necesaria en el camino hacia la sabiduría platónica. Por otra parte, Siriano retorna al estilo de Alejandro de Afrodisia y torna en consideración la Física y la Metafísica del Estagirita, y, firmemente convencido del acuerdo entre los dos filósofos, realiza un comentario crítico de la metafísica aristotélica para demostrar que las objeciones aristotélicas al platonismo son malas interpretaciones del texto o aporías internas al propio aristotelismo. De este modo, Siriano resulta ser un eslabón decisivo para entender cómo el contenido doctrinal de la metafísica aristotélica, por un lado, y un estilo determinado del comentario alejandrino, por otro, han podido transmitirse en el seno del neoplatonismo para dar sus mejores frutos a partir de la recuperación aristotélica por los comentaristas de la Baja Edad Media.

Hacia la época del discípulo de Siriano, Proclo, el currículum escolar de la Academia estaba muy estructurado, comprendiendo estudios de matemáticas, filosofía aristotélica, Platón y Oráculos caldeos, de modo que sus comentarios abarcan todos estos temas, elaborando una exégesis minuciosa en la que intenta establecer la coherencia interna y externa de los textos, hasta el punto de constituir una auténtica recreación de las doctrinas. En Simplicio, se puede observar un esfuerzo de racionalización, desde el momento en que la piedra de toque de la conjunción filosófica deja de ser los Oráculos caldeos, para centrarse en el modo de establecer la symphonia entre Platón y Aristóteles¹⁵, para lo cual se opone a las críticas platonizantes dirigidas por Plotino contra el Estagirita, partiendo de su convicción en que Platón y Aristóteles son dos momentos diferentes de un mismo curso filosófico, en cuyo programa el peripatetismo sería tan sólo una propedéutica para el estudio de las grandes cuestiones metafísico-teológicas, que encontrarían su solución en Platón, una armonización filosófica que se obtendría haciendo que Arquitas, Jámblico, Aristóteles y Plotino se complementen o se sitúen en niveles distintos de una reflexión común. Con Simplicio, el modelo escolar de la filosofía alcanza un alto grado de tecnificación, hasta el punto de considerar las doctrinas filosóficas, más que como cosmovisiones, como simples contenidos complementarios de un currículum filosófico escolar común.

La aportación de todos estos autores posibilitó que el comentarismo neoplatónico, aunque muy alejado de nuestro ideal de univocidad sistemática, haya llegado a construir una especie de filosofía sistemática común, integrando doctrinas a veces incoherentes cuando no contradictorias entre sí. Pero, otra consecuencia, en apariencia opuesta, de los comentarios en los que se fue forjando el neoplatonismo ha sido la formación del aristotelismo y el platonismo como los dos grandes arquetipos filosóficos opuestos de la tradición occidental, al margen del auténtico papel histórico de sus creadores. Aunque estos dos paradigmas nunca se han dado en estado puro, han permanecido como dos tendencias realmente opuestas, dos estructuras metafísicas contradictorias, al menos desde un punto de vista teórico. La platónica se caracteriza por ser una metafísica del uno, que determina la subsunción de todas las formas de la verdad a la unidad del conocimiento, o incluso de toda realidad a la

única realidad por sí del Uno, y que establece una separación radical de pares de elementos conceptuales entre los que la superación dialéctica es imposible: ser/no-ser, algo/nada, verdad/falsedad, bien/mal, uno/múltiple. En cambio, la estructura metafísica aristotélica se presenta como una metafísica del ser, en que la unidad se instituye a partir del orden en una jerarquía que adopta la forma conceptual de uno, sustancia y acto, donde se sitúan en un mismo plano la investigación ontológica sobre el principio primero y último, de manera que tienden a borrarse las oposiciones contradictorias, ya que fuera del ser no hay otra realidad opuesta, de modo que el no-ser no es, o por mejor decir, el no-ser es no-ser.

Sin embargo, pese a esta oposición teórica, en la realidad histórica, la oposición entre platonismo y aristotelismo en la Edad Media puede considerarse un resultado artificial, pues la tendencia a la concordia característica de los comentaristas se mantuvo constante". Así se ve cómo la complementariedad entre los dos filósofos griegos tuvo una notable aplicación en las polémicas teológicas en torno al dogma que llenan el período medieval en el oriente cristiano, donde las tendencias heréticas «platonizantes» a acentuar la unidad divina y a negar el carácter humano de Cristo fueron corregidas por la ortodoxia apelando al hilemorfismo aristotélico. Mientras que, por el contrario, en el occidente latino, fue la excesiva humanización de las manifestaciones religiosas lo que requirió, a menudo, la intervención de los partidarios del espiritualismo místico de tendencia platónica. El neoplatonismo tendió a ser visto en la Edad Media como la «sabiduría común humana», que podía considerarse como explicación racional de las «sabidurías del Libro».

El modo de resolver el conflicto entre las dos estructuras es paradigmático en un Tomás de Aquino influido tanto por el neoplatonismo dionisiano, en la denominada por Gilson metafísica tomista del Éxodo, como por su fe aristotélica. Tomás se encuentra entre la propuesta aristotélica de los trascendentales (trascendentia) como nociones comunes que aseguran la unidad del ser en cuanto ser y de los seres particulares, y el neoplatonismo platonizante en que se subraya la separación real del ser como principio respecto de los seres múltiples (universalitas theologica sive separationis). Tomás se opone a la separación trascendente de los principios del ser del platonismo¹⁷, defendiendo el carácter común de los trascendentales¹⁸, y parece percibir lo que distingue a las dos estructuras filosóficas: la universalidad aristotélica es predicativa, mientras que la platónica es una universalidad real causal teológica¹⁹, lo que no le impide, haciendo uso de un método aristotélico, realizar la síntesis de los dos sentidos de la universalidad: los universalia per praedicationem son primeros quoad nos, los universalia in causando son primeros secundum naturam²⁰, lo que supone la conciliación entre dos posiciones doctrinales que él ya considera distintas, pero que pueden concertarse en función de la ciencia superior teológica. Con Tomás, el intento neoplatónico de sintetizar a Platón con Aristóteles alcanza, pues, su ápice, aunque, eso sí, desde principios nítidamente aristotélicos, lo que provocará, como veremos, una aguda crisis, de la que habría de surgir una nueva concepción de la filosofía.

4. LA FUSIÓN DEL CRISTIANISMO CON EL

COMENTARISMO CLÁSICO²¹

Los cristianos comienzan a interesarse por la filosofía hacia el siglo segundo después de Cristo. En ese momento se contaba ya con el precedente de algunos sabios judíos como Filón de Alejandría, que había vivido en el cambio de era en la metrópoli de Alejandría, que era el centro espiritual de la antigüedad tardía. Filón «el Judío» había tenido un destacado papel en el encuentro entre la tradición del monoteísmo judío y la filosofía griega. En sus obras, las más importantes de las cuales son su comentario alegórico al Génesis y la Apología pro iudaeis, se propuso demostrar que el Pentateuco es compatible con la filosofía pagana, y así creó las condiciones para un acercamiento entre la religión revelada cristiana y el pensamiento racional a través de la reflexión sobre el logos.

Al poco de su fundación, el cristianismo comenzó a desarrollarse como una religión erudita, pues a partir de las cartas de Pablo de Tarso se fue generando un corpus doctrinal que concluirá en la literatura dogmática de los concilios ecuménicos. El testimonio textual más antiguo del modo en que tuvo lugar la conexión entre la filosofía y el cristianismo es el Diálogo con Trifón de Justino (100-165), un filósofo converso que sufrió el martirio, cuyo recorrido intelectual siguió la senda de las escuelas filosóficas tradicionales: estoicos, pitagóricos, peripatéticos y platónicos. Justino resalta el fracaso de estas escuelas para el fin último que se propone la sabiduría, que es el conocimiento de Dios, aunque no su inutilidad sino más bien su insuficiencia, que sólo puede ser colmada por la verdad revelada. De este modo, el cristianismo puede asumir la tradición filosófica en lo que tiene de verdadero, como un esbozo, un presentimiento de la auténtica sabiduría cristiana. Ciertamente, en el Nuevo Testamento, el término «filosofía» aparece raramente y siempre en términos negativos, como en el propio Pablo, quien habla de la «filosofía y vana falsedad»²², expresando la oposición entre la «sabiduría de este mundo» y la «sabiduría de Dios», siendo la sabiduría cristiana superior porque ofrece el camino hacia la salvación. Pese a todo, los Padres de la Iglesia le conceden un cierto valor a la filosofía pagana, llegando incluso a denominar «filosofía» al propio cristianismo, en el que veían tres elementos que equivalían a las características que se le atribuían a la filosofía antigua, concebida como la exposición de un determinado modo de vida: las verdades reveladas por Dios conciernen al mundo y al hombre, la revelación viene acompañada por preceptos morales y, por último, existen ejemplos de realización de esos preceptos, particularmente, en la vida de los santos. También se creía ver en la Biblia la inspiración de ciertas doctrinas filosóficas, como en el caso de Platón, quien habría tomado de Moisés y de los profetas lo que hay de verdadero en su enseñanza, y se pensaba que algunos filósofos se habían aproximado con su ejemplo a la rectitud moral de los santos, llegando incluso, como el propio Justino, a no establecer grandes diferencias entre los philosophi y los sancti, al afirmar que todos los hombres que habían vivido conforme al Logos eran, en el fondo, cristianos²³, mientras que otros Padres griegos, como Clemente de Alejandría o Basilio, destacan la vida virtuosa de los filósofos paganos. Sin embargo, junto a esta actitud positiva, encontramos más a menudo, como será el caso de Juan Crisóstomo, la negativa a aceptar que los filósofos hayan podido realizar prácticamente el ideal que predicaban, por su propio

orgullo y por la falta de ayuda que sólo puede otorgar la gracia divina.

Los siglos finales del Imperio Romano supusieron una enorme conmoción moral e intelectual, en un ambiente de confusión de las ideas como consecuencia de la confluencia de líneas de pensamiento provenientes del mundo oriental. Es una época de enorme diversidad de creencias religiosas, ya que junto al cristianismo florecieron otras muchas, como el zoroastrismo, el mitraísmo, el judaísmo o el maniqueísmo. Al mismo tiempo que el cristianismo iba ganando adeptos, la filosofía de origen platónico fue adquiriendo un carácter cada vez más marcadamente religioso, al vincularse con la adoración de los dioses paganos, la reverencia por los oráculos caldeos o la práctica de la teurgia y la adivinación, junto con un rechazo del cristianismo, pese a lo cual los sabios cristianos se sintieron fuertemente atraídos por esta filosofía. Las filosofías morales dogmáticas más influyentes, como el estoicismo, sufren su ruina bajo los golpes del escepticismo de Sexto Empírico, por lo cual el relevo filosófico lo toman las escuelas de comentadores que intentan enlazar con la tradición griega mediante la exégesis de las obras antiguas. Pero en esta búsqueda de la legitimidad en el pasado aparece un elemento nuevo prácticamente desconocido entre los griegos: la confluencia de las doctrinas filosóficas con el sentimiento religioso. Ya en el siglo II, autores como Apuleyo y Numenio habían avanzado en la transformación del platonismo, al hacer resaltar aquellos elementos más útiles para las necesidades de explicación del sentimiento religioso, lo que tuvo, a menudo, extrañas consecuencias, como la amplia aceptación de la teoría de los daimones como medio para llenar el vacío abierto entre los dos mundos platónicos.

Con este mismo espíritu sincrético, nace el gnosticismo, que se inscribe en la tendencia a hacer confluir las doctrinas religiosas con la cosmografía filosófica, probablemente debido en buena medida a la intención de universalismo que se extiende en la propia filosofía a partir de los intereses políticos y culturales de la época²⁴, constituyendo uno de los capítulos decisivos para comprender la confusa naturaleza del primer choque entre la religión cristiana y el tejido intelectual, doctrinal y filosófico en los siglos de formación del pensamiento cristiano. El nacimiento del gnosticismo está vinculado a una gran serie de problemas de la historia de la cultura: con el inicio del cristianismo y la Iglesia, con la situación del judaísmo en ese momento, con los misterios helenísticos, con las religiones orientales y con el sincretismo oriental judaico y helénico. De una manera general, el movimiento gnóstico se puede entender como un intento de responder al problema del mal. En la época de esplendor de este movimiento, Ireneo (1^{ra} c.200) utiliza la palabra gnostikoi para designar a los adeptos de sectas muy diversas, como simoníacos, valentinianos o carpocracianos, pero tanto para él como para Orígenes o Clemente hay una verdadera gnosis que es un saber cristiano. Pese a su enorme diversidad doctrinal, el movimiento gnóstico presenta algunos rasgos comunes a sus diferentes sectas, como son que el gnóstico conoce mediante la revelación, afirma un dualismo teológico que contrapone esencialmente a Dios y el mundo, que es un anti-Dios, y que los gnósticos recurren a construcciones mitológicas para formular el camino de la salvación. Por ejemplo, en el maniqueísmo, un movimiento religioso persa, cuya influencia se extiende hasta 814 en que prácticamente desaparece, se

divide la historia en tres períodos: en el primero, estaban separados los reinos de la luz y las tinieblas, el período medio, el actual, es de confusión y lucha entre ambos, y se anuncia un nuevo período de separación, situando entre los profetas que han anunciado a la humanidad el retorno a la luz a Set, Moisés, Zaratustra, Buda, Jesús y al propio Manes.

Durante mucho tiempo el gnosticismo ha sido conocido exclusivamente a través de los escritos cristianos que le eran contrarios, pues lo consideran una falsificación de la doctrina cristiana y creen descubrir en Satán el origen de estas doctrinas para corromper la Iglesia, de modo que ya Justino dedicó su obra perdida *Sintagma* a combatir las herejías de Simón, Menandro y Marción, e Ireneo ve a los valentinianos como los fundadores filosóficos de estas doctrinas, dedicándoles una parte importante de su *Adversus Haereses*, donde hace remontar esas ideas a Simón el mago, mientras que Hipólito de Roma, mártir (t 235) en su *Philosophumena* intenta probar el carácter no cristiano de las herejías gnósticas. Por otro lado, aunque el gnosticismo pretende resaltar la componente salvífica de la fe, ya desde los primeros siglos del cristianismo se puede encontrar, por ejemplo en Orígenes, el diálogo con la filosofía, bien que considerada como una mera disciplina teórica y propedéutica al estilo de las artes liberales romanas.

En este contexto de confusión doctrinal, el cristianismo encontró una vía para alcanzar el prestigio teórico que implicaba constituirse en un sistema de pensamiento, en su conexión con la práctica del comentario de las escuelas paganas. En ellas, la práctica filosófica adquiría cada vez más la forma de una exégesis, donde la investigación de la verdad se entendía como la búsqueda del sentido de los textos «auténticos» que instituyen la autoridad, en la creencia de que la verdad está contenida en ellos, es la propiedad de estos textos y de sus autores, como es también la propiedad de los grupos que reconocen la autoridad de estos autores y de estos textos y que son los herederos de esta verdad original. Esta especie de «canonización» del texto - que, como sabemos, ya se da en el mundo antiguo, por cuanto los textos suplen la presencia del maestro - encontró muy fácil acomodo en el comentario dentro de la tradición de las religiones del Libro. El hecho de que se contara con el antecedente de los escritos «teológicos» platónicos y aristotélicos como el *Tuneo* o el libro XII de la *Metafísica* no parece un hecho tan relevante para explicar la fácil transición entre la filosofía clásica y el pensamiento teológico cristiano, como las tendencias doctrinales que se fueron forjando en la antigüedad por obra de la escolarización del comentario filosófico. El primer comentario cristiano datado es de comienzos del siglo n (comentario del gnóstico Heracleon al Evangelio de San Juan), aunque el primero que nos ha sido transmitido es de los primeros años del siglo ni (comentario de Hipólito al Libro de Daniel). La forma más simple que adoptaba el comentario primitivo cristiano era la de los *scholia* o *excerpta*, comentarios cortos de expresiones o pasajes que precisan aclaración.

Siendo el cristianismo una religión con pretensiones de universalidad, la difusión de su mensaje mediante la predicación tiene un papel capital, por lo que el dominio del *ars predicandi* será una de las motivaciones pedagógicas constantes en la Edad

Media. En el contexto cristiano, el predicador se asimila al grammaticus en la medida en que la explicación filológica de las dificultades de la letra del texto está muy vinculada con la comprensión del sentido, del espíritu de su contenido. Un buen ejemplo de la forma que adoptó el comentario patristico es el de las Enarrationes in Psalmos de San Agustín. El comentario agustiniano parte de la fragmentación del texto, en este caso dividiéndolo en versos, sobre los que se ejerce una suerte de interpretación que sigue el modelo de la técnica gramatical: lectio, emmendatio, explanatio, iudicium. La lectio era requerida por la necesidad de estructurar el texto, debido a la práctica de la scriptura continua, donde es función de la propia lectura separar las palabras y las frases mediante las pausas y la entonación; la emmendatio, que trata de corregir las omisiones debidas a la transmisión, no sólo tiene un sentido filológico, sino más bien un sentido intencional para el que sirve colmo canon la regla de la fe; la explanatio es la fase más puramente interpretativa del texto, comprendiendo la paráfrasis y la interpretación de los términos y del contexto histórico; por último, el iudicium clásico, que es la fase valorativa, falta enteramente en Agustín.

La superposición de la gramática sobre el arte del razonamiento filosófico se extenderá a la época de la reforma benedictina, la más oscura de los largos siglos medievales, donde una cultura que es exclusivamente monástica, oculta tras anchos muros en las celdas, los refectorios y los scriptoria, se circunscribe a la meditación sobre la palabra de Dios revelada en los Libros sagrados²⁰. El monasterio vive en un medio feudal, que tiene su centro en la abadía, donde la apropiación de los textos se realiza según el modelo de los grammatici romanos, inmersa en un ideal contemplativo. Incluso en este medio fuertemente espiritualizado la copresencia de los ideales de las artes clásicas podían provocar el choque entre los dos mecanismos interpretativos, como se narra al respecto de Lanfranco en una época tardía de la cultura monástica, quien, en una de las lecturas rituales durante el refectorio,

leía un texto durante la comida, y leyendo [Lanfranco] pronunció una palabra con el acento adecuado, pero de una forma que no le agradó al religioso que presidía, que era iletrado, y le ordenó que pronunciara de otra forma. Entonces aquel hombre docto, sabiendo que se debe mayor obediencia a Cristo que a Donato, renunció a la pronunciación exacta y cometió el error que se le había ordenado. Sabía que variando la cantidad de una sílaba no se cometía pecado mortal; pero no sería una falta leve desobedecer a quien ordena en nombre de una autoridad que le viene de Dios²¹.

Los principios de la vida espiritual de los monjes son la intelección pura y la espiritualidad, y sus ejercicios legere, meditare y contemplare. La lectura aquí es necesariamente lenta, pues se busca interiorizar el Verbum divino expresado en la letra, que, por ello, es sagrada, a lo que corresponde una meditación que es esfuerzo por digerir - ruminatio - las palabras que deben dejar su alimento espiritual en el alma del lector. La lectura se concibe, por tanto, como una mediación entre la littera sagrada y el alma. Siendo la letra portadora de salvación, se la considera como la unidad fonológica básica, en detrimento de la palabra o la frase, por lo que la

escritura sigue siendo, como en la tradición antigua, continua, sin espacios entre las palabras, una scriptura continua que invita a la lectura en voz alta, pues sólo así es posible la separación de las palabras y las ideas para encontrar el sentido de lo escrito. El espíritu de la lectura antigua obligaba a la declamación pública del texto, como corresponde a una civilización eminentemente social, pero, cuando, en la lectura monástica, su finalidad es la contemplación interior, el silencio, la ruminatio se exterioriza como un musitar para sí, que acompaña a la vista que recorre las líneas escritas²⁸. Esto explica el dominio de lo gramatical, pues se trata de que la lectura se absolutamente fiel a la littera, para que el lector interprete el sentido literal según el ritmo que separa los elementos gramaticales.

En la evolución posterior de las técnicas de la lectura y el comentario, el impulso de racionalización implícito en la propia exégesis bíblica debe seguirse en el tránsito desde el sentido literal al sentido espiritual del texto. En un ambiente religioso, el comentario se refiere a un texto que es obra del auctor principalis, que en el caso de los textos sagrados es el enunciador divino, aunque quien realmente transcribe el texto es el auctor ministerialis, receptor de la palabra divina y segundo enunciador. Se debe a Gilberto Porreta la distinción entre dos tipos de comentaristas: los recitadores, que retrotraen a un período de lectura oral, haciendo una paráfrasis muy próxima al texto, mientras que los «intérpretes» pertenecen a un estadio más plenamente escolástico que trata de abrir el campo exegético al análisis del texto. Es en el trabajo de los exégetas donde se constituye una nueva forma de comentario, en el que la glosa es una forma avanzada de exégesis que presupone la distinción entre littera, sensus y sententia, lo que hace que el comentario evolucione desde la literalidad, que era objeto del análisis puramente gramatical de los primeros «lectores», hacia el sentido, que proporciona el contexto geográfico, histórico y tropológico-gramatical, siendo en la sententia donde aparecerá la expresión de una forma cuestionadora de la interpretación, y donde ya comienzan a plantearse quaestiones al texto, lo que constituirá un paso decisivo en la formación de la enseñanza filosófica escolástica. Todavía en el siglo xii siguen sin estar claros los límites entre el comentario teológico y la exégesis bíblica a partir de los «cuatro sentidos de la Escritura»: histórico, alegórico, tropológico y anagógico, que marcan el camino hacia la constitución de la teología como ciencia²⁹, cuando la búsqueda de las causas de los fenómenos sustituye a la explicación simbólica en la relación entre macrocosmos y microcosmos.

El comentario homilético cristiano tiene unas claras intenciones prácticas en tanto que su objetivo es la predicación de la nueva fe, pero no por ello dejan de percibirse los fuertes lazos que lo asimilan a un comentarismo antiguo pagano mucho menos orientado hacia el «saber por el saber» de lo que podría suponerse. De hecho, ya desde los primeros comentarios griegos se tendía a confundir la intención teórica de comprensión del texto con la intención práctica de ayuda en el camino de purificación moral, y también en las escuelas del primer período helenístico se da la conjunción entre la doctrina que cada escuela defiende y el modo de vida que propone. La filosofía escolar antigua era exegética, pero se entendía no sólo como una actividad teórica, sino también como la elección de un modo de vida y como una tarea de purificación. Ciertamente, los textos de la exégesis filosófica no eran sagrados como

lo serán los de la exégesis cristiana de las primeras escuelas de Clemente de Alejandría o de Orígenes, pero la inclinación sincrética de las escuelas clásicas tenderá a difuminar la separación entre lo sagrado y lo racional, a causa del origen revelado que se le atribuyó a todas las clases de textos, fueran religiosos o filosóficos. Si la expresión «filosofía cristiana» no fue entendida como contradictoria se debió a que el término *philosophia* se aplicaba ya desde hacia tiempo a la elección de un modo de vida que iba vinculado con la doctrina filosófica escolar que se profesaba. De hecho, toda la filosofía antigua expresará el ideal socrático-platónico de la conjunción entre el discurso filosófico y la elección práctica de un modo de vida. También en los comentarios tardoantiguos tiene lugar la integración de la práctica filosófica de la exégesis textual y la práctica sagrada de la plegaria dedicada a la salvación del alma, de lo que es un buen ejemplo el comentario del *Timeo* platónico realizado por Proclo. La vinculación entre exégesis y plegaria se realizaba a través de los Oráculos caldeos, de los que tradicionalmente se consideraba autores a dos magos de la época del emperador Marco Aurelio, y cuya enseñanza consistía en las revelaciones hechas a Juliano el Teurgo que concordaban con el sentido de ciertas doctrinas neoplatónicas, que, a su vez, tomaban el *Timeo* como texto de referencia. Así, se pudo asimilar fácilmente el modo de vida contemplativo del monaquismo a los modelos clásicos de la vida filosófica, y actividades como la penitencia, la meditación o los ejercicios espirituales se conectaron con el proceso de ascesis que proponían las escuelas filosóficas. Así se explica que la espiritualización y la huida del cuerpo, la idea de un ascenso del alma y la armonía universal que hallamos ya firmemente establecidos en la teología agustiniana, se correspondan más con las preocupaciones filosóficas que con la doctrina religiosa del cristianismo.

Esta conjunción sin solución de continuidad entre las funciones teórica y vital de los comentarios religiosos y profanos comenzó a cuestionarse ya partir de la *Consolatio* de Boecio, donde empieza a hacerse patente el enfrentamiento entre el papel terapéutico y la función académica de la filosofía. La concepción boeciana será seguida, siglos más tarde, por Alcuino, quien identifica la filosofía con las artes liberales y defiende la superioridad de la contemplación cristiana, de modo que de las *philosophicae subtilitatis disczplinae* hay que valerse sólo como de una escala para llegar ad *altissimum evangelicae perfectionis*³⁰. La superioridad atribuida a la vida cristiana se percibe en el vocabulario de los autores monásticos, donde el término *philosophia* va a significar, ante todo, un modo determinado de vida, a veces la vida misma de los monjes, y casi en absoluto una doctrina teórica³¹. La separación en el cristianismo de la vida religiosa y de la actividad teórica permitiría el desarrollo autónomo de esta última, si bien concebida, en principio, como un mero juego dialéctico, en el que fueron integrándose las ciencias y los textos de los filósofos, haciendo crecer las sospechas de los sabios cristianos que vigilaban suspicaces la inevitable intromisión de los «dialécticos» en la regla de la fe.

Superando la identificación de la dialéctica filosófica con los recursos gramaticales que se hacía en el trivium, de entre las artes liberales, comienza a considerarse que la lógica representa mejor que la gramática el ideal filosófico, mientras que ya en el siglo xii la escuela de Chartres añade la física como disciplina

filosófica, y el mismo Pedro Abelardo, quien consideraba que los filósofos paganos eran, en cierto modo, cristianos no bautizados, hace lo propio con la ética. Pero será el siglo xiii el que conocerá la mayor ampliación de la noción de filosofía a consecuencia de la recepción de la obra aristotélica, aunque ello no debilitará la estrecha vinculación de la filosofía con las artes liberales, ya que, de hecho, en los programas de enseñanza nunca se menciona específicamente la filosofía y los textos inciden en esta indistinción, que, por ejemplo, encontramos en Tomás de Aquino, quien afirma sencillamente que «communiter dividitur philosophia in septem artes liberales» 32.

Si algo caracteriza peculiarmente a este siglo es su atribución de un carácter exclusivamente científico y teórico a la filosofía prescindiendo de su carácter práctico tradicional. Esto se debe a que la enseñanza escolástica se basa ahora exclusivamente en la lectura y el comentario de los textos y a que, por la progresiva separación de teología y filosofía, se hace más nítida la separación entre la función teórica que se le atribuye a la filosofía y la función ético-práctica, que ahora es exclusiva de la fe religiosa. Como, no obstante, persiste la necesidad del pensador medieval de encontrar una autoridad de referencia, lo que sucederá es que filósofos y teólogos acabarán encontrando sus propias autoridades: los teólogos a los Padres, San Agustín y otros autores neoplatónicos como el Pseudo-Dionisio, y los filósofos, casi exclusivamente, a Aristóteles. Sin embargo, aunque es cierto que filosofía y teología tendieron a separarse en el siglo de la crítica escolástica, seguía dándose la distinción entre una teología de lo sobrenatural, que se enseñaba en las facultades de Teología bajo el nombre de sacra pagina, y una teología natural, que remite a la teología aristotélica, que es una de las ciencias teóricas junto a la física y la matemática y que, por tanto, puede identificarse con la metafísica". En todo caso, la utilización del término philosophia para designar la vida cristiana ha desaparecido completamente en el siglo xiii, y, a partir de ese momento, los nombres de los filósofos antiguos no serán más que signos que les servían a los maestros escolásticos para identificar doctrinas y corrientes filosóficas.

5. LAS OBRAS DE LA FILOSOFÍA COMÚN NEOPLATÓNICA EN EL OCCIDENTE CRISTIANO

Hacia el siglo vi, lo esencial del saber de la antigüedad que el mundo latino había heredado reposaba en cuatro libros: el Comentario al sueño de Escipión de Macrobio, las Nupcias de Mercurio y Filología de Marciano Capella, la traducción y comentario del Timeo de Calcidio, y la Consolación de la Filosofía de Boecio. En lo que respecta a la filosofía, de Aristóteles, a penas se conocían las tempranas traducciones del Organon de Boecio, que, añadidas a las de las obras lógicas de Porfirio, fueron utilizadas durante la Alta Edad Media (logica vetus), mientras que las propias traducciones boecianas de Tópicos, Analíticos y Elencos no fueron puestas en circulación hasta 1120 aproximadamente, bajo el título de logica nova. Todavía hacia el siglo xii sólo se disponía de algunas partes de la Ética a Nicómaco, de modo que puede afirmarse que, hasta el gran impulso de las traducciones del xiii, también Aristóteles era casi un desconocido para los filósofos cristianos en occidente34.

La influencia del pensamiento de Platón se debe en gran parte a que puede ponerse fácilmente en relación con las doctrinas y las narraciones de los misterios religiosos, como es el caso singular del *Timeo*, que fue el más popular de los diálogos platónicos en la antigüedad tardía, en el que se ofrece una narración religiosa del origen del universo, producido por el demiurgo del mundo de acuerdo con un modelo inmutable (27d-29a), caracterizado como un ser vivo inteligente (29d-30c) y que ha sido hecho sobre la base de las ideas, fundamentalmente las de existencia, semejanza y diferencia (35a). Si se insistió fundamentalmente en estos aspectos, se debió circunstancialmente a que la traducción de Calcidio, que es la que se conoció en occidente, acababa en 53c, lo que privó a los lectores medievales del conocimiento de los elementos físicos y geométricos del escrito platónico. Además, el período helenístico sólo era conocido en occidente a través de algunos compendios eclécticos, como las *Disputas tusculanas* de Cicerón, las *Epístolas* de Séneca, donde comienza a hablar de la existencia de las ideas en la mente de Dios, el *De dogmate Platonis* de Apuleyo, o los escritos del mencionado Calcidio, que vivió probablemente a caballo entre el iv y el v de nuestra era, y que fue influido, particularmente en su doctrina de la materia eterna, por Numenio de Apamea.

Las obras de Plotino y su discípulo Porfirio se conocieron en occidente por tres caminos: a través de los libros seculares, por los escritores greco-cristianos y por los escritores latinos, especialmente Boecio y Agustín. Los escritos seculares más influyentes fueron la mencionada traducción del *Timeo* de Calcidio, el *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella y el comentario a la obra de Cicerón *Somnium Scipionis* de Macrobio, que se ocupa de la última parte del *De republica* en la que Cicerón narra un sueño en que se mezclan la virtud y el patriotismo, mostrando la influencia de la división plotiniana de las virtudes, y donde ya se habla de las hipóstasis Uno-Inteligencia-Alma, y se hace una exposición de la descripción matemática y geométrica del Alma del mundo. Todavía, en el siglo xii, en la escuela «platónica» de San Víctor, sólo se disponía de fragmentos del *Timeo*, y no será hasta la renovación humanista cuando Platón llegó a las escuelas neoplatónicas renacentistas directamente desde las bibliotecas bizantinas. Igualmente, el Platón auténtico a penas ha sido traducido al árabe, aunque se sabe que hacia el siglo va, en Bizancio, León el Matemático poseía una copia de las obras platónicas que sólo muy tardíamente llegó a occidente.

De la antigüedad romana y de la baja latinidad, la Edad Media heredó casi exclusivamente un género de literatura didáctica que había conocido su apogeo en los *Disciplinarum libri* de Varrón (116-127 a.C. aprox.), obra que está esencialmente orientada hacia las artes liberales. Los principales testimonios de la cristianización de la didáctica romana son las *Institutiones saecularium litterarum* de Casiodoro (490-583 aprox.), verdadera enciclopedia del saber profano destinado a un programa de educación monástica, y las *Etymologiae* u *Orígenes* de Isidoro, obispo de Sevilla (560-636 aprox.), compuestas en la España visigoda del siglo vii, suma del saber antiguo que combina las fuentes de una enciclopedia y de un diccionario donde se combinan la dialéctica y la doxografía filosófica. Hasta el siglo xiii las *Etymologiae* servirán de modelo a una abundante literatura «enciclopédica», como el *De rerum*

naturis de Rabano Mauro, el anónimo Liber monstrorum de diversis generibus, el De naturis rerum de Alejandro Neckham y Bartolomé el Inglés, el De natura rerum de Tomás de Cantimpré y el Speculum maius de Vicente de Beauvais. Las obras más influyentes de la dialéctica romana son el De definitionibus de Mario Victorino, durante mucho tiempo atribuido a Boecio, el tratado de Apuleyo sobre los silogismos categóricos, conocido bajo el título aristotélico de Peri hermeneias, y las dos obras atribuidas por los medievales a Agustín: las Categoriae decem y el De dialectica. Y por lo que respecta a la gramática, las obras de Prisciano (Institutiones granimaticae) y de Donato (Barbarismus) constituyen la base de una cultura de la lengua en la Edad Media.

La sabiduría hermética, tanto filosófica como teológica, es una de las mejor conocidas desde época temprana. Más allá de los extractos y diversos documentos dejados por escritores cristianos como Arnobio, Lactancio o Agustín, el texto más representativo es la traducción latina denominada Asclepius - o, a veces, Natura deorum - de un original griego hoy perdido, el Logos teleios o Discurso perfecto, durante mucho tiempo atribuido a Apuleyo. Un pseudo-escrito hermético abundantemente citado en la Edad Media es el Liber XXIV philosophorum, que influiría en el proceso de las condenas universitarias, un apócrifo árabe, quizá redactado en el siglo xii, que está compuesto a la manera de los Elementos de teología y del Liber de causas, alternando las «tesis» y los «comentarios». También es del siglo xii el Liber Hermetis Mercurii Triplicis de vi rerum principias, que es una cosmogonía compuesta por un occidental a partir de fuentes latinas (Beda, Macrobio, Adelardo de Bath, Guillermo de Conches) y árabes (Liben Almanach, Liber Ezich).

El neoplatonismo auténtico, entendido como un corpus doctrinal autónomo, ha sido inaccesible para los latinos antes de las tardías traducciones latinas de Proclo realizadas por Guillermo de Moerbeke: Elementos de teología (1268), los Tres opúsculos (1280-1281 aprox.), el segundo libro del comentario sobre el Timeo y el comentario sobre el Parménides (antes del 1286). El corpus aristotélico accesible a los latinos comprende igualmente una gran cantidad de apócrifos y de pseudoepígrafos, siendo los más utilizados el De mundo, traducido del griego por Nicolás de Sicilia (antes de 1240) y luego por Bartolomé de Mesina (1258-1266), el De plantas de Nicolás de Damasco, traducido por Alfredo de Sareshel (antes de 1200), el Secretum secretorum y el De regimine sanitatis, fragmento del precedente, todos ellos traducidos del árabe, el primero por Felipe de Trípoli (hacia 1243) y el segundo por Juan de España en la segunda mitad del siglo xii, el De differentia spiritus et animae de Qusta ibn Luqa, traducido por Juan de España, el Liber de bona fortuna, que es un ensamblaje de dos capítulos tornados el uno de Ética a Eudemo, VIII, 14 y el otro de Magna Moralia, II, 9, probablemente traducido del griego en el siglo xiii, los Problemata y la Physionomia, traducidos del griego por Bartolomé de Mesina (1265-1268 aprox.), el De causas proprietatum elementorum, traducido por Gerardo de Cremona, el De intelligentia, probablemente traducido del griego por Jacobo de Venecia, el Liber VI principiorum, obra atribuida primero a Aristóteles y luego, a partir de Alberto Magno, a Gilberto Porreta.

Por lo que respecta a la obra lógica, destaca, sobre todo, la aportación de Boecio, cuyo comentario sobre las Categorías parece haber sido directamente redactado a partir de un manuscrito que incorporaba bajo la forma de glosas marginales el Pequeño Comentario «por preguntas y respuestas» de Porfirio y algunos pasajes de su Gran Comentario «a Gedalio» sobre el texto mismo de Aristóteles. En el siglo xii hay una traducción de Gerardo de Cremona del comentario de Temistio sobre los Segundos analíticos y una de Jacobo de Venecia de fragmentos del pseudo-Alejandro de Afrodisia sobre los Segundos analíticos, 1, probablemente una compilación de textos tomados del comentario de Juan Filopón, y las Refutaciones sofísticas, que es otra compilación parcialmente sacada de Miguel de Éfeso. En el xiii, entre los compendios sincréticos aristotélicos encontramos una traducción y comentario de Alejandro sobre los Meteorológicos y el De sensu, comentarios de Temistio y Juan Filopón (libro III) sobre el De anima, el comentario de Amonio sobre el Peri Hermeneias (Guillermo de Moerbeke, 1268), y comentarios de Simplicio sobre el De caelo y sobre las Categorías (Moerbeke, 1266 y 1271). Una última fuente importante, más sincrética que propiamente neoplatónica, la proporciona el compendio de comentarios sobre la Ética a Nicómaco compilado en Bizancio hacia fines del siglo xii, que comprende los comentarios de Miguel de Éfeso (1040 aprox.) sobre los libros V y IX-X y los de Eustrato, metropolitano de Nicea (1050-1120 aprox.), sobre los libros I y VI, traducidos en 1246-1247 por Roberto Grosseteste, al mismo tiempo que una versión completa de la Ética.

5.1. LOS NEOPLATÓNICOS CRISTIANOS: AGUSTÍN Y ESCOTO ERIÚGENA

La diversidad y confusión de las fuentes neoplatónicas no impidieron que los autores cristianos encontraran en el neoplatonismo un poderoso instrumento para racionalizar su fe. En su vertiente doctrinal, el «neoplatonismo cristiano» es deudor esencialmente de la obra de un pensador singular, que, siendo sin duda la máxima autoridad de la filosofía cristiana medieval, cronológicamente pertenece aún a la edad antigua: Agustín de Hipona (354-430). Aureliano Agustín entró en contacto con el neoplatonismo plotiniano en Milán, a través tanto de los círculos intelectuales paganos y cristianos conocedores de Plotino, como de los sermones de Ambrosio en los que había continuas referencias temáticas a las Enéadas. Agustín cree que incluso los filósofos que más se aproximan a la divinidad no llegaron al conocimiento de la verdad, pues Platón, del que piensa que recibió la influencia de los libros sagrados cuando viajó a oriente³⁵, y que admite la unidad y la pluralidad de Dios, se encuentra con la limitación de que no lo ha glorificado, mientras que Plotino, que también ha enseñado la doctrina del Verbo, no ha aceptado que se ha encarnado y sacrificado por los hombres. No obstante, Plotino es el guía intelectual a través de la que Agustín intentará racionalizar su propia experiencia de conversión y de búsqueda de la verdad. De hecho, los escritos con mayor influencia neoplatónica son los primeros, como los Soliloquia, De libero arbitrio y De ordine.

Siguiendo el esquema plotiniano, Agustín dibuja un universo ordenado en grados de perfección que son grados de acercamiento a la unidad y al ser, una jerarquía que se inicia en Dios, que es la unidad absoluta, el Ser primero y supremo, hasta concluir

en esa «casi nada» (paene nihil) que es la materia no informada. Ahora bien, el cristiano Agustín debe integrar ese esquema en las verdades de la fe que había abrazado, y, así, el misterio de la Trinidad obliga a que el Uno plotiniano se despliegue en tres Personas que poseen el mismo grado supremo de unidad, realizándola con total plenitud: Dios, en cuanto conoce es engendrador o Padre, y lo conocido y lo expresado es el Verbo, el Hijo, de cuya unión esencial y eterna en un abrazo que es deleite, felicidad, amor, nace el Espíritu Santo. Para enfrentarse a la dificultad del necessitarismo, Agustín hace patente la libertad divina, defendiendo que, en la creación, Dios crea libremente, ya que la voluntad de Dios es libérrima. Así, el universo, tal y como lo concibe Agustín, está estructurado en una escala descendente y ascendente de «modos», en los que trasluce esa unidad trinitaria y esa armonía jerárquica con las que cada modo tiende a realizar desde su unidad interna otras unidades más perfectas y superiores en las que cada cosa permanece en su ser sostenida por la inteligencia y la voluntad del Creador³⁶. Esta cosmovisión jerárquica, que abarca desde Dios a la materia, en la que ocupa un lugar de privilegio la criatura humana, y que constituye la más perfecta síntesis del neoplatonismo pagano y cristiano en los primeros siglos de nuestra era, se refleja en un conocido texto de La ciudad de Dios:

Así la paz del cuerpo es la ordenada complexión de sus partes; y la del alma irracional, la ordenada calma de sus apetencias. La paz del alma racional es la ordenada armonía entre el conocimiento y la acción, y la paz del cuerpo y del alma, la vida bien ordenada y la salud del animal. La paz entre el hombre mortal y Dios es la obediencia ordenada por la fe bajo la ley eterna. Y la paz de los hombres entre sí, su ordenada concordia. La paz de la casa es la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en ella, y la paz de la ciudad es la ordenada convivencia entre los que gobiernan y los gobernados. La paz de la ciudad celestial es la unión ordenadísima y concordísima para gozar de Dios y a la vez en Dios. Y la paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden. Y el orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde. Por tanto, como los miserables, en cuanto tales, no están en paz, no gozan de la tranquilidad del orden, exenta de turbaciones; pero, como son merecida y justamente miserables, no pueden estar en su miseria fuera del orden. No están unidos a los bienaventurados, sino separados de ellos por la ley del orden. Éstos, cuando no están turbados se acoplan cuanto pueden a las cosas en que están. Hay, pues, en ellos cierta tranquilidad en su orden, y, por tanto, tienen cierta paz. [...1 El uso de las cosas temporales dice relación al logro de la paz terrenal, y en la Ciudad de Dios, al logro de la paz celestial. Por eso, si fuéramos animales irracionales no apeteceríamos más que la ordenada complexión de las partes del cuerpo y la quietud de las apetencias. No apeteceríamos, por consiguiente, nada fuera de eso. La paz del cuerpo redundará en provecho de la paz del alma. Porque la paz del alma irracional es imposible sin la paz del cuerpo, pues sin ella no puede lograr la quietud de sus apetencias. Pero ambos se ayudan a esa paz que tienen entre sí el alma y el cuerpo, paz de vida ordenada y de salud. Así como los animales muestran que

aman la paz del cuerpo cuando esquivan el dolor, y la paz del alma cuando, para colmar sus necesidades, siguen la voz de sus apetencias, así huyendo de la muerte indican a las claras cuánto aman la paz, que aúna el alma y el cuerpo. Pero el hombre, dotado de alma racional, somete a la paz de esta alma cuanto tiene de común con las bestias, con el fin de contemplar algo con la mente y según ese algo obrar de suerte que haya en él una ordenada armonía entre el conocimiento y la acción, en que consiste, como hemos dicho, la paz del alma racional³⁷.

El agustinismo se impondría casi sin oposición sobre el pensamiento filosófico cristiano durante largos siglos, adoptando formas diversas, desde la escatología filosófica de Escoto Eriúgena al iluminismo teológico de San Buenaventura, constituyendo una línea de fuerza en la sucesión de los sistemas filosóficos medievales. En la tradición espiritualista, que se extiende desde el Deus absconditus de Agustín al Ser quo nihil maius cogitan potest de Anselmo, Dios es el principio del ser y del conocer. La representación del universo es la de un movimiento puramente deductivo y emanativo, en que la inteligencia humana acompaña al descenso creador de las producciones divinas que iluminan a la materia para crearla. En la estructura del neoplatonismo cristiano, el conocer y el existir son idénticos, lo que significa que Dios crea las cosas al pensarlas, y que el conocimiento humano es adecuado a su modo de ser, esto es, a su posición particular en la jerarquía espiritual de los seres. Así se configuran una cosmovisión armoniosa y un sistema filosófico de una coherencia tal que parecieron capaces de resistir los embates de la crítica escéptica de los filósofos paganos.

Aunque Agustín aparece como precursor y figura emblemática de la filosofía cristiana, sin duda es Juan Escoto Eriúgena (810?-877?) el primer gran filósofo cristiano del neoplatonismo cronológicamente medieval. El gran giro en la obra del Eriúgena se produjo con su traducción de los escritos del Pseudo-Dionisio, enviados a la corte de Carlos el Calvo en griego por el basileus Miguel III, que traduce sobre un manuscrito en scriptio continua y verbum ad verbum, no preocupándose por el sentido. La labor traductora de Escoto Eriúgena del corpus dionisiano no sólo representa un eslabón determinante en la historia del pensamiento medieval latino, sino que muestra el interés por la cultura griega en los siglos más oscuros del medievo occidental. Ésta y otras traducciones de los escritos teológicos griegos son la base sobre la que Juan Escoto realizará su gran obra Periphyseon o De divisione naturae, la más importante de la Alta Edad Media occidental. Tiene la forma de un diálogo entre el maestro o nutritor y el alumno, aluznnus, y constituye un sistema universal articulado según la lógica de Porfirio de la dialéctica descendente neoplatónica. En esta obra aparece una exposición de la naturaleza como la totalidad de las cosas, dividida en cuatro especies: creadora y no creada (Dios an-archos); creadora y creada, que es mundo arquetípico de las causas primordiales (las teofanías que subsisten en el Verbo); la tercera es creada y no creadora, que es el locus generalis tempusque generale (el espacio-tiempo universal que regula la organización del mundo); la cuarta es no creadora y no creada, que es Dios en cuanto causa final de las cosas (Dios como redivus, retorno y reposo).

Las cuatro se oponen entre sí en parejas: la tercera se opone a la primera y la cuarta a la segunda. Pero la cuarta se sitúa entre lo imposible, cuyo ser es no poder ser. [...1 Tres son los órdenes que se denominan «omotages» (de igual rango); al primero pertenecen querubines, serafines y tronos; al segundo, virtudes, potestades y dominaciones; al tercero, principados, arcángeles y ángeles. Hacia abajo, el último - el de los cuerpos - tan sólo afirma o niega al que le es superior, ya que no tiene un inferior que rechace o constituya, y, si es precedido por todos los superiores, a ningún inferior precede. También por este motivo, todo orden de la creatura racional e intelectual se dice ser y no ser: es en cuanto por los superiores o por sí mismo es conocido; en cambio, no es en cuanto que no permite que le comprendan sus inferiores. [...1 El quinto modo tiene aplicación únicamente a la naturaleza humana. Ésta abandonó, pecando, la dignidad de imagen divina en la que había sido sustanciada; mercedamente perdió su ser, y en consecuencia se dice que no es. Pero cuando, restaurada por la gracia del Unigénito Hijo de Dios, es conducida de nuevo al prístino estado de la sustancia en la que fue creada según la imagen de Dios, comienza a ser y empieza a vivir en aquel que fue creado según la imagen de Dios³⁸.

El Eriúgena participó en una de las polémicas teológicas más importantes de esta época, originada en la defensa por Godescalco de la gemina praedestinatio o doble predestinación (una expresión que aparecía ya en Agustín y San Isidoro de Sevilla) de los elegidos a la salvación y de los reprobados a la condenación, lo que, de aceptarse, implicaría la inutilidad de las obras y los méritos, pues la elección es sólo de los elegidos (sola electio electorum), interpretando en un sentido restrictivo las palabras de Pablo³⁹: «Dios ha querido que todos los hombres fuesen salvados.» Escoto rechaza esta doctrina porque la predestinación no puede ser doble, dado que la sustancia divina es única, y, además, la predestinación no puede ser pre-destinación, pues ello implicaría una presciencia en el tiempo en un ser como Dios que no es en el tiempo. Finalmente, la interpretación de Godescalco se entendió como una doctrina fatalista que excluía que Cristo hubiera muerto por toda la humanidad y que los méritos tuvieran algún valor, de modo que sólo la presencia de la gracia como signo de haber sido elegido podía garantizar la salvación, por lo que Hincmar de Reims y Rábano Mauro obtuvieron su condena sobre la base de que, en última instancia, hacía a Dios causa del mal. A su vez, también el Peraphyseon de Juan Escoto sería considerada una obra panteísta y condenada en 1250 por el papa Honorio III, sobre todo a causa de las teofanías que suponen una autocreación de Dios. Pese a la condena, la obra se conservó citada en recopilaciones de textos que fueron muy leídas, como el propio corpus dionisiano. Por la dualidad constante que trasluce su pensamiento, puede considerarse al Eriúgena como el último filósofo helenizante entre el mundo pagano antiguo y el nuevo pensamiento cristianizado.

5.2. APÓCRIFOS MEDIEVALES

Por lo demás, a parte de estas doctrinas reconocibles, el complejo entramado de textos que circulaban en los círculos intelectuales latinos, confluirá en el período

escolástico hasta configurar un corpus de supuestas traducciones neoplatónicas de obras griegas, de entre las que destacan el *De caelesti hierarchia*, el *Liber de causis* y la *Theologia aristotélica*. Se trata de falsificaciones llamadas a tener una gran influencia en el desarrollo del pensamiento medieval latino, hecho que por sí solo pone de manifiesto que nos encontramos en un contexto ante el que necesariamente tenemos que adaptar nuestros instrumentos de análisis convencionales.

Bajo el nombre de Teología de Aristóteles (*Kitab Utuluyiya LÍ-aristu*) circulaba en tierras árabes un escrito que no era otra cosa que una buena parte de las *Enéadas* de Plotino en forma de paráfrasis, probablemente debida a un monofisita del siglo VI, lo que parece abundar en la idea de que las escuelas de comentaristas estimaban que el sistema aristotélico podía quedar incompleto sin su coronación teológica, razón por la cual la obra fue acogida sin suscitar grandes dudas. En el texto se renueva el tema neoplatónico de la clásica metáfora iluminista y la interpretación sinfónica donde todos los filósofos de la antigüedad parecen concordar en apoyo de la cosmografía religiosa:

En verdad yo frecuentemente me he quedado solo con mi alma, he dejado mi cuerpo a un lado y he llegado a ser como una sustancia desnuda sin cuerpo y a estar dentro en mi esencia, vuelto a ella, fuera del resto de las cosas. Entonces soy el conocimiento, el cognoscente y lo conocido juntamente. Veo en mi esencia tanta hermosura, esplendor y luz que me quedo maravillado, estupefacto. Entonces conozco que soy una parte de las partes del mundo noble, excelente, divino, dotado de vida agente. Una vez que conozco eso con certeza, me elevo con mi esencia desde ese mundo al mundo divino y llego a ser como si yo estuviera colocado en él, ligado a él. Entonces estoy encima de todo el mundo inteligible y veo como si yo estuviera hospedado en esa morada noble, divina. Veo allí tanta luz y esplendor que no pueden describirlo las lenguas ni oírlo los oídos. Cuando me sumerge esta luz y esplendor y no puedo soportarlo, caigo desde la Inteligencia al pensamiento y la consideración y una vez que estoy en el mundo del pensamiento reflexivo y la consideración, el pensamiento me oculta aquella luz y esplendor. Entonces me quedo maravillado de cómo descendí de aquel lugar elevado, divino, y llegué a estar en el lugar del pensamiento reflexivo, después que mi alma pudo dejar atrás su cuerpo, volver a su esencia, ascender al mundo inteligible y, después, al mundo do divino hasta estar en el lugar del esplendor y de la luz que es la causa de toda luz y esplendor. Es maravilla cómo vi yo mi alma llena de luz, cuando estaba en el cuerpo como forma suya, no estando ella fuera de él⁴⁰

De entre estos escritos falsamente atribuidos, el más antiguo y también el más influyente es el *De caelesti hierarchia*, de un tal Dionisio, al que se hacía pasar por el primer filósofo cristianizado por la predicación de San Pablo en el Areópago. Se ha especulado sobre la identidad y la intención del creador del corpus *dyonisianum*, sobre si fue un neoplatónico resistente a los avances del cristianismo o un filósofo convertido. Probablemente, el corpus fue compuesto en pleno conflicto cristológico y se insertó en la polémica de los ortodoxos de la fe de Calcedonia con los monofisitas,

en el tránsito del siglo v al vi⁴¹ soliendo situarse a este Dionisio en el bando monofisita que temía la pérdida de la divinidad del Hijo de Dios⁴². Los escritos llegaron a occidente a comienzos del siglo ix, por medio de las embajadas del emperador bizantino Miguel II enviadas a la corte de Luis el Piadoso, siendo traducidas en la abadía de San Dionisio, cuya influencia en el mundo carolingio favoreció la transmisión del corpus. Sin duda, la posibilidad de encontrar una vinculación directa entre su santo epónimo y Pablo de Tarso fue decisiva en la rápida aceptación por parte de tan poderosa institución de una obra de procedencia dudosa, como ya claramente denunciara Pedro Abelardo durante su estancia en la abadía. A través de los comentarios de Escoto Eriúgena, la obra dionisiana llegó configurar la trama sistemática del neoplatonismo latino.

Después de una laguna de dos siglos, Hugo de san Víctor, el abad Suger y Juan de Salisbury son importantes eslabones en el renacer de las lecturas directas del corpus a finales del xa, mientras que, en el siglo siguiente, en plena época de la cultura universitaria, ya sólo se conocerá integrado en un conjunto inextricable de glosas y comentarios, en el que las referencias nominales no suponen que ejerciera una influencia real en una época que es fundamentalmente aristotélica⁴³. Todavía, en 1360, Bertoldo de Moosburg, un sucesor de Eckhardt, consideraba a Dionisio como el representante de los platonici philosophi frente al dominio aristotélico, afirmando la existencia de una hipersabiduría (henósis) superior la sabiduría aristotélica.

Dentro del pensamiento teológico cristiano, sin duda el neoplatonismo encuentra su mejor expresión en el Pseudo-Dionisio, que adapta las doctrinas neoplatónicas a la imaginería cristiana. Siguiendo el orden de las procesiones plotinianas: Dios Padre es designado en la obra dionisiana Pater luminum, Padre de las luces, y Cristo es claritas, primera luz. Se abre un camino de ascenso del conocimiento humano hacia la realidad trascendente por medio de la luminosidad que reflejan las cosas materiales que me iluminan, me illuminant, para permitirme conocer a través de ellas la vera lux del Creador. Todo el universo se hizo como luz, lumen fit, pero de tal modo que cada cosa es como una pequeña centella, veluti ex lucernas compactum, que refleja la gran luz originaria. La jerarquía dionisiana

es un orden sagrado, un saber y actuar lo más próximo posible a la Deidad. Se elevan a imitar a Dios en proporción de las luces que de El reciben, la Hermosura de Dios tan simple, tan buena, el origen de toda perfección no admite en sí la menor desemejanza. Dispensa a todos, según el mérito de cada cual, y los perfecciona revistiéndolos misteriosa y establemente de su propia forma. La jerarquía, pues, tiene por fin lograr en las criaturas, en cuanto sea posible, la semejanza y unión con Dios. Una jerarquía tiene a Dios como maestro de todo saber y acción. No deja de contemplar su divinísima hermosura. Lleva en sí la marca de Dios. Hace que sus miembros sean imágenes de Él bajo todos los aspectos, espejos transparentes y sin mancha, que reflejan el brillo de la luz primera y de Dios mismo. Luego que sus miembros han recibido la plenitud de su divino esplendor, transmiten generosamente la luz, conforme al plan de Dios, a aquellos que les siguen en

la escala. Sería grave error para los santos guías, y asimismo para los que de ellos aprenden, hacer algo contra las disposiciones sagradas de aquel que, después de todo, es la fuente de perfección. Sería un error la desobediencia, en especial si es que anhelan el divino resplandor de Dios, y han fijado para siempre la mirada en aquel fulgor. Es lo que conviene a su carácter sagrado. Y más si están configurados, en la medida de sus fuerzas, con aquella Luz. [...] Resulta, pues, que cada orden de la jerarquía sagrada, según a cada cual corresponde, se eleva hasta la cooperación con Dios. Con la gracia y poder que Dios da hace cosas que natural y sobrenaturalmente son propias de la deidad. Algo que Él lleva a cabo supraesencialmente y luego lo revela por la jerarquía a las inteligencias que aman a Dios, para que éstas las imiten dentro de lo posible⁴⁴

En el Pseudo-Dionisio, junto a afirmaciones que manifiestan la lejanía mística del Dios-Uno hallamos otras en que se defiende la fuerza de lo singular. Así, los auténticos «intérpretes» de Dios «con verdaderas negaciones y con desemejanzas, últimos reflejos divinos, honran a Dios como es debido» (De caelesti hierarchia, c. 2, 145 A). La multiplicidad material es fuente de valor, ya que «las jerarquías inmateriales se han revestido de múltiples figuras y formas materiales a fin de que, conforme a nuestra manera de ser, nos elevemos ana lógicamente desde estos signos sagrados a la comprensión de las realidades espirituales, simples inefables (c.1, 121 B). [...] Las luces materiales son imagen de copiosa efusión de la luz inmaterial» (121 D). El Dios de la «luz inmaterial», de la «negación» y la «desemejanza» absoluta respecto de lo múltiple singular convive, en este epítome del neoplatonismo cristiano, con las «luces materiales» y las «múltiples figuras», que son los «signos sagrados» de la divinidad. Surge así la jerarquía angélica de los seres intermedios entre la mundo creado y el creador: serafines, querubines, tronos/dominaciones, virtudes, potencias/principados, arcángeles, ángeles.

El neoplatonismo dionisiano se inserta en el debate que tendrá lugar a propósito de los elementos doctrinales que se entremezclan en el seno del sistema neoplatónico, hasta que llegue a producirse una escisión estructural entre ellos, dando origen a dos formas de filosofía teológica. En el sistema del Pseudo-Dionisio, se acentúa la esencia del Dios-Uno, que puede crear desde su propio ser, como Causa Necesaria, empleando la metáfora de la luz para expresar racionalmente cómo es posible que una causa produzca efectos sin sufrir alteración en su ser, pues ésta es la condición imprescindible para aceptar que el Dios-Uno pueda crear sin alterar su esencia única. Fue esta doctrina filosófica sobre la creación la que resultó universalmente aceptada en el pensamiento teológico medieval hasta la irrupción de la interpretación aristotélica del neoplatonismo.

Los escritos dionisianos tuvieron también un destacado papel en la polémica escolástica sobre el poder de Dios. Por un lado estaban quienes, siguiendo a Dionisio, afirmaban que la generación creadora se debía a la presencia universal del conocimiento divino, es decir, a la Providencia, que crea el conocer, como la luz genera las cosas al iluminarlas. Por otro, los partidarios de acentuar el papel de la

Voluntad de Dios, que crea por Amor de lo creado sin ser impelido por la necesidad. Ambos bandos creían tener buenas razones para denunciar al otro como heterodoxos y negadores de alguna nota fundamental de la esencia divina. Paradójicamente, las acusaciones que se intercambiaron podían ser las mismas, resumidas en un intento por someter la teología basada en la fe a la razón grecoárabe. Los dionisianos se impusieron durante mucho tiempo, al resaltar en sus opositores la excesiva importancia que le concedían a las causas instrumentales intermedias, que ejecutaban de hecho una actividad que le estaba vedada al Dios inmutable, con lo que hacían a sus rivales adeptos del necesitarismo arabizante que alejaba a Dios del mundo en una trascendencia inútil, y que dejaba al mundo discurrir según sus propias leyes, que no eran otras que las que resultaban de la actividad de las causas subordinadas naturales. Pero, es esto mismo de lo que, a su vez, ellos podían ser acusados, pues su explicación de la creación se asemejaba demasiado al de la emanación que había sido defendida por la teología árabe, tal como había sido definitivamente establecida por Avicena. Así, los partidarios de la voluntad podían identificar a sus oponentes con los necesitaristas greco-árabes, que limitaban el poder divino, y sometían de hecho a Dios a las leyes de la naturaleza. Esta oposición acabaría haciéndose más nítidamente teórica bajo la forma de la polémica entre la providencia y la libertad que se desarrolló especialmente en la escolástica universitaria, afectando tanto a la metafísica teológica como a la antropología filosófica.

La tercera obra que circuló como compendio de la filosofía común neoplatónica medieval fue el pseudo-aristotélico árabe *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* o *Liber de causas*, que es esencialmente una reescritura de los *Elementa theologiae* de Proclo, aunque también afloran en sus páginas fragmentos plotinianos y otros que parecen ser extraídos del Pseudo-Dionisio, siendo un texto continuamente atribuido a Aristóteles hasta los siglos xiv y xv, y generalmente considerado como la expresión teológica última de su Metafísica. Tomás de Aquino pasa por ser el primer comentador que se ha apercibido de que se trataba de una adaptación de la obra proclusiana. Sobre el modo en que la obra llegó a occidente hay diversas hipótesis, pero parece que fue compuesto o traducido del griego, antes de 987 y luego traducido por Gerardo de Cremona a partir de un original del siglo ix de Bagdad. En el *De causas* se pueden encontrar las huellas de la doctrina de la providencia atribuida a un único primer principio, lo cual, no obstante, va contra la doctrina de la multiplicidad de los dioses inteligibles, que había sido defendida por Proclo. Esto puede explicarse por una posible influencia del Pseudo-Dionisio, en quien se encuentra una interpretación de Proclo en un sentido monoteísta, al hacer la transformación de la omnipresencia de los dioses inteligibles hacia la del Dios creador como principio único. De hecho, hay datos históricos que abonarían la suposición de una influencia dionisiana, como la circunstancia de que los escritos del Pseudo-Dionisio circularan muy pronto en lengua siríaca, y que, probablemente, el verdadero autor del corpus dionisianum fuera él mismo un discípulo de Proclo.

El *Liber de causas* se integra fácilmente en la exposición neoplatónica, al distinguir entre el verdadero acto creador de Dios respecto de la primera criatura y los demás seres que son producidos por la actividad de las causas segundas, entre la

creación por propria auctoritate, que sólo le corresponde a Dios y la creación per ministerium, delegada, que es característica de las causas instru mentales. Las primeras proposiciones de la obra, en efecto, sientan las bases de esta relación:

1. Toda causa primera influye más sobre su causado que la causa universal segunda. 2. En consecuencia, cuando la causa universal segunda aparta su virtud de una cosa, la causa universal primera no retira de ella su virtud. 3. Y es así porque la causa universal primera actúa sobre el causado de la causa segunda antes de que actúe sobre él la causa universal segunda, que la sigue. 4. Por consiguiente, cuando la causa segunda, que sigue, actúa el causado, no excluye de él la acción de la causa primera que es superior a la misma. 5. Y, cuando la causa segunda se separa del causado, que la sigue no se separa de él la primera, que es superior a la misma, ya que es causa de él. 6. Y, por nuestra parte, lo ejemplificamos por un análisis del ser, del viviente y del hombre. 7. Es así ya que, en primer lugar, importa que una cosa sea ser, después viviente, y luego hombre. 8. En consecuencia, viviente es la causa próxima del hombre; y el ser su causa remota. 9. Luego, el ser es más fuertemente causa del hombre que el viviente, ya que es la causa del viviente, que lo es del hombre. 10. Y lo mismo ocurre cuando consideras la racionalidad como causa del hombre: el ser es más fuertemente causa del hombre que la racionalidad, ya que es causa de su causa^{4s}

En estas tesis aparece modelado el tema de la emanación, con el que se trataba de responder a las dificultades que persistían en el neoplatonismo en relación con la explicación del modo en que de la unidad absoluta puede surgir la multiplicidad, lo que había llevado a que ciertos continuadores de la filosofía plotiniana, como el mismo Proclo, le concedieran un papel decisivo a la hipóstasis mediadoras, como el intelecto o el alma, en la producción de lo múltiple, tendencia que fue seguida por los filósofos cristianos que trataron de integrar las doctrinas gnósticas en el corpus de las creencias religiosas, concediéndole un papel fundamental a los eones espirituales que pueblan el mundo intermedio entre el espíritu y la materia. Para responder a esta doctrina, que podía ser acusada de «politeísta», la doctrina plotiniana de las hipóstasis del Uno se transformó en una doctrina de la causación, cuyos más notables ejemplos son la derivación por sobreabundancia de ser del avicenismo y la doctrina de las relaciones entre causas remotas e instrumentales de los escritos teológicos neoplatónicos cristianos. En esta interpretación, se dibuja la figura de un Dios-Uno que genera la multiplicidad en virtud de su propio ser únicamente, sin que las causas intermedias tengan un papel determinante, en un intento por conciliar la autonomía de la naturaleza, que se consideraba como uno de los principios básicos de la enseñanza griega, con la superioridad esencial de la realidad espiritual divina. De manera que, de un modo a menudo confuso, a través de obras fruto del sincretismo cultural y filosóficos, se fue generando un cierto «sistema» doctrinal mediante el que el neoplatonismo religioso trataba de integrar la noción de creación en un sistema que se adapta al modelo de la participación por emanación, que sólo entraría en crisis, y aún así sólo parcialmente, cuando un aristotelismo más puro ofreciera una alternativa sistemática aceptable para el pensamiento religioso.

Translatio studiorum: El viaje de la filosofía medieval

Sólo recientemente la historia del pensamiento medieval tradicional ha comenzado a tener en cuenta la copresencia de, al menos, cinco ámbitos culturales que tuvieron influencia en el desarrollo de la filosofía ya desde el comienzo del milenio que abarca su extensión temporal: el de la tradición griega que continuaba la labor de los maestros clásicos, el del helenismo cristianizado bizantino y oriental, el de las escuelas filosóficas romanas en occidente, el del cristianismo latino y el del judaísmo hebreo. A ellos habría de añadirse, siglo y medio más tarde, la ola expansiva de Islam árabe. Unos y otros aportan su propio material a la reflexión filosófica, a menudo entrando en conflicto, como en el caso de la literatura polémica que intercambiaron paganos y cristianos en los dos primeros siglos de existencia del cristianismo, pero otras veces cooperando en la formación de un sistema teológico y filosófico común en que las fuerzas tendentes a su unidad y a su diversidad estaban en un equilibrio muy inestable. Parece necesario, por tanto, prestar atención a esta esencial pluralidad de las culturas filosóficas, y aún más si se recuerda que es justamente durante el largo período medieval cuando tiene lugar el intercambio más prolífico entre las culturas intelectuales del oriente y el occidente de la cuenca mediterránea que se había dado hasta entonces y que se habría de producir hasta nuestros días. No se debe, pues, obviar esta «cooperación conflictiva de las culturas filosóficas» que tuvo lugar en la Edad Media a la hora de exponer el desarrollo histórico del pensamiento medieval, siguiendo el ritmo de los avatares que sufrieron las relaciones entre las corrientes y autores más significativos de unas tradiciones filosóficas que transcurren paralelamente. Teniendo, pues, en cuenta los factores que acabamos de mencionar, se puede señalar simbólicamente el 529 como la fecha de inicio de la filosofía medieval, en el momento en que el emperador Justiniano ordena la clausura de la Academia de Atenas, dado que, aunque quizá no se trató de un cierre absoluto, lo cierto es que la reacción antifilosófica del emperador fue lo suficientemente elocuente como para ocasionar la huida hacia los límites del imperio de los más importantes académicos de la época, que podían considerarse aún herederos de la gran época clásica de la filosofía. En ese momento habrían de coincidir el final de la tradición griega clásica con el comienzo del viaje de los filósofos y los libros a través de regiones, naciones e imperios, que caracterizará el siguiente milenio de la historia de la cultura intelectual.

1. LA FILOSOFÍA MEDIEVAL COMO «TRASLADO DE LOS ESTUDIOS»¹

Aunque la historia del pensamiento medieval se ha escrito generalmente desde la perspectiva del cristianismo occidental, estableciendo un espacio de continuidad espacial y doctrinal que a penas se ha puesto en cuestión, el necesario reconocimiento

de las disonancias, las tensiones y las rupturas ha hecho que haya ido aumentando el interés de los investigadores en los movimientos culturales que constituyeron la «historia de la recepción» y del «encuentro de culturas», como fenómenos característicamente medievales. Estos autores se oponen a los viejos modelos estructurales de los manuales al uso, incidiendo en la necesidad de captar las modulaciones y las diferencias, los progresos y las derivaciones de los elementos históricos, teóricos y bibliográficos del pensamiento medieval, superando con ello la vieja idea de los compartimentos estancos mediante un cierto modelo de la «geopolítica cultural»² que se concentra en torno al tema de la translatio studiorum.

Lo cierto es que la propia Edad Media fue ya consciente del tema, como se comprueba en Erico de Auxerre, quien habla de un traslado de los estudios desde oriente hecha posible por Carlos el Calvo, mientras que en el Compendiloquium de Juan de Galles se encuentra expresamente la expresión translatio studii - expresión análoga a la de translatio imperii - con la que se pretendía dar una interpretación global del sucederse de reinos y movimientos culturales, en la idea de que la Francia carolingia habría de ser una Nueva Atenas francesa (Athenae nova in Francia perfici) en la que los siete dones del espíritu Santo se unirían al estudio de las siete artes liberales, idea de la restauración del saber antiguo que continuaría en Roma, culminando en el studium de Aix-la-Capelle. La Edad Media pretende ser heredera de una antigua cultura moral e intelectual que se cree en riesgo de corromperse, como se dice a mediados del siglo ix en la Crónica de San Gallo del monje Notkero Balbulo, donde se alaba la llegada a Francia de Alcuino, que traía el legado romano y ateniense. En el prólogo al Chronicon de Otón de Frisinga se une la perspectiva histórico-política con la socio-cultural, la potencia con la sapientia, al hacer que el sucederse de los imperios refleje el movimiento y el progreso de la cultura, del que París sería último beneficiario. En el Capitulum historiale de Galle se recuerdan los felices tiempos antiguos cuando los supremos gobernantes como Alejandro, César o Tolomeo se dedicaban al studium sapientiae y las victorias militares se acompañaban con los estudios filosóficos. La historia de la translatio se remontaría, incluso, a los tiempos de Abraham, que llevó el quadrivium a Egipto, de donde lo aprendieron Platón o Pitágoras, y, más tarde, los estudios florecieron en Roma con Cicerón, Virgilio o Agustín. En esta obra aparece ya el terna De translatione studii ad urbem Parisiensem, que se debería a la acción de Carlomagno, y el libro acaba con una exhortación moral a usar por amor a la gloria de Dios el saber que los filósofos gentiles habían producido para satisfacer la vanidad humana³. En 1406, Juan Gerson, predicando ante Carlos VI, inscribe la translatio en una narración de la historia entera de la humanidad: el primer hombre transmitió la ciencia a los hebreos, éstos a los egipcios, que lo hicieron con Atenas, que la transmitió a Roma y ésta a París.

Pero, si los medievales tendieron a utilizar el tema de la translatio para encontrar la filiación cristiana de la nueva civilización urbana, en cambio para los ilustrados su valoración es negativa, en la misma medida de su desprecio por la influencia intelectual árabe, de modo que el pensamiento medieval se considera un artículo de importación traído por los cruzados y fruto del descubrimiento del aristotelismo árabe destinado a corromper el gusto francés, ya que la aculturación árabe de occidente se

entendía ligada a las cruzadas, a través de la conquista de Bizancio y luego por la fuga de los sabios griegos huyendo de los turcos que habían tomado Constantinopla. Para los ilustrados, la escolástica sería entonces una deformación árabe de la ciencia filosófica, una forma complicada de ornamentación del pensamiento basada en la lógica y la metafísica, que presenta un corpus gigantesco e inútil.

En la historia del traslado del saber medieval pueden distinguirse varias fases, que se encuadran en tres grandes períodos, coincidentes con el dominio cultural del oriente bizantino greco-cristiano, de la cultura expansiva árabe y del desarrollo del pensamiento en el occidente latino-cristiano. Mientras el aliento de la *translatio* sopló desde oriente, predominó primero la creación de un sistema integrador de la tradición griega y del mensaje doctrinal cristiano, y luego el viaje militar, el transporte de los libros y el encuentro entre los grandes centros de civilización. Cuando el mundo islámico perdió su impulso, en occidente, ju díos, cristianos y musulmanes fueron capaces de facilitar la recepción del saber en la cultura latina por medio de las traducciones del vasto corpus de escritos greco-árabes, elaboradas, no por casualidad, en los territorios fronterizos.

11 La protohistoria de la *translatio* nos remite al 322 a.C. cuando la muerte de Aristóteles significó el inicio de la era escolar, en que la enseñanza filosófica sustituye al diálogo vivo con el maestro, haciendo posible, ya en época romana, un primer traslado de la filosofía, bajo esta forma escolar, hacia los territorios orientales helenizados y luego hacia el occidente romano. Sin embargo, este primer movimiento no dejaría huella, de modo que el retorno de la sabiduría griega a occidente habría de volver a comenzar a partir del 529 de nuestra era, cuando, en el Bizancio greco-cristiano, Justiniano ordena el cierre de la Academia ateniense, último vestigio de la antigua enseñanza de los grandes maestros griegos. A partir de este momento el mundo filosófico perderá su centro, y ya no será patrimonio de un solo pueblo o de una sola cultura. De este modo, la expresión *translatio studiorum* hace referencia esencialmente a la noción de un viaje, de una marcha que dibuja un círculo iniciado en la Grecia del siglo vi de nuestra era, que tiene en los acontecimientos de París en 1277 su momento crítico, y que concluye con la fundación de las universidades de la Europa central que preludia el retorno de los humanistas a Grecia y Bizancio a la búsqueda de los escritos griegos originales, nueve siglos después. Se trata de un recorrido que tiene su marco geográfico en el Mediterráneo, y que se va desarrollando a un ritmo tan lento que puede decirse que en él el tiempo y el espacio casi llegan a confundirse.

El traslado afectó a tres civilizaciones: comenzó en el Bizancio brillante de Justiniano, continuó en el naciente imperio islámico bajo el impulso de las vertiginosas conquistas árabes y concluyó en el occidente latino cristiano. Intervinieron las grandes religiones monoteístas: el cristianismo helenizado de los bizantinos, el islamismo entusiasta de los fundadores de la nación árabe, el tradicionalismo judío fuertemente apegado a sus creencias ancestrales y, finalmente, el cristianismo latino occidental que luchaba por constituirse en poder universal capaz de dominar sobre los territorios y las conciencias del antiguo imperio romano. Eso sin

contar con las innumerables sectas, corrientes heréticas o creencias locales que constituyeron el abigarrado panorama de los movimientos religiosos en los siglos medievales. En la geografía de este traslado, el saber seguirá a los libros, a los traductores y a los maestros, en un traslado incesante a través de las Casas del saber árabes, de los centros de traducción, de los studia monachales del cristianismo patristico, de los studia episcopales urbanos y de los studia generales universitarios.

2. LA CREACIÓN BIZANTINA DE LA FILOSOFÍA GRECO-CRISTIANA

La *translatio studiorum* se inicia en Bizancio, en el siglo vi de nuestra era. El derrumbamiento de la cultura latina que siguió a la caída de Roma no tuvo correspondencia en el lado oriental del Imperio, que, muy al contrario, alcanzó durante los siglos «oscuros» de la Alta Edad Media, un brillo cultural extraordinario, pues el pensamiento de la antigüedad tardía encontró su expresión natural en un suelo fecundado por siglos de reflexión teológica en un contexto de sincretismo socio-religioso. Bizancio heredó la tradición de las instituciones escolares romanas, particularmente del auditorium, el más importante de los cuales fue el del Capitolio en el 330, donde se enseñaba más gramática y retórica que filosofía. En oriente, Heraclio I fundó el Pandictorium de Constantinopla con una cátedra de filosofía que estaba regida por un experto en derecho. En el siglo ix fue muy destacada la Universidad de Magnaura, en el palacio imperial, donde en 863 León el Matemático ocupó la cátedra de filosofía, y de quien se sabe que escribió tratados de mecánica, de geometría y de astronomía, difundió el pensamiento de Ptolomeo, Arquímedes y Euclides, y que poseía una copia de las obras de Platón y Porfirio cuando en occidente se ignoraba todo del maestro griego. La figura del patriarca Phótios domina el final del siglo ix, siendo autor de numerosas obras teológicas, así como otras de erudición, un Léxico y una Biblioteca o inventario de libros apreciados en la época. En su interpretación filosófica es remarcable su promoción del aristotelismo cristiano frente al platonismo.

Un punto de inflexión en la historia de la cultura bizantina está señalado por la primera escisión entre la Iglesia bizantina y la católica, que tuvo lugar con el rey Basilio I (867-886) y el papa Nicolás I (858-867), siendo el signo de la tendencia bizantina al neoplatonismo extremo, en que los presagios, los tránsitos, la interpretación mágica de los sueños o las artes adivinatorias se mezclan con las creencias religiosas. Por ello, cuando en 1028 enseña en la escuela privada del platónico Juan Mavroupos, Miguel Psellos, llamado hypatos o cónsul de los filósofos, desarrolla el sincretismo típico del pensamiento neoplatónico, concediéndole gran importancia a los Oráculos caldeos, que, en su comentario consideraba portadores de la revelación filosófica, y que se esfuerza por hacer compatibles con la enseñanza cristiana, creyendo ver una cadena áurea que liga al dios que compone el universo con Julián el teurgo que recibe la revelación de Polo y Hermes a través de Platón. A Psellos le sucede Juan Italos, defensor de un aristotelismo neoplatonizante, que aplica la lógica aristotélica en el dominio de la teología, por lo que fue condenado por someter a escrutinio dialéctico los misterios de la fe. Tras el segundo cisma entre las

Iglesias de Roma y Constantinopla en época de Miguel Cerulario (1054), un alumno de Italos, Eustrato, elaboró una apología de las tesis iconoclastas frente a los católicos, y defendió la necesidad de apoyarse en el logos del arte, de la lógica, y sobre la argumentación para hablar de los misterios de la encarnación. Eustrato inicia una recuperación del interés bizantino por Aristóteles, del que comentó la *Ética* a Nicómaco. En el xII, Miguel de Éfeso dedicó su abundante obra a comentar a Aristóteles, aunque su pensamiento es enteramente platónico. Con Isaac Comenio el Sebastokrator se retorna al platonismo a través de la influencia de Proclo, parece que con la intención de acomodar el pensamiento helénico a las condiciones de la ortodoxia.

Frente al aislamiento que se había acentuado con la polémica iconoclasta, en este siglo tiene lugar un acercamiento entre la cultura bizantina y la latina y con ello un resurgimiento del interés por las letras griegas, si es que alguna vez se había perdido. Se sabe que Joaquín de Fiore, León el Toscano o Hugo de Etherien estuvieron en Bizancio. Gilberto Porreta y sus discípulos se aproximaron a los pensadores bizantinos en sus tesis trinitarias, lo que favoreció un renacimiento por el interés en los padres griegos que fueron situados al mismo nivel que los padres latinos. En la escuela de traductores de Toledo son grecizantes Burgundio de Pisa o Jacobo de Venecia, quien, al parecer, pasó por el norte de Francia, y tradujo la casi totalidad de la obra de Aristóteles. Además, los monasterios basilianos helenófonos del sur de Italia han constituido una reserva de manuscritos griegos cuyas traducciones serían utilizadas por Tomás.

En el terreno doctrinal, ha de ponerse de relieve cómo, a diferencia del occidente latino, donde la recepción de la filosofía griega original se hizo exclusivamente a través de la obra aristotélica, el mundo bizantino conoció de primera mano los escritos originales de Platón, lo que explica que, mientras el neoplatonismo latino encontró su medio natural en una sistematización del ideal de la *symphonia*, el oriente bizantino haya sentido vivamente el conflicto entre el platonismo y el aristotelismo utilizados como armas arrojadas en las polémicas teológicas que determinaron, en los primeros siglos del cristianismo, el rumbo de la dogmática cristiana. Este capítulo de los concilios ecuménicos de los siglos iv y v desarrollados en suelo bizantino tiene un alto interés para la historia de la teología dogmática, pero también para la historia de la filosofía, pues través de sus discusiones y sus cánones pueden seguirse buena parte de las argumentaciones en las que se refleja el modo en que estaba teniendo lugar la recepción de la filosofía griega y la creación de un nuevo sistema greco-cristiano.

Las polémicas filosóficas en el cristianismo antiguo se articulan en torno a los problemas derivados del monoteísmo, lo que era también común en la tradición de las escuelas neoplatónicas. Por ello, las soluciones que se propusieron a los problemas dogmáticos sirvieron, en gran medida, para desarrollar nuevas doctrinas emparentadas con el neoplatonismo imperante, fundamentalmente en Bizancio. Desde luego, las nuevas doctrinas dogmáticas fueron, al menos en parte, la manifestación de movimientos políticos que buscaban la primacía y la independencia

de las distintas partes del Imperio, pero en los primeros concilios ecuménicos la Iglesia, además de dirimir claramente los campos en su estrategia de poder, se va configurando la unidad doctrinal en un esfuerzo de racionalización del dogma.

En 325, bajo la presidencia de Constantino, tuvo lugar el primer concilio ecuménico en Nicea, y en él se derrotaron las tesis arrianas al afirmar la consustancialidad del Padre y del Hijo, pero aún en 381 Teodosio I debió convocar el concilio de Constantinopla que impuso el dominio del patriarca de Constantinopla sobre los de Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Poco después, Nestorio de Antioquía afirmaba la existencia de dos naturalezas y dos hipóstasis en la Persona única del Hijo de Dios, lo que se leyó como «dos naturalezas y dos personas», llevando a la conclusión de que la Virgen es madre de Cristo-hombre (Christotokos), pero no madre de Dios (Theotokos), por lo que Cirilo de Alejandría puso todo su empeño hasta conseguir que Teodosio II convocara el concilio de Éfeso donde se condenó el nestorianismo, aunque la reacción antinestoriana acabaría por dar lugar a otra doctrina herética, el monofisismo, suscitado por Eutiques, que sólo reconocía en Cristo la naturaleza divina. El concilio de Efeso en 449 tuvo poca influencia y en 451 se reunió un nuevo concilio en Calcedonia que promulgó la fórmula cristológica definitiva: «El Verbo divino, Hijo único de Dios, nacido de la Virgen María en cuanto a su humanidad está en dos naturalezas que permanecen sin confusión, sin cambio, sin división ni separación.» Esta solución no significó, sin embargo, el final de los enfrentamientos dogmáticos, y así surgieron nuevas doctrinas heréticas, entre las que destaca el monotelismo, promovido por el emperador Heraclio para oponerse a la persistencia en la defensa del dualismo de las naturalezas en Cristo (una natura duplex, natura ex duabus composita).

De entre estas polémicas teológico-filosóficas que atravesaron estos primeros siglos del cristianismo en oriente, la más antigua se refiere a la relación entre la naturaleza del Padre y del Hijo en el misterio trinitario, y se resume en la oposición entre dos fórmulas: homoousios/homoiousios. La primera fue defendida por el sector latino durante el concilio de Nicea, y en ella se acentuaba la identidad de naturaleza (ousia) entre Padre e Hijo, mientras que la segunda tendía a enfatizar la diferencia entre la unidad absoluta del Dios-Padre y la procesión del Dios-Hijo, que tenía con el Uno del que procedía una relación tan sólo de semejanza de naturaleza, pero no de identidad absoluta. El credo niceno consagró la primera fórmula, pero la polémica continuó, pues permanecía abierta la cuestión del modo en que había que entender la procesión entre las personas de la Trinidad. Los dos bandos que se habían enfrentado en Nicea hacían suya la unidad de Dios, que coincidía con el principio de la filosofía neoplatónica, pero mientras el sector griego pensaba que la Unidad absoluta suponía la exigencia de asegurar la trascendencia del Padre, dado que del Uno no se hace sino el Uno, de modo que la identidad sólo puede duplicarse bajo la forma de una semejanza de naturaleza derivada que le correspondería al Hijo, el sector latino, para defender el mismo principio de la unidad y la identidad absoluta de Dios, trasladaba la unidad a la relación entre las Personas, de modo que Padre e Hijo se consideraban unidos por una relación de identidad de naturaleza. En el transcurso de las polémicas posteriores, una mayoría dentro del sector latino fue cambiando su posición y adoptó

la fórmula que había sido rechazada por ellos en Nicea, pero que ahora, con el sucesor de Constantino, Constancio, se adoptó como credo niceno: homoiousios.

A este juego de pactos, intercambio de posiciones y conflictos de poder se suma la riqueza de la argumentación que se puso en juego en esta polémica, de la que apenas tenemos constancia textual, ya que de este primer concilio ecuménico no se conservan actas o protocolos, que, probablemente, nunca existieron. Lo que es seguro es que, más allá de su valor dogmático - que ciertamente debió ser escaso, como lo pone de relieve el hecho de que Constantino sólo considerara el concilio como una especie de consilium de expertos para asesorarse antes de tomar una decisión eminentemente política-, Nicea significó el inicio de una ruptura filosófica entre el neoplatonismo greco-bizantino y el neoplatonismo latino anunciando ya el conflicto iconoclasta. También parece verosímil ver en la tendencia bizantina a remarcar la trascendencia del DiosUno el principal motivo de la dificultad para que en oriente se aceptara la evolución del neoplatonismo en la dirección naturalista, que en cambio, marcará a largo plazo la evolución de la filosofía latina medieval. En realidad, el problema trinitario seguía abierto a la espera de que los contendientes se pertrecharan con nuevas armas conceptuales, lo que, sin duda, hubo de servir de acicate para el progreso filosófico. Entre tanto, la sutileza de las doctrinas hacía que el panorama filosófico ofreciera, según Eusebio de Cesarea, el aspecto de un tumulto general en que era imposible distinguir a los amigos de los enemigos.

Situar en primer plano la distinción entre ousia e hypostasis permitió poner el acento en las nociones de naturaleza y persona, lo que representó un considerable progreso en la aclaración del problema que había dejado abierto la excesivamente sutil distinción entre homoousios y homoiousios. La formulación explícita de la doctrina de la unidad de la ousia divina y la doctrina de la distinción de tres hipóstasis permitieron dejar atrás la polémica nicena, de modo que el conflicto se desplazó hacia la explicitación de la vía hipostática misma, lo que se resume en la polémica del Filioque, que surge de la determinación del modo en que tiene lugar la procesión o derivación de las realidades múltiples a partir del Dios-Uno, pues, mientras los cristianos griegos insistían en la distinción entre el Dios-Uno, el Hijo y el Espíritu Santo, el cristianismo latino mantenía su afirmación de la unidad incomprensible, a partir de la que se da la procedencia a Padre Filioque, minimizando la necesidad de buscar una explicación racional para el misterio trinitario. Finalmente, para resolver el conflicto abierto por estas polémicas se buscó una formulación que pudiera resultar aceptable por todas las partes en el concilio de Constantinopla:

Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible. Creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz. Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza (consubstantial) del Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó del cielo; y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre. Y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato; padeció y fue sepultado, y

resucitó al tercer día, según las Escrituras, y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin. Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo (Filioque), que con el Padre y el Hijo, recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas. Creo en la Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica. Confieso que hay un solo bautismo para el perdón de los pecados. Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Amén⁴.

A partir del siglo V el conflicto se traslada al problema cristológico, en relación con la unidad de las naturalezas humana y divina en el Hijo de Dios. Las dos tesis que se contraponen están reflejadas en las soluciones alejandrina y antioquena, que subrayan, la primera, la unidad de divinidad y humanidad en Cristo, y, la segunda, la humanidad del Hijo frente a la divinidad del Padre. Finalmente, en el concilio de Calcedonia pudo establecerse un equilibrio más duradero entre las diversas corrientes teológicas, mostrando el grado de sutileza que el mundo bizantino había alcanzado en la argumentación filosófica. En la definición cristológica se observa el delicado pulido de los conceptos a que había llegado la síntesis neoplatónica, con la distinción entre los conceptos de *ousia* (naturaleza) y *prosôpon* (persona) con los cuales se consigue resolver la aparente contradicción en la esencia de Cristo. En el fondo, ésta y otras cuestiones teológicas ocultaban un discurso filosófico sobre la interpretación que cabía dar a la doctrina de la emanación de las hipóstasis a partir del Uno y del carácter sustancial de la oposición entre la naturaleza humana y la naturaleza divina.

El nestorianismo ejemplifica la solución oriental platonizante de la polémica cristológica, al afirmar la existencia de dos hipóstasis (personas) y dos naturalezas en el Cristo Hijo de Dios, lo que implicaba la negación de la unidad sustancial. En un giro característico de esta época en el complejo mundo greco-bizantino, la oposición ortodoxa al nestorianismo supuso el nacimiento de una nueva herejía: el monofisismo, una doctrina que no reconocía más que una sola naturaleza en Cristo, la naturaleza divina, lo que equivalía a considerar la humanidad como un mero accidente del Hijo de Dios. La fórmula dogmática definitiva del concilio de Calcedonia determinó la existencia de una sola persona en Cristo con dos naturalezas que no se confunden ni pueden separarse. Esta definición dogmática, sin embargo, no encontró eco en oriente, de modo que, pese a esta solución provisional al problema cristológico, la polémica no hizo sino agudizarse a partir de Calcedonia. La unidad de las dos naturalezas en Cristo seguía siendo explicada en los términos conceptuales de la filosofía griega, contra el espíritu conciliar que invitaba a reservar un espacio para el misterio. Todavía hacia el 532 los filósofos harraníes convivían con un pujante círculo sabeliano donde se tendía a difuminar la distinción de sustancias en Dios, trasladando la diferencia ontológica a la manifestación de las personas divinas para la inteligencia humana, mientras que en el siglo VII surgió el monotelismo que afirmaba a la vez la dualidad de las naturalezas y la unidad de voluntad en Cristo.

Toda esta serie de conflictos teológicos y políticos no son ajenos al cierre de la academia ateniense, un episodio que parece guardar relación con la intención del

emperador de promover el credo dogmático de Calcedonia frente a las desviaciones nestorianas y monofisitas, lo que acabó por implicar a los filósofos en el conflicto. Fuera o no correcta la identificación que llevó a cabo el poder imperial de los académicos con las sectas heréticas, lo cierto es que los filósofos académicos, como Damascio, Simplicio, Eulamio, Prisciano, Hermias, Diógenes o Isidoro de Gaza tuvieron que refugiarse, probablemente en la corte sasánida de Cosroes I, para reaparecer en 532 en Harrán, una ciudad situada cerca de Edesa, de donde Abrahain partió hacia la tierra prometida y conquistada por Alejandro Magno. Allí los filósofos emigrados acabarán por encontrar una sede definitiva para sus escuelas, confundidos con los círculos de resistencia herética que dominaban en esta ciudad, uno de los puntos capitales del movimiento de la *translatio studiorum*, que, juntamente con Alejandría, constituían la confluencia de los caminos que se dirigían a los monasterios sirios y los que iban y venían a Bagdad entre los siglos VI y VIII, y donde Simplicio redactó sus comentarios aristotélicos, contribuyendo a dar una forma filosófica a las creencias en la animación de los cielos de los harraníes.

3. FORMACIÓN Y TRANSMISIÓN DEL PENSAMIENTO GRECO-ÁRABE

Aunque, en relación con el papel que le correspondió al pensamiento árabe, sería necesario, ante todo, distinguir entre el islam, que hace referencia a la religión musulmana, el Islam, que designa la sociedad y la civilización creada por los pueblos que abrazaron el islamismo, y la cultura árabe que se refiere específicamente a una lengua utilizada por pueblos y sabios de cualquier religión, sin embargo, en aras de la simplicidad del discurso, habitualmente nos referiremos genéricamente a la cultura filosófica «árabe» para designar en contextos diferentes estas tres realidades. La irrupción de los pueblos árabes, impulsados por su nueva fe islámica, abre una nueva fase en la *translatio*, que se caracteriza por una extraordinaria expansión. Los primeros califas rashidun (los que guían en la vía recta), Abubeker, Omar, y Osman iniciaron las invasiones inmediatamente tras la muerte del profeta Mahoma en 632, conquistando el imperio sasánida y una parte importante del bizantino, y antes del 640 los árabes habían conquistado Siria, Persia y Egipto. Con ello se produjo un movimiento migratorio de ciertas élites bizantinas de las tierras conquistadas, particularmente de Siria, a la que seguiría, dos siglos más tarde, en plena ofensiva iconoclasta, el de los iconodulos, partidarios del culto a las imágenes. Los conquistadores se encontraron con dos imperios, el bizantino y el persa, exhaustos después de una larga guerra en que el emperador de Bizancio Heraclio había debido enfrentarse a Cosroes II, que conquistó Antioquía, Egipto y Palestina, aunque se vio obligado a restituir estos territorios cuando la suerte favoreció de nuevo a Heraclio. Los invasores árabes aprovecharon las querellas teológicas en Siria y Egipto entre los calcedonios y los monofisitas, así como la fomentada por los sabelianos de la tierra de Harrán - que afirmaban que sólo el Padre es persona, mientras que el Hijo y el Espíritu son sólo emanaciones - y las de otros cristianos heréticos como los nestorianos - que negaban el misterio de la Encarnación - o los jacobitas - en Cristo hay una sola naturaleza, humana y divina a la vez, frente a la tesis ortodoxa nicena:

una persona y dos naturalezas. Sin embargo, tampoco el Islam oriental se vio libre de las disputas, pues muy pronto comenzaron las disensiones entre los sunníes, los shíies, partidarios de Alí, y los kharijies, «los que salieron» después de no aceptar el arbitraje sobre el responsable del asesinato de Osman, uno de cuyos adeptos asesinaría, a su vez, a Alí. Bajo el califato de los omeyas se inicia la conquista de occidente hasta Tunicia, y con Walid I una vanguardia bereber comandada por Tarik vence a los visigodos en Guadalete en 711. Desde ese momento se inicia la historia de los dos territorios islámicos, oriental (Bagdag) y occidental (Córdoba) y la translatio adopta más la forma del intercambio comercial y cultural que de la simple conquista militar.

El primer eslabón de la cadena que llevará la cultura filosófica de un extremo a otro del Mediterráneo se sitúa en Harrán, donde confluyen los paganos procedentes de la diáspora de los académicos con los cristianos disidentes del dogma de Calcedonia, quienes se encuentran también en otras ciudades como Damasco, Nisibe, Antioquía y Edesa, y entre los que destaca Juan Damasceno, que se opuso a la doctrina iconoclasta. Harrán puede considerarse el último rescoldo del pensamiento griego tolerado por los primeros árabes, que los consideraron como incluidos entre «las gentes del Libro» (cristianos, judíos y zoroastrianos). En 850 los harraníes se conocen bajo el nombre de «sabeos», ligándose a Ssabi, al que los musulmanes consideraban hijo de Hermes. Estos sabeos asumían la creencia general en que los planetas son los intermediarios divinos, mezclando esta creencia con la influencia peripatética, son astrólatras y erigen templos a los astros, que consideran seres divinos, al igual que pensaban que habían hecho Platón o Aristóteles, y al mismo tiempo son monoteístas, pues creen en la eternidad del mundo y la creación en una coeternidad del efecto y la causa lo que da origen a una especie de teología negativas. Esta ciudad va a ser también un centro fundamental en la tarea de la traducción de los textos griegos al siríaco y al árabe, destacando la figura del sabeo ibn Qurra (826-901), que en su obra original ofrece una extraña mezcla de hermetismo y aristotelismo, como en su escrito sobre la ciencia de los talismanes (imágenes), que considera la parte más noble de la astronomía, ya que trata sobre el elemento que proporciona la iluminación al alma, lo que la hace superior a la geometría o la filosofía. Muy cerca de Harrán está Edesa, en cuya escuela, fundada en 363, se inició la circulación de traducciones de textos científicos griegos. Desde finales del siglo iv comienzan las traducciones de los escritos lógicos de Aristóteles del griego al siríaco, con una motivación religiosa, pues los cristianos los necesitaban para comprender a los Padres griegos y para combatir los argumentos heréticos.

Cuando los conquistadores árabes planificaron la integración de los pueblos y las culturas vencidas, hicieron del árabe la lengua universal del saber, transformándola, por tanto, en un instrumento para la transmisión y para la comunicación entre las diversas culturas. La expansión del Islam superó la distancia geográfica que separaba los dos extremos del imperio, la península arábiga de la península ibérica, cuando a los ejércitos les siguieron los comerciantes y los libros, y cuando las ciudades conquistadas o reconquistadas se transformaron en centros de intercambio de la cultura. La pluralidad de las lenguas constituía una imponente dificultad para el

encuentro, pero en este momento el árabe se convertiría en vehículo de transmisión, gracias al que fue posible la ejecución de un vasto plan de traducciones, del griego al siríaco o al hebreo, de estas lenguas al árabe, y del árabe al latín, la gran lengua de recepción. Se puede decir que a finales del ix el árabe es la lengua filosófica de cristianos y árabes.

De entre los diez califas abbasidas que se suceden entre 750 y 861 brillan especialmente el segundo, al-Mansur, en cuyo reinado se fundó en Bagdag Madinat al-Salam, la «Ciudad de la paz», que, gracias a su fuerte espíritu integrador, se convertiría en el centro político y cultural del mundo oriental, y Harun al-Rashid (786-809), en un período en que se desarrollan el sunnismo y la teología mutazalí y se crea la célebre Bayt al-Hikmah, la «Casa de la sabiduría», que se convierte en un gran centro de traducciones. Gracias a al-Mamun (813-833) el fenómeno de las traducciones se extiende de los textos de medicina a los de filosofía, pues, según la leyenda, Aristóteles se apareció en sueños al califa para exhortarle a reunir en Bagdag los manuscritos de sus obras. Ya no sólo se lee el Aristóteles lógico, sino otros textos aristotélicos, entre los que destaca la traducción por Eustah de la Metafísica por encargo del filósofo Alkindi. También se traducen apócrifos que se ponen en circulación como originales de Aristóteles, entre los que destacan el Liber de causis, la Teología o la Epístola de Aristóteles a Alejandro sobre la política, muchos de los cuales, como hemos visto, tuvieron una gran influencia en la formación del neoplatonismo cristiano. Se traduce a peripatéticos como Alejandro de Afrodisia, y a neoplatónicos como Plotino, Porfirio y Proclo. En cambio la obra auténtica de Platón ha sido menos traducida, aunque ya se mencionan Sofista, Timeo, República y Leyes.

En un principio, los cristianos que vivían en las zonas conquistadas no sólo no fueron perseguidos sino que llegaron a ser animados a participar en la tarea de la transmisión cultural que implicaba la traducción de los textos del griego al siríaco y luego al árabe. Pertenecen a este período la traducción al siríaco de Refutaciones sofísticas realizada por Teófilo (t 785) y de los Tópicos por el patriarca Timoteo I (t 823). Aunque se hicieron bastantes traducciones al siríaco después de la correspondiente traducción al árabe, lo más corriente era lo contrario, como sucede en el caso de Hunayn ibn Ishaq (809-873), el Johannitius medieval, un árabe cristiano nestoriano, que representa el diálogo entre tres tradiciones: greco-pagana, siríaco-cristiana y árabe-musulmana, pues conocía las tres lenguas, traduciendo una centena de textos de Galeno al siríaco y de ellos la mitad posteriormente al árabe. A él se le debe el modo de arabizar la terminología griega impregnando su particular sonoridad (philosophia se transforma, así, en falsafa). Su método de traducción es característico: traducía del griego al siríaco, y practicaba la collatio o comparación de diversos manuscritos sobre los que preparaba una edición definitiva antes de iniciar su trabajo. Anteriormente se traducía simplemente palabra a palabra, pero Hunayn parte del sentido global de la frase, llevando a cabo el proceso desde lo que los escolásticos denominarán traducción ad verbum a la traducción ad sensum. Tradujo la casi totalidad de la obra aristotélica y también Leyes, Timeo y República de Platón. En general, los cristianos melkitas traducían del griego al árabe, mientras que nestorianos y jacobitas traducían del siríaco al árabe.

En realidad, la filosofía (falsafa) fue vista por los árabes como una realidad cultural extraña, lo que les llevó a distinguir entre las «ciencias exteriores» (filosofía, lógica) y las «ciencias tradicionales» (la gramática ligada a la exégesis del Corán). Aunque el nacimiento del Islam es contemporáneo de los últimos representantes de la filosofía griega, Simplicio y Filopón, a partir de los cuales se realizó la traslación de los temas griegos al mundo cristiano, los musulmanes trataron de desarrollar una teología (kalam) propia sin interferencias externas, que no se caracteriza por tratar de explicar misterios como en occidente, sino que es meramente defensiva, muy vinculada al derecho (fiqh), cuyas cuatro escuelas (hanbalita, malekita, chafeita y hanefita) se caracterizan por su permanencia dentro de los límites de los textos sagrados islámicos.

Los teólogos del kalam se opusieron a la filosofía antigua, que consideraban de inspiración pagana y origen de derivaciones cristianas, lo que también hicieron los judíos, que desarrollarán su propia teología, a la que tenían como un instrumento de la religión monoteísta necesario para oponerse a la filosofía pagana. Las primeras escuelas teológicas de los mutakallimum se enfrentaron entre ellas, sobre todo los mutazilitas contra los asharitas, pero, a medida que se fue produciendo la expansión, comenzó la lucha contra otras religiones en tierras conquistadas, fundamentalmente los cristianos, nestorianos y jacobitas. El mutazilismo nació en los últimos años del califato omeya, y su nombre deriva de la palabra mutazila (aislados) porque los seguidores de su fundador Wasil (750) estaban aislados en un rincón de la mezquita de Basora. Sostenían cinco tesis: la unidad absoluta de Dios que conlleva la supresión de todo atributo divino; la justicia divina compatible con la libertad humana; la «promesa y la amenaza», que hace el mérito digno de recompensa o castigo; la «permanencia entre las dos estancias» del creyente en estado de pecado, que no está ni en la fe ni fuera de la fe; y el deber para el creyente de «ordenar el bien y de prohibir el mal». Al negar los atributos divinos, entre ellos la omnisciencia, los mutazilíes se oponían a la idea de que el advenimiento de los omeyas al poder había sido predestinado por Dios. Los adversarios más significados del mutazilismo fueron los asharíes, cuyo maestro fue al-Ashari (874-935), que pretendió abrir una vía intermedia entre el racionalismo mutazilita y el literalismo jurídico de ibn Hanbal. Su obra fundamental fue el Libro del resplandor, donde sostiene que el Corán es la palabra eterna de Dios, pero afirmando, al mismo tiempo, la existencia de atributos divinos eternos. Su tesis moral más característica es la de la «apropiación» (kasb), según la cual el hombre no es considerado como el creador de sus actos, sino solamente como su adquiridor.

3.1. LOS FILÓSOFOS ORIENTALES

Ya plenamente dentro del ámbito de la falsafa, el primer gran filósofo árabe es Alkindi (800-866), al que se llamó «el filósofo de los árabes». Protegido de los califas al-Mamun y al-Mutasin, participó en el movimiento de traducciones de la época. En su obra teológica propia cultiva una especie de henología negativa que se sitúa fuera de la compleja estructura de las hipóstasis neoplatónicas, y es partidario de la creación de un mundo finito en el tiempo. Afirma la existencia de un quinto

elemento, fuera de los cuatro tradicionalmente admitidos desde los griegos, lo que le permite negar el círculo de la generación y corrupción de la materia, de modo que el cielo no ha sido el resultado de la corrupción de algún elemento previo, sino que ha sido creado de la nada. En su Epístola sobre la filosofía primera muestra la convergencia de la filosofía con el Islam, fundamentalmente a través de la figura de un Dios, Uno, Verdadero, Soberano y Creador, que en nada se opone a la enseñanza coránica, siempre que estos atributos se entiendan en el sentido en que lo hacen los mutazilíes como ajenos a las posibilidades de la predicación dentro de las categorías aristotélicas:

Entre las artes humanas, la más excelsa y la más noble en rango y posición es la Filosofía, cuya definición es: «Conocimiento de las cosas en su realidad, en la medida de lo posible al hombre.» Y ella es así, porque el propósito del filósofo, cuando conoce, es alcanzar la verdad y, cuando actúa, obrar conforme a la verdad; pues el obrar no es algo perdurable, ya que, cuando hemos llegado a la verdad, desistimos y la acción finaliza. Ahora bien, no encontramos la verdad que buscamos sin una causa. La causa del ser y de la permanencia de toda cosa es la verdad, porque toda cosa tiene ser, tiene realidad y, como la verdad existe necesariamente, entonces los seres existen. La parte de la Filosofía que es más excelsa y noble en rango es la Filosofía Primera, es decir, el conocimiento de la Verdad primera, que es causa de toda verdad. Por eso, el filósofo más noble y perfecto debe ser el hombre versado en este nobilísimo conocimiento, porque conocerla causa es más noble que conocer el efecto, pues conocemos perfectamente cada uno de los objetos cognosci bles cuando conocemos suficientemente su causa [...1. Al conocimiento de la Causa Primera se le llama justamente Filosofía Primera, pues todo el resto de la filosofía está recogido en su conocimiento, porque ella es lo primero en nobleza, en género, en rango respecto de aquello cuyo conocimiento es más cierto, y en tiempo, pues es la causa del tiempo6.

Alfarabi (870-905), llamado el «Segundo maestro», después de Aristóteles, estudió en Bagdad lógica con los cristianos nestorianos. Trata de conciliar la vida teórica del filósofo con la comunidad política a través de la figura del filósofo-rey platónico, o más bien del imam-rey trasladado al contexto musulmán como rector de la ciudad ideal, de manera que la filosofía política debe ocuparse, más que de perfeccionar al pueblo, de perfeccionar a su dirigente, siendo el imam el filósofo en sentido absoluto. En su sistema neoplatónico, Alfarabi construyó una cosmología que sintetiza la cosmología aristotélica con la doctrina plotiniana de las inteligencias y elaboró una síntesis del empirismo noético aristotélico con el idealismo platónico, al intercalar entre el intelecto agente y el paciente un tercer intelecto, adeptus o adquirido, donde se da la conjunción de la abstracción y de la intuición intelectual; además, combina la creación con la emanación necesaria a partir del Primer principio según el axioma: de lo uno sólo procede lo uno. Así, Alfarabi construye una metafísica de la emanación en la que el Uno se identifica con el ser, la esencia y la sustancia.

En su lectura concordataria de las opiniones de Platón y Aristóteles, se refleja el interés por construir un relato en el que puedan aparecer los dos sabios cooperando en la búsqueda de la verdad:

Observando yo cómo muchas gentes de nuestro tiempo mutuamente se agitan y discuten el problema de la temporaneidad o eternidad del mundo y aun pretenden que en eso los dos más distinguidos filósofos de la antigüedad eran de distinto parecer, tanto en el modo de probar la existencia del autor primero como en el de probar la existencia de las cosas emanadas de él; y en la cuestión del alma y del entendimiento (separado) y en lo de remunerar las buenas o malas obras y aun en otras muchas cuestiones políticas, éticas, lógicas, me vino el deseo de componer este tratado para explicar la Concordia que entre los pareceres de ambos existe y exponer el modo en que se demuestra esa concordia y cuál es el sentido de sus tesis, haciendo así ver sus coincidencias en lo que ambos internamente creían y desarraigando de los corazones de los que estudian sus libros, las dudas e inquietudes. [...1 El método analítico -y tal fue el método que el sabio Platón seguía - declara y manifiesta bien lo que decimos; porque el que divide, ardientemente desea que no se le quede aislado ninguno de los miembros existentes y reales. Si Platón no hubiera seguido ese método, tampoco el sabio Aristóteles hubiera en pos de él emprendido el mismo camino. Pero, una vez que se encontró con que Platón se había pronunciado por ese método, dándolo a conocer, demostrándolo y declarándolo, se cuidó mucho Aristóteles de aplicar sus desvelos y emplear sus trabajos en desenvolver el método silogístico, y con claridad y precisión estableció como ley el empleo del silogismo y de la demostración apodíctica respecto de cualquier tesis que el análisis exigiera. De este modo Aristóteles fue el continuador de la obra de Platón perfeccionándola y favoreciéndola con su ayuda y madurez'.

A lo largo del siglo x, se agravó el enfrentamiento religioso entre sunnismo y shiismo que enfrentó ya a los sucesores de Mahoma. En el contexto de esta polémica, había corrientes, como los duodecimanos, que afirman que la sucesión legítima de Mahoma se extiende hasta el duodécimo imam, los ismailitas, que la limitaban al séptimo imam Ismail, y los zaiditas, que reclamaban otra línea de sucesión a través de los descendientes de Ali. Los ismailitas, más radicales, adquirieron cada vez más poder, sobre todo gracias a una de sus ramas, la de los fatimíes que fundó su propia dinastía en el Magreb, Sicilia y Egipto. Es un momento de crisis, cuando coexisten tres califas: Abderramán III que se acababa de proclamar en Córdoba, el califa de Bagdag y el fatimí en al-Qahira. Surge el debate entre los dos Razas, el primero, médico y alquimista, ha dejado numerosas obras, entre las que destacan el Libro sobre los secretos de la medicina y el Libro de la conducta filosófica. Pero la parte de su obra más influyente en occidente han sido los Fragmentos filosóficos, que ha sido destruida y que sólo nos ha llegado por medios indirectos, donde considera a los profetas como impostores, a los textos sagrados como un tejido de leyendas y a las confesiones religiosas como la fuente de guerras sangrientas, frente a la razón filosófica que debe guiar los usos individuales y sociales. Su principal adversario fue

Abu Hatim al-Razi, quien en su Libro de los signos de la profecía se opone a Razes que había sostenido la eternidad de cinco principios (Creador, Alma, Materia, Espacio, Tiempo) y que la razón humana puede alcanzar la verdad por sí misma. Sobre todo rechaza la incompatibilidad de ser filósofo y creer en las fábulas de los profetas, pues, entonces, la alternativa sería filosofar o creer, mientras que para al-Razi los sabios y los profetas dicen lo mismo. Esta tesis, en efecto, muestra el sentido general de la filosofía en el Islam, que no llegará a conocer la estricta separación entre filosofía y fe que se dará en occidente.

Entre 861 y 945 se suceden doce califas en oriente, mientras que en Córdoba el emir toma también el nombre de califa, lo que significa una segregación de hecho, respecto del poder oriental. Es el momento de una gran expansión de los shiíes, que se escinden en nuevas sectas como la de los darazitas, que reclaman la santidad del califa fatimí Hakim, o los alauitas, que reclaman la divinidad de Ali. Entre 945 y 1050 tiene lugar la destrucción del poder califal y la imposición por los shiíes de un nuevo califato, en el que el califa adopta el título de «emir de los emires». Ahora, los centros filosóficos se esparcen a lo largo del imperio, desde Bagdag, donde enseñan Mantiqui y Miskawayh, a El Cairo donde se crea una institución escolar en la mezquita de al-Ahzar.

En esta época convulsa vive el mayor filósofo del oriente arabizado, Avicena, que elaboró su obra en el primer tercio del siglo xi. Es autor de la paráfrasis de lo esencial de la obra aristotélica, enriqueciendo sus comentarios con los de otros intérpretes griegos tardíos y de sus predecesores musulmanes y cristianos. Su interés por Aristóteles se remonta al comienzo de su carrera intelectual cuando estaba obsesionado por el sentido de la Metafísica aristotélica, según confiesa en su Autobiografía: «He leído el libro de la "Metafísica" sin comprender nada; el propósito de su autor era oscuro para mí. Lo he releído cuarenta veces, de manera que me lo he aprendido de memoria. Sin embargo aún no podía entender lo que había en el libro ni el propósito de su autor. Desesperando de mí mismo me digo: no hay medio de comprender este libro.» Sólo después de la compra fortuita del Propósito de la Metafísica de Alfarabi, logró Avicena cumplir su deseo. Una de sus doctrinas más conocidas forma parte de su antropología espiritualista, que le lleva a concebir el alma como una sustancia inmaterial, espiritual, que se sirve del hombre como instrumento («hombre volante»), en la que se ha querido ver un antecedente del dualismo moderno:

[Reflexiona sobre ti mismo y examina si, hallándote bien, normal y aun en algunos otros estados, cuando captas las cosas con una inteligencia sana, no te percatas de la existencia de ti mismo y no la afirmas. Yo no creo que escape eso a un atento observador. Aun en el que duerme, en su sueño, y en el embriagado en su embriaguez, el fondo de sí mismo no se le escapa, si bien su representación no le está constantemente presente a su memoria. Y si tú imaginases que tu persona fue creada desde el principio dotada de una inteligencia y una disposición sanas, y si se la supone en un conjunto de situación y disposición tales que no fuesen vistas las partes de que consta y sus](#)

miembros no se tocasen, sino que estuviesen separados y suspendidos un instante en el aire, tú la encontrarías, sin percartarte de todas las cosas, excepto de la certeza de la existencia⁸.

Avicena define la metafísica como la investigación del «ser en cuanto ser» y no de Dios. Su distinción metafísica fundamental es la que se da entre esencia (res) y existencia (ens), lo que hace de la existencia un accidente de la esencia, siendo la esencia en los seres no necesarios indiferente al ser y al no ser. El ser es el primer conocido o «preconocido» en todo conocimiento. Además de los predicamentos aristotélicos se dan las nociones primitivas (ser o existente, la esencia o cosa, lo necesario y el uno) y los concomitantes del ser (lo anterior y lo posterior, el acto y la potencia). La demostración aviceniana de la existencia de Dios se basa en las nociones de ser, necesidad y posibilidad, siendo una prueba propiamente teológica no fundada sobre principios de la física como la del movimiento y la del primer motor.

Pero donde se hace más patente la influencia neoplatónica en Avicena es en su cosmología, deudora del sistema de las emanaciones de Alfarabi. De entre los dos modelos más extendidos, ambos neoplatónicos, con que la filosofía trataba de explicar la creación, el platonizado de los cristianos, en que Dios crea voluntariamente en un instante y de una vez (simul et semel) a partir del modelo de las ideas contenidas en la Mente divina, y el peripatético, en que la creación es necesaria por una forma de efusión interna propia a la naturaleza divina, que sigue siendo libre, y que sólo produce la Primera Inteligencia a partir de la que surgen los demás efectos, Avicena se aproxima más al segundo, fabricando un modelo cosmológico complejo en que a partir de la Primera Inteligencia se producen emanaciones sucesivas de triadas: Inteligencia-Esfera-Alma. El universo se organiza en diez Inteligencias que controlan el movimiento del cielo y producen lo inteligible desde la Primera Inteligencia al último emanado que es el Datorformarum. Además de las diez Inteligencias hay nueve esferas celestes: Cielo cristalino, Esfera de las estrellas fijas, Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna, todas las cuales están animadas por emanación o procesión (proodos de Plotino). Es en Avicena donde se encuentra la forma canónica que presentará esta concepción filosófico-religiosa de la emanación durante la Edad Media. En ella comienza a perfilarse una traslación de sentido desde la concepción helenizante de que el Uno engendra mediante la Inteligencia por el mismo hecho de inteligir, hasta la versión religiosa que intercala el hiato de la libertad entre la Inteligencia divina a la creación.

La introducción de Avicena en el mundo latino se produjo a través de las obras propias del traductor toledano Gundisalvo, que tenían un tono neoplatonizante (*De processione mundi*, *De immortalitate animae*, *De unitate*). En su teoría del alma, Gundisalvo presenta la creación ministerial de las almas por los ángeles en consonancia con la concepción aviceniana del papel mediador de las inteligencias en la creación. En las últimas décadas del xii la influencia de Avicena crecerá, como lo demuestra la difusión del que puede considerarse el manifiesto del avicenismo latino, el *Liber Avicennae in primis et secundis substantiis et de fluxu entis*, que es, como era habitual en la época, un compendio de textos de diversa procedencia, desde el *De*

causas al Areopagita y el Eriúgena en mixtura con los del propio Avicena, donde se mezclan las teofanías de Eriúgena con las Inteligencias avicenianas o la autocreación de Dios con la emanación necesaria, lo que conduce a una cosmografía jerarquizada que acomoda la iluminación de Avicena con la de San Agustín, consagrando un texto sincrético de todas las formas del neoplatonismo. En el *De anima* se persiste en esta línea, para ofrecer una teoría del paso del conocimiento natural al conocimiento sapiencial, que parte del intelecto *depressus phantasiis* que ha de ser iluminado por la iluminación trascendente para alcanzar la verdad.

A partir de 1040 aparece un nuevo poder, el de los turcos sunníes selyúquidas, enemigos encarnizados de los fatimíes, que instauran el sultanato. Con los sultanes, el nuevo poder crea un imperio que se extiende desde Irán al Asia menor, en el que, en el plano cultural, destaca la creación de las escuelas o «madradas», destinadas a equilibrar la fuerza de la «universidad» shii de al-Azhar. En esta situación Algacel (1058-1111) representa la reacción de la religiosidad sufi contra Avicena, representante de la *falsafa* shii. Algacel distingue entre las «ciencias útiles», como la matemática, la astronomía o la lógica, y la metafísica, sobre la que concentra sus críticas. Su obra más importante es Composición en cuarenta libros o Prueba del Islam, donde se efectúa la crítica de los filósofos en dos partes: «La intención de los filósofos» y «La incoherencia de los filósofos» (Tahafut al falsafa)⁹, donde se distinguen en la metafísica tres objetos: alma, mundo y Dios, que dan origen a la psicología, la cosmología y la teología racional. Según Algacel los filósofos infieles niegan numerosas tesis religiosas como la creación, el conocimiento divino de los futuros singulares, la resurrección de los cuerpos o los atributos divinos, aunque parece que se oponía más que a la filosofía pagana a la racionalización del Islam, iniciando la tendencia a distinguir entre una lógica de los filósofos y una lógica de los teólogos.

3.2. LOS FILÓSOFOS OCCIDENTALES

Se puede decir que en algún momento entre la muerte de Avicena en oriente, en 1037, y la de Abenhazarn de Córdoba, en 1064, tiene lugar la sustitución de Bagdad por Córdoba como centro de la cultura árabe, pues, si en la primera mitad del siglo xi, con la desaparición de Avicena, se extingue lo más brillante del pensamiento árabe oriental, en la misma época, Abenhazarn inaugura una fase de esplendor andalusí que culminará con la figura de Averroes. Sería, sin duda, una simplificación entender la historia de la filosofía árabe como un largo camino para el advenimiento de Averroes, que se habría iniciado en Bagdad y concluiría en Córdoba, pero no cabe duda de que en esta época se produce un traslado hacia occidente del centro de gravedad del saber, que es paralela a la lenta decadencia oriental. No se sabe a ciencia cierta si Abenhazarn (994-1064) fue el primer filósofo cordobés, porque se supone que debió existir anteriormente un círculo intelectual en una ciudad con tan grandes tesoros culturales, aunque la destrucción de la biblioteca por Ahnanzor, en su reacción antifilosófica para contentar al pueblo y a los *¡mames*, debió borrar sus vestigios. Abenhazarn se opuso a los teólogos maliquíes, que utilizaban la interpretación por analogía (*giyas*), siendo partidario del literalismo estricto. En su *Fisal* propone un

principio original de clasificación de las sectas: los sofistas no admiten la existencia de ninguna verdad; entre los que admiten verdades están los partidarios de la eternidad del mundo, subdivididos en materialistas, que niegan la creación y los falasifa, que admiten una creación ab aeterno; los que afirman la temporalidad o novedad del mundo se dividen en los que afirman la existencia de varios creadores (los magos y sabeos de Harrán, maniqueos y cristianos trinitarios), o de un solo creador, que se subdividen en los que no creen en la Profecía como brharnanes y judíos y los que sí creen en Mahoma, que son los musulmanes. En cuanto a las sectas musulmanas estudia la oposición entre mutazilíes y asharíes que se oponen por la unidad divina, los atributos divinos, la libertad y la predestinación.

La controversia de Bagdad entre Matta y al-Sirafi tuvo su correspondencia en occidente en la «controversia de Zaragoza» entre el gramático Abenalsid y el filósofo y lógico Avempace. Este filósofo debe su fama entre los latinos a su defensa de una filosofía desembarazada de la fe religiosa, apareciendo como negador de los atributos divinos, afirmando el valor de las ciencias frente al Corán, y refutando la resurrección al hacer depender el destino humano exclusivamente de los astros. Sus obras más importantes son la Carta sobre la conjunción del intelecto con el hombre y, sobre todo, El régimen del solitario, que se ocupa de la filosofía política desde una perspectiva muy distinta a la del platonizante Alfarabi, pues Avempace, que escribe en un momento de descomposición del poder califal dividido en reinos taifas, frente al interés por la figura del filósofo-rey, se siente inclinado a buscar el modo de encontrar un modelo de ciudadano virtuoso como medio para alcanzar la ciudad ideal. Este interés por los individuos se expresa en la Carta del adiós, donde Avempace divide a los hombres en tres grupos definidos por su relación con lo inteligible: la masa de los hombres atados a las cadenas de lo sensible, los sabios que han salido de la caverna y que manipulan los inteligibles y los bienaventurados enteramente libres de la materia que devienen luz. En su proyecto político se dirige a la base de la sociedad, proponiendo un cambio de vida en cada individuo, que es una vida solitaria anticipadora de la vida futura en la ciudad ideal. Las etapas de la vida solitaria son características de la ascesis intelectual de tintes neoplatónicos, que ya había sido descrita por Alfarabi para definir al imam-filósofo, pero que ahora se pueden aplicar a todos los hombres: elevarse del conocimiento abstractivo al conocimiento intuitivo del inteligible y en este proceso aprender a conocerse a sí mismo, lo que conduciría a una felicidad trabajosamente adquirida en la actividad intelectual. La ciudad estará compuesta de solitarios según el modelo del filósofo que, en cierto modo, se desentiende del destino común.

Continuación doctrinal de esta concepción política fue la obra de Abentofail (1110?-1185) traducida al latín mucho más tarde como Philosophus autodidactus. Como Avempace, propone un camino de perfeccionamiento intelectual que va más allá de la especulación teórica, hasta la iluminación sapiencial que transforma al hombre en espejo de Dios. La división que encontrábamos en Avempace de las tres clases de hombres requiere, según Abentofail, aún una nueva perfección por la iluminación interior, superando la mera ciencia aristotélica del filósofo por los raptos del sabio aviceniano. En la primera parte de esta «novela», se narra el camino de

ascenso a la inteligencia pura llevado a cabo a través de un proceso de ascesis. En la segunda parte el protagonista, «Viviente», pasa a la sociedad en una ciudad islámica, en la que ve unos principios asimilables a los que él mismo había descubierto en su isla solitaria, pero no comprende por qué el Profeta utiliza parábolas, y trata de explicar la misma enseñanza tal como es. Esto provoca la incomprensión tanto del rey como del pueblo, por lo que decide retornar a su isla convencido de la imposibilidad de la convivencia social de la filosofía y la religión. Abentofail reconoce la imposibilidad de que la filosofía pueda iluminar a la masa, de lo que deriva la necesidad de separar a la élite intelectual del resto de los creyentes:

Examinó luego las categorías de los hombres y vio que los de cada categoría, «contentos con lo que tienen delante, toman por dios a sus pasiones» y por objeto de adoración a sus deseos; se matan por poseer las vanidades del mundo, «absorbidos por el cuidado de atesorar, hasta que visitan la tumba»; no les aprovechan las advertencias, no les hacen ningún efecto las palabras buenas, la discusión sólo les aumenta la pertinacia; no tienen ningún camino para llegar a la sabiduría ni poseen una mínima parte de ella. Están sumergidos en la ignorancia, «y los bienes que persiguen han invadido sus almas como la suciedad. Dios ha sellado sus corazones y sus oídos, y sobre sus ojos se extiende un velo. Un gran castigo les espera». [...]¹ Cuando comprendió la naturaleza de los hombres, que la mayor parte de ellos son como bestias irracionales, conoció que la sabiduría toda, la dirección y la confianza están en lo que los profetas han hablado y la ley contiene, y nada es posible fuera de esto, ni nada se le puede aumentar; pues para cada acción hay hombres y cada cual es más apto para lo que fue creado. «Tal ha sido la conducta de Dios respecto a aquellos, que no son muchos. Tú no podrías encontrar en la conducta de Dios ningún cambio.» Se dirigió, pues, a Salaman y a sus compañeros y les dio excusas por las conversaciones que con ellos había tenido, y les pidió perdón por ellas. Les hizo saber que pensaba igual que ellos, que su regla de conducta era la suya. Les recomendó observar rigurosamente los preceptos tradicionales y las prácticas exteriores, mezclarse poco en las cosas que no les importasen, creer con facilidad las [verdades] oscuras, apartarse de las herejías y de las pasiones, imitar a los antepasados virtuosos y huir de las novedades. Les encargó evitar la negligencia del vulgo respecto a la ley religiosa y su aferramiento a este mundo; los puso en guardia contra el peligro que esto entrañaba. Porque tanto él como su amigo Asal reconocían que esta clase de hombres rebeldes e incapaces no tenían salvación, sino por tal camino; que si se les apartaba de él, llevándolos al plano elevado de la especulación, se turbarían vehementísimamente, sin poder conseguir, no obstante, el grado de los bienaventurados, se agitarían de un lado para otro, estarían trastornados y tendrían un mal fin; mientras que, si perseveraban en su estado actual hasta la muerte, alcanzarían la salvación y serían de los colocados a la derecha. «En cuanto a aquellos que hubieren tomado la delantera, serán colocados los primeros y más próximos [a Dios].»

De este modo, los protagonistas de la narración, «esperaron pacientemente la

[ocasión de volver a su isla, hasta que Dios \(¡honrado y ensalzado sea!\) les facilitó la travesía. Hayy ibn Yagzan trató de volver a su morada espiritual sublime, por los mismos medios que otras veces, logrando conseguirlo. Asal lo imitó tan bien, que casi alcanzó su nivel. Y los dos adoraron a Dios en esta isla, hasta que les llegó la muerte](#)¹⁰

[La reclamación del silencio del filósofo, que se encuentra ya implícita en Avempace y Abentofail, aparece también en Averroes. Ibn Rushd \(1126-1198\) es, muy probablemente, el filósofo árabe más influyente y polémico de la Edad Media. La posteridad ha dibujado un retrato de Averroes como blasfemo y libertino negador del valor de las religiones aunque defienda su utilidad \(nulla lex est vera, licet possit esse utilis\), y como promotor de la blasfemia de los tres impostores". Nacido en Córdoba, fue presentado a Yusuf, una especie de filósofo-rey, por el médico de la corte, Abentofail, y en esa entrevista se forjó su destino como Commentator de Aristóteles](#)². Al-Marrakushi narra de este modo el encargo de su protector que ha quedado para la leyenda:

[Un día, decía Ibn Rushd, Abentofail me hizo llamar y me dijo: «He oído al emir de los creyentes quejarse de la oscuridad de Aristóteles y de sus traductores: "¡Quiera Dios, decía, que se encuentre a alguien que quisiera comentar estos libros y explicar claramente su sentido para hacerlos accesibles a los hombres!" Tú tienes en abundancia todo lo que se precisa para semejante trabajo, así que comiéndalo. Conociendo tu alta inteligencia, tu penetrante lucidez y tu fuerte aplicación al estudio, espero que lo harás con suficiencia. Lo único que me impide encargarme por mí mismo es la edad a la que ves que he llegado junto a mis numerosas ocupaciones al servicio del emir.» Desde ese momento, añadía Ibn Rushd, enfoqué toda mi atención hacia la obra que Abentofail me había encomendado, y eso es lo que me ha llevado a escribir los análisis que he compuesto sobre Aristóteles](#)¹³.

Averroes ha comentado todo Aristóteles a excepción de la Política, de la que no disponía de una traducción en árabe, y ha dejado otras obras propias de inspiración peripatética como la Sereno de substantia orbes o Tratado sobre la felicidad. Se distinguen tres clases de comentarios averroístas: Las «Sinopsis» o «Epítomes» son los más personales, y en ellos trata más sobre las ciencias aristotélicas que sobre los contenidos concretos de sus obras, y critica a otros comentaristas que le han precedido como Temistio, Avicena o Avempace. Los «Grandes Comentarios» fijan las reglas del comentario literal que será retomado por Tomás de Aquino. Anteriormente los comentarios eran paráfrasis, como solía hacer Avicena que reescribía los libros, pero Averroes va cortando el texto en subcapítulos, que es un verdadero textus, y cada textus es subdividido en frases o secuencias, que se introducen para ser comentadas por un kálo, en latín, D. d. (Deinde dixit) que cumple la función de comillas para la cita, y luego cada frase es comentada término a término introduciendo el comentario con un «es decir» que da lugar a largas digresiones. Los «Comentarios Medios» siguen la misma técnica, pero no se cita todo el texto y la diferencia entre el texto citado y el comentario es menos clara.

La doctrina que explica en gran medida la fama negativa de Averroes, tanto en el Islam como en el occidente latino, es su concepción de las relaciones entre filosofía y religión. A ello dedicó su Tahafut al Tahafut (Destructio destructionis), que es una refutación de Algacel, y el Tratado decisivo sobre el acuerdo de la filosofía y la religión, que trata de decidir si el estudio de la filosofía y de las ciencias está permitido o prohibido por la Ley religiosa o bien es prescrito a título meritorio u obligatorio. En esta doctrina que se conocerá como la «doble verdad» se distinguen tres clases de argumentos: oratorios, dialécticos y demostrativos, en correspondencia con la existencia de tres clases de hombres en relación a la Ley: a) la gran masa de los que son incapaces de interpretar, es decir, la clase retórica que sólo es susceptible de predicación; b) la clase de los hombres de interpretación dialéctica, según la distinción de Aristóteles entre dialéctica y demostración¹⁴, de modo que esta segunda clase usa silogismos que se apoyan en premisas probables y llega a conclusiones también probables; c) la clase de los hombres de interpretación cierta, que son los que están formados en el arte de filosofar, parten de premisas apodícticas indemostrables y llegan a conclusiones necesarias.

Ante el problema de la interpretación de la Ley, la clase de los dialécticos está constituida por los teólogos mutazilíes y ashariés que se sitúan entre la masa y los filósofos, cuando no debería haber ningún tipo de comunicación entre la masa ignorante, que sólo debe ser conducida a la verdad con la predicación, y los sabios que especulan teóricamente. Pero, si los filósofos no deben dirigirse al pueblo pues le haría incurrir en infidelidad por su espíritu escéptico, tampoco deberían hacerlo los teólogos dialécticos, pues entonces promueven el sectarismo intolerante. La clave de esta prohibición está en la propia naturaleza de los textos del Libro, que deben ser interpretados o en sentido literal o buscando su sentido oculto. La masa sólo puede entenderlos literalmente, pues únicamente puede entender figuras y símbolos, mientras que los filósofos pueden intentar explicitar el sentido oculto utilizando instrumentos racionales que descubre la causa de las aparentes contradicciones del texto. Esto quiere decir que el teólogo dialéctico sobra, es un tercero excluido entre los que deben creer porque no pueden comprender y los que para comprender no necesitan creer. Por eso, al empeñarse en ocupar el papel de los que creen comprender, los teólogos arruinan la exégesis literal sin sustituirla por la exégesis científica, quedándose en una exégesis alegórica que conduce a la guerra, la intolerancia y el fanatismo, ya que la masa sigue siendo incapaz de comprender sus argumentos, pero éstos se presentan como dotados de la necesidad de lo que es científico. La ley divina se divide en ley exotérica, que es accesible a todos mediante símbolos, y ley esotérica, que sólo es accesible a los hombres de demostración, de modo que cometen infidelidad los teólogos que comunican los secretos a quienes no pueden comprenderlos y además lo hacen sin conocer las demostraciones. La propuesta política que se deriva de esta doctrina es la necesidad de mantener separados al pueblo y a la clase de los sabios, evitando que los teólogos se dirijan al pueblo fingiendo ser sabios, pues harán creer a la masa que sus argumentos son necesarios y sólo conseguirán promover la violencia fanática". Siendo esto así, no cabe hablar de contradicción entre las verdades reveladas y las religiosas, que ha pasado a la historia como «doble verdad», pues

todo texto revelado, cuyo sentido literal contradice una verdad apodícticamente demostrada, debe ser interpretado alegóricamente, conforme a las reglas de esta interpretación en la lengua árabe. Y ese principio que acabo de formular no ofrece dudas para ningún muslim, ni sospechas de error para ningún creyente ¡Y cómo se fortifica progresivamente esta certeza en el ánimo de todos los que meditan asiduamente dicho principio y lo experimentan en la práctica y se esfuerzan por realizar este propósito de armonizar la ciencia con la fe! Sin embargo, cuantas veces aparezca en la revelación un texto cuyo sentido literal se oponga a una tesis apodícticamente demostrada, yo afirmo que, examinado atentamente todo aquel texto y estudiando página por página los demás textos del Libro Sagrado, se encontrará forzosamente alguno cuyo sentido literal autorice y confirme o poco menos aquella interpretación alegórica. [...]. Constando, pues, todo esto, ya te es evidente por cuanto hemos dicho, que en la revelación hay textos de un sentido literal que no es lícito interpretar; que si se interpretan los que de éstos tratan de los principios fundamentales de la religión, es infidelidad, y que si se interpretan los que sólo atañen a las consecuencias de dichos principios, es herejía.....

La segunda gran tesis averroísta, motivo de polémica hasta bien entrada la época moderna, es la de la unidad del intelecto, que, desde Leibniz, se denomina «monopsiquismo»^v. Durante bastante tiempo se creyó que esta doctrina afirma ba la unidad del intelecto agente que subsiste y la individualidad del intelecto paciente que muere con el cuerpo, lo que es una doctrina claramente neoplatónica, pero actualmente suele matizarse dándole un perfil más complejo. En su Gran Comentario a De anima¹⁸, Averroes divide el intelecto humano en tres partes: intellectus recipiens (paciente), intellectus effzciens (agente) y el producto de los dos que es el intellectus speculativus (especulativo). El intelecto agente proporciona al hombre un conocimiento natural de los principios en las premisas, y el especulativo un conocimiento voluntario de las conclusiones, que es el objeto de la ciencia. La originalidad averroísta parece provenir de la aplicación radical del principio hilemórfico, según el cual materia y forma se sustentan en un hypokeimenon. De modo que la unión del intelecto agente (forma) y del intelecto especulativo (materia, porque objeto) se da en la unidad que proporciona el sustrato del intelecto hylico o posible. La unión de intelecto agente y especulativo sobre el intelecto posible es el intellectus in habitu. Es justamente la continuidad y eternidad que garantiza el intelecto posible lo que se ha interpretado como una doctrina que niega la inmortalidad del alma espiritual, y sólo se la concede a la totalidad del universo en una suerte de neoplatonismo materialista.

La influencia de Averroes en el occidente cristiano fue extraordinaria. Miguel Escoto, astrólogo del emperador Federico II, comenzó a traducir a Averroes en Toledo en 1217, aunque el Tahafut no sería vertido en latín hasta 1328 por el judío Calonymos de Arlés. Hay un primer averroísmo a partir de 1225 con el tratado anónimo De anima et de potenczis eius, donde, frente a la unicidad del intelecto agente de Avicena, se defiende ortodoxamente que el intelecto agente es

sustancialmente idéntico con el intelecto posible, de modo que no está separado como afirmarán los averroístas posteriores, dado que estos primeros averroístas no defendían el monopsiquismo, sino que le achacaban esta herejía a Avicena. Es en la segunda ola averroísta, a partir de 1250, cuando Averroes es presentado como el defensor del monopsiquismo radical, una imagen impuesta por Buenaventura. En los siglos finales de la Edad Media se sucederían los «averroístas» dibujando una línea continua calificada como modelo de descreimiento y herejía, desde Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Juan de Jandún o Gil de Orleans, en el xiii, a los averroístas de Bolonia, como Angelo de Arezzo, Tadeo de Parma, Matei de Gubbio, en el xiv, o los averroístas de Padua: Pablo de Venecia, Gaetano de Thiene, Agustino Nifo, en el xv.

La geografía del saber en tierra islámica pone ante nuestros ojos la evolución que concluirá en la crisis de la filosofía árabe. Hacia los siglos viii y ix, los sabios se concentran en Bagdad, la capital del califato; en el x y el xii los centros del saber se extienden a las amplias zonas conquistadas por la marea árabe, desde Bukhara y Nishapur en oriente hasta la Córdoba andalusí, pasando por El Cairo y Kairuán; en el xiii y xiv comienzan a notarse las consecuencias de la reacción antiaverroísta, y los principales centros del saber son El Cairo y aún la Córdoba de los taifas, mientras que el núcleo del antiguo poder árabe se diluye; por fin, el xiv y el xv muestran la desoladora imagen de un desierto filosófico, donde a penas Córdoba, El Cairo y Damasco permanecen como restos del antiguo esplendor¹⁹.

En efecto, en conjunción con otros motivos históricos, sobre todo relacionados con la toma del poder por los pueblos del margen no árabe del imperio, la reacción de los teólogos ante el averroísmo provocó que la racionalidad griega entrara en un período de crisis en el Islam al final de la Edad Media, y, aunque se sigue haciendo filosofía en oriente, ya prácticamente sólo se sigue la dirección iluminista y mística avicenciana en su interpretación más radical, que rechaza absolutamente la convivencia con el racionalismo aristotélico²⁰. Si hubiera que situar cronológicamente el momento en que se inicia la crisis, habría que remontarse al 1055, cuando comienza la era de los turcos selyúquidas que ejercen el califato en nombre del sultán, favoreciendo el surgimiento de las madrasas y los conventos sufíes en los que prevalece la teología sunnita. Las madrasas son colegios donde se enseñaba derecho y otras ciencias útiles para la religión, y tenían una importante función política, pues a los nuevos dominadores les eran útiles para equilibrar el cursus shiita de la mezquita del Cairo. Pero, el golpe definitivo para la razón filosófica árabe oriental se produjo tras la desgracia de Averroes, pues sus discípulos no pudieron prácticamente continuar su labor, quedando relegados al olvido.

Si las obras de Averroes pudieron llegar a la posteridad se debió en buena medida a los filósofos judíos, pues los almohades llevaron a cabo una destrucción sistemática de los manuscritos. A partir de ese momento, sólo se puede considerar importante a Ibn Tumlus (1164-1223), autor de algunas paráfrasis de obras aristotélicas, y naturalmente al gran místico sufí Abenarabi de Murcia (1165-1240), quien concibió sus mejores obras fuera de al-Andalus, como el Libro de las teofanías, donde expone

el tema de la unidad de la existencia, que es una especie de suma de todas las filosofías orientales del hinduismo al budismo y el confucianismo. El último filósofo hispano-norteafricano es Abensabin (1218-1270), que fue el encargado de responder a las cuestiones filosóficas del emperador Federico II sobre la inmortalidad del alma, la eternidad del mundo y los atributos divinos. En su respuesta, Abensabin rechaza las tesis de Aristóteles contrarias a la creación del mundo y a la inmortalidad del alma. Más tarde el sabio sufi sufrió las consecuencias de la nueva situación y tuvo que continuar su camino errante en dirección contraria a la seguida por la *translatio*, lo que le llevó de la España musulmana a El Cairo, antes de darse muerte en La Meca.

Por fin, las invasiones de los otomanos y de los mamelucos significan la implantación de una ortodoxia sunnita de rito hanafita, aún más rigurosa, en las madrasas. Se considera a Abenjaldún (1332-1406) el último pensador de influencia griega en tierra islámica. La búsqueda errante a través del oriente islámico de un espacio seguro en el que continuar su obra, tal como nos narra en su biografía, es la metáfora de las dificultades que, en adelante, iba a encontrar la razón filosófica en oriente. En conclusión, el fin de la Edad Media coincide con el final de la filosofía en tierra del Islam, que ya no se considerará más heredera de Grecia y no se ocupará de traducir los libros de los filósofos. La existencia de algún otro vestigio, limitado siempre al occidente islámico, sólo sirve para confirmar el carácter excepcional de la recepción árabe de la cultura cristiana, frente a la ingente masa de traducciones de la cultura greco-árabe que configura la recepción cristiana. Independientemente de estos datos, lo cierto es que el final de la Edad Media coincide con el final de las traducciones, incluso griegas, al árabe.

En cambio, en el oriente greco-cristiano, los bizantinos tradujeron en los últimos siglos medievales textos que provenían del occidente latino. La controversia provocada por las doctrinas hesychastas o «quietistas», avivaron en el mundo bizantino el interés por las obras teológicas latinas y ayudaron a la aparición de corrientes tomistas y antitomistas, destacando en este período la traducción al griego de la *Suma contra gentiles* por Demetrios Kydonis. También los judíos que trabajaban en los centros occidentales revirtieron el sentido de las traducciones, como es el caso de Moses ben Daniel que tradujo el *De ente et essentia* tomista al hebreo, o de un tal Ben Samuel de Verona que utilizó su traducción del *De unitate intellectus* en su aportación a la polémica antiaverroísta. Sin embargo, por los datos disponibles, no se puede decir que en ningún momento el Islam oriental haya sido una cultura de recepción de los escritos latinos. De hecho, en el transcurso de la Edad Media se encuentra documentada la existencia de un único libro latino traducido al árabe, se trata de una crónica latina de Orosio que trata de la historia de Roma, que fue [traducida en al-Ándalus, llegando a ser utilizada por Abenjaldún. Como se ha dicho](#)²², si no ha habido renacimiento árabe se debe a que esa cultura ha dejado de traducir a los antiguos, por lo que ya no han podido tener sus modernos. El viaje, la *translatio* cultural, escolar y filosófica ya no hará más el camino desde el mundo islámico oriental al occidental, pero el extraordinario empuje de las traducciones y comentarios en que el árabe es la lengua de transmisión, resultará decisivo para la

racionalidad latina. Mientras tanto, en occidente, la translatio culminará su recorrido y el encuentro de las culturas filosóficas, concluyendo en la recepción del saber greco-árabe, mediante un extraordinario esfuerzo de traducción y asimilación a través del que se irá formando un sistema filosófico greco-cristiano-latino, que, a su vez, entrará en una nueva crisis coincidiendo con el final de la época medieval.

4. EL PAPEL MEDIADOR DE LA CULTURA FILOSÓFICA JUDÍA

En cierto sentido, durante la Edad Media sólo el pensamiento y la cultura de los judíos tuvo un carácter universal, pues se ha desarrollado tanto en el mundo árabe, de donde ha importando el kalam y sus filosofías, por su estatuto de minoría protegida, como en el occidente cristiano, y, con más dificultades en Bizancio, donde se les impuso la aculturación griega. Aunque ni el hebreo ni el arameo han sido utilizados como lenguas filosóficas, los judíos han tenido un papel fundamental en la era de las traducciones, al haber traducido al árabe y al latín obras filosóficas y teológicas de las otras dos religiones monoteístas, lo que ha favorecido extraordinariamente la permeabilidad cultural. La filosofía judía ha mantenido relaciones muy complejas, no exentas de contradicción, tanto con la falsafa árabe como con la philosophia greco-romana. Ya en el siglo I, el judío helenófono de Alejandría Filón es el primero en haber sentado las bases de la «Metafísica del Éxodo». Posteriormente, se produjo, probablemente, un rechazo cultural y político a la cultura greco-romana, en tanto que procedía del pueblo que había perseguido a los judíos, lo que se acentuó cuando también el cristianismo asimiló esa cultura. En cambio, la falsafa estaba tamizada a través de la cultura árabe que no procedía directamente de los pueblos que habían perseguido al pueblo judío. Como sucedía en tierra árabe, donde falsafa se asociaba con una raíz que significa el extranjero, el griego o una cultura extraña, y en el occidente latino, donde los philosophi eran indiferentemente griegos o árabes, pero no los latinos, también los judíos clasifican la falsafa entre las «ciencias exteriores». Sin embargo, mientras que, como hemos visto, la filosofía musulmana desapareció con la falsafa, la filosofía judía se mantuvo, siendo primero hebreo-árabe y continuando luego en el mundo latino cristiano. Así, la adaptabilidad ante el uso de las lenguas en la labor de traducción y la resistencia a los cambios en los más diversos contextos político-culturales, le aseguran a los judíos una función mediadora singular en la transmisión del pensamiento filosófico medieval.

El primer filósofo judío importante en la Edad Media es Isaac Israelí (855-932). Parece que fue muy influido por Alkindi y su círculo, como se aprecia en el Libro de las definiciones, mientras en otros como el Libro de la substancia se ve influencia de la Teología pseudoaristotélica. Isaac establece cuatro tipos de investigación científica: quodidad, quiddidad, qualidad, quaridad, que parecen trasponer los cuatro tipos de investigación del Alkindi: si, qué, cómo, porqué. Isaac practica un neoplatonismo peculiar, donde se definen el poder y la voluntad de Dios como modalidades de su esencia, no como hipóstasis distintas o como Verbo realizado, y donde entre el Uno y el Intellecto intercala la Materia primera y la Forma primera. Su obra fue traducida por Gerardo de Cremona y tuvo bastante influencia en occidente, por ejemplo en Alberto Magno, en la consideración de la emanación como juego de

luz y sombra (obumbratio), o en la distinción entre la Causa primera anterior a la eternidad, la Inteligencia con la eternidad y el Alma, posterior a la eternidad.

Muy influyente también, aunque su fama fue negativa, es Avicibrón (Salomón Ibn Gabirol, 1021-1051), nacido en Málaga, que recorrió todas las ciudades de la España musulmana. Su obra ha circulado en el mundo cristiano bajo el título de *Fons vitae* y ha sido criticada entre otros por Alberto y Tomás por su materialismo, que le llevaba a concluir que el intelecto piensa por su naturaleza material, llegando a denominar su doctrina «hilemorfismo universal». Avicibrón se sitúa en la estela del peripatetismo árabe, define la existencia humana por el conocimiento de sí, determinando el fin humano como la *applicatio animae eius cum mundo altiore, ut unumquodque redeat ad suum simile*: la conjunción del alma humana con el Intelecto separado o mundo superior para que cada realidad retorne a lo que le es semejante, que es su arquetipo inteligible correspondiente. Contra la tesis más extendida, considera que la materia es lo que unifica a los seres y la forma su principio de individuación. La materia es el sustrato universal, pero se trata de una materia inteligible, dotada con cualidades platónicas más que aristotélicas, de modo que la estructura de la realidad es la misma que la del pensamiento de la realidad, siendo lo real un reflejo de lo inteligible. Se puede considerar a Avicibrón como un antecedente del paralelismo entre lo ontológico y lo lógico, lo que precisamente será rechazado por Tomás de Aquino en *De spiritualibus criaturis*.

También de tierra árabe-española fue Judá Haleví (1075-1141), nacido en Tudela, que se ocupó como teólogo e historiador de la identidad judía, probablemente debido a la situación de crisis tras la ruina almorávide, lo que le obligó a él mismo a huir de Granada hacia Toledo, a la corte de Alfonso VI, y acabó sus días en Egipto. Su obra apologética, el *Kuzan*, no entra en una diatriba religiosa, sino que busca el equilibrio entre las posiciones de las religiones, narrando el hecho real de la conversión del rey kazarí de origen turco al judaísmo en el 742. El rey va buscando, a través de diversos personajes que representan arquetipos religiosos y filosóficos, una respuesta a su pregunta: ¿qué debo hacer para agradar a Dios? En su respuesta, el filósofo árabe sostiene el escepticismo religioso, asegurando la equivalencia de todas las religiones; el creyente cristiano defiende la doctrina trinitaria, que aparece cargada de contradicciones; el musulmán afirma que el Corán es la Palabra misma de Dios, lo que imposibilitaría su comprensión para un no árabe; mientras que el judío afirma que el judaísmo es la fuente común de musulmanes y cristianos, pero que su Dios ha establecido una alianza exclusiva con el pueblo de Israel, lo cual excluye a los gentiles. Por lo que hace a los filósofos griegos, éstos no han recibido la revelación, porque los griegos son descendientes de Jafet y la revelación se le ha dado a los descendientes de Sem, elegido entre los hijos de Noé, y ellos son los que, a través de los caldeos y los persas, han transmitido la ciencia de la verdad a los griegos. La obra finaliza con la emigración del rey y del rabino judío a Palestina, que es la región particular del Dios de Israel donde su promesa se hace más eficaz.

Sin duda, el mayor filósofo judío medieval es el cordobés Maimónides (1135-1204), quien en 1148, por la presión almohade, pasó a África, y logró ser visir en

Cairo, donde encontró el ambiente adecuado para realizar sus obras, motivo por lo que el mundo latino le conoció a veces como Moisés de Egipto. Su obra principal, traducida al latín como *Dux neutrorum sive perplexorum* (Guía de los descarriados), tiene como objetivo, según explica Maimónides, «dar indicaciones al hombre religioso en cuya alma está establecida y se ha convertido en creencia suya la veracidad de nuestra Ley». Este hombre, debido a sus estudios de la ciencia exterior de los filósofos que le ha confundido sobre el significado de los términos equívocos, metafóricos y anfibológicos, se siente perplejo:

o bien se deja llevar por su razón, rechaza lo que sabía de esos términos y cree que ha rechazado los fundamentos de la Ley, o bien se atiene a lo que ha comprendido respecto de esos términos y no se deja arrastrar por su razón. En tal caso habrá vuelto la espalda a su razón y se habrá alejado de ella; cree con ello que ha atraído sobre sí un perjuicio y un daño en su religión; permanece con esas creencias imaginarias, pues de ellas procede el miedo y la turbación y no dejará de tener dolor de corazón y una intensa perplejidad.

[Sólo después de la comprensión del verdadero sentido de las alegorías contenidas en los libros de los profetas «estará en la buena senda y se librará de esa perplejidad»²³.](#)

El tratado se ocupa de múltiples temas: la Biblia, el Talmud, los atributos de Dios, los teólogos del *kalam*, las doctrinas filosóficas, la demostración de la incorporeidad de Dios y de la profecía, la metafísica de la Tora, la providencia, la finalidad del mundo, la historia de las religiones, etc. Particularmente importante es su prueba de la existencia de Dios, cuyo razonamiento parte de una alternativa: o el mundo ha sido creado o es eterno, y, a continuación, se examinan las consecuencias de cada hipótesis. Si ha sido creado, se precisa de un creador que ha de ser Dios, y si es eterno, debe existir un ser que no es ninguno de los cuerpos del universo, puesto que no son eternos, que debe ser eterno y necesario, y ese ser es Dios. Esta segunda prueba es la más filosófica, pues la primera no puede ser demostrada, pero la segunda no puede ser falsada, por lo cual puede ser una premisa filosófica a partir de la cual es posible argumentar teológicamente. Posteriormente, autores averroístas, seguidores más o menos confesos de la doctrina de la «doble verdad» como Moisés de Narbona, Siger de Brabante o Boecio de Dacia han retomado la cuestión de la imposibilidad de decidir entre la novedad o la eternidad del mundo, creyendo que Maimónides se aplicó a defender exotéricamente la creación para preservar su verdadera enseñanza esotérica, lo cual estaría en la tradición judía que en ciertas comunidades permitían adoptar exteriormente otras creencias.

Corno muchos pensadores islámicos, Maimónides también distingue diversas clases de hombres, y lo hace utilizando la imagen de la proximidad o lejanía al corazón de una ciudad: fuera de la ciudad en un estado próximo al de los animales, viven los ateos; dentro de la ciudad, a espaldas del palacio, viven los hombres de opinión; los que rodean el palacio son la masa de los hombres religiosos pero ignorantes; los cuartos están a las puertas del palacio, son los casuistas corno los

tahnudistas o los kalarnistas, que se dejan guiar por la tradición; los hombres de demostración metafísica esperan en el interior del palacio; pero, aun dentro de esta quinta clase metafísica están los que acceden a la sala del soberano, que son los profetas, cuya superioridad se sustenta en que, mientras que el filósofo no debe dirigirse al vulgo, de modo que verdades como la incorporeidad y la unicidad de Dios no deben ser enseñadas por el metafísico sino por la tradición, en cambio, el profeta debe dirigirse a todos los hombres. El profeta aparece, en cierto modo, como el filósofo perfecto, lo que asimila la profecía a la iluminación intelectual. Siguiendo a Avicena, Maimónides distingue tres clases de hombres proféticos según la facultad que domine en ellos: en el sabio domina la intelectual; en el profeta se da proporcionalmente la facultad intelectual e imaginativa, en los augures y magos se da sobre todo la imaginativa.

En la España musulmana, al igual que había sucedido en oriente, la filosofía sufrió una profunda crisis, pero los judíos, sobre todo, tras la batalla de las Navas de Tolosa (1212) se encuentran en tierra reconquistada por los cristianos, lo que permite que se desarrolle un pensamiento judío, fundamentalmente bajo la doble influencia de Maimónides y Averroes, de los que conocían los textos antes que los cristianos. Además de en la España cristiana, la filosofía judía se concentra en Provenza e Italia. Así, Ibn Tibbon (t 1232) se instaló en Provenza, donde comenzó a traducir al hebreo los textos de filósofos judíos arábigos como la Guía de los descarriados, mientras que en la corte de Nápoles, Federico II reunió como traductores a Anatolio, ibn Matka y el propio ibn Tibbon. Isaac Albalag (1270) residió en Provenza y Cataluña, siendo el principal representante del averroísmo judío. Hizo una traducción y crítica de la Incoherencia de los filósofos de Algazel, y rechaza la filosofía de Maimónides sin intentar concordarla con la de Averroes. Reconoce cuatro creencias fundamentales que comparten las creencias reveladas y la filosofía: la existencia de la recompensa y del castigo, la inmortalidad del alma, la existencia de un Dios que premia y vengá, y la existencia de la providencia divina. Adopta una versión bastante radical de la doctrina de la «doble verdad», distinguiendo entre el método narrativo de los teólogos para dirigirse al vulgo y el demostrativo de los filósofos para dirigirse a la élite, aunque cree en la compatibilidad de los dos siempre que se limite el poder de los teólogos. Afirma que el profeta y el filósofo hablan cada uno en su propio orden y que no hay misterios filosóficos sino sólo proféticos, lo que supone rechazar la posibilidad admitida por Maimónides de la profecía racional, de modo que, como ya había dicho Averroes, entre filósofos y profetas no hay intermedio, y hay verdades por vía natural y verdades por la vía del milagro que pueden oponerse y que no hay manera de integrar, aunque el filósofo judío puede aceptar el sentido literal de la Tora por fe y la verdad de la filosofía por especulación. En cambio, rechaza el monopsiquismo averroísta, al aceptar la inmortalidad y la recompensa personal.

Uno de los principales enemigos interiores a la propia cultura judía del desarrollo del pensamiento racional judío fue la cábala, que hasta el x111 designaba el Talmud y otros textos de la mística gnóstica. Los primeros textos cabalísticos como el Libro de la creación (Sefer) atribuido a Akiba (1 - 135) son muy antiguos, pero los más importantes serán recogidos en el Libro del esplendor (Zohar) en la segunda mitad

del xiii, y en ellos se expone la mística de los nombres y las letras, que tendrá un destino muy similar al del corpus dyonisianum en occidente. La cábala pretende ofrecer una alternativa a la filosofía «exterior» aristotélica y neoplatónica, pues defiende que Dios no se expresa en emanaciones sino en sefirot, que son diez elementos dinámicos del pleroma divino: corona suprema, sabiduría, inteligencia, amor, poder y justicia, misericordia, paciencia constante, majestad, fundamento o base, realeza o presencia. También fue desarrollándose un enemigo exterior, el antisemitismo cultural en los reinos cristianos, sobre todo a partir del siglo xai, como se aprecia, por ejemplo, en la disputa cuodlibetal que sostuvo Enrique de Gante en 1290 sobre «si un judío que ha profanado una hostia consagrada, pero que, viendo correr la sangre, se ha convertido y ha recibido el bautismo, debe ser o no perseguido por su crimen». En España hubo controversias directas entre judíos y cristianos, como la ordenada por Jaime I el Conquistador por consejo de su canciller Raimundo de Peñafort, que concluyó con la condena de los libros rabínicos, mientras Jaime II autorizó a Raimundo Lulio a predicar en las mezquitas y las sinagogas del reino, para, finalmente, iniciarse la intervención de la inquisición.

En el tránsito al siglo xiv, paralelamente a las condenas antifilosóficas cristianas, se reproducen las críticas de los judíos tradicionalistas contra la filosofía «exterior» de Aristóteles y Platón, más que contra Maimónides, como había sucedido en el siglo anterior. En España la actividad filosófica judía casi había desaparecido, de modo que el problema concierne al sur de Francia, y en 1305 Salomón ben Adret condena a quienes aborden los temas de la filosofía natural antes de los veinticinco años. En 1306 Felipe el Hermoso ordena la expulsión de los judíos de Francia, por lo que se deberán refugiar en el Rosellón y Provenza, donde se desarrollará lo más importante del pensamiento judío.

En este contexto geográfico surgió Gersónides (1288-1344), que se dedicó principalmente a la astronomía destacando sus estudios sobre trigonometría y sobre el bastón de Jacob, un instrumento de navegación que permitía medir distancias angulares. Realizó comentarios bíblicos y sobre obras averroístas, que adoptan las formas de la suma, el comentario y la exégesis religiosa. Su obra Guerras del Señor trata sobre los seis temas fundamentales de la filosofía griega y judía: si el alma razonable subiste si no ha alcanzado su perfección en este mundo; la adivinación y la presciencia del futuro; el conocimiento de los singulares por Dios; la providencia divina; sobre los motores celestes y el movimiento de las esferas; sobre la eternidad o adventicidad del mundo; además de otras dos cuestiones religiosas como son los milagros y la profecía. Gersónides niega una conjunción total del alma con el intelecto agente, lo que tiene implicaciones no sólo sobre la teoría del conocimiento sino sobre la doctrina de la salvación, pues, si no se da la unidad del intelecto adquirido ni posible, entonces la felicidad de cada alma es distinta en grado, y depende del esfuerzo de intelección de cada alma en este mundo, de modo que puede decirse que cada hombre trabaja para inmortalizarse, y después de la muerte el individuo no es más que la serie de sus pensamientos a la que no puede ya añadir nada. Esta doctrina encontrará un eco moderno en el judío Espinosa. Por su parte, Moisés de Narbona (1300-1362), nacido en Perpiñán, busca la concordia del

averroísmo con Maimónides e, incluso, con Algacel, llegando, en su intento armonizante, a conciliar la poética filosófica con la cábala sefirótica, haciendo el paralelismo entre las diez inteligencias de Alfarabi y Avicena y los diez sefirot cabalísticos.

En el final de la Edad Media, el siglo xv está marcado por la expulsión de los judíos de España, tras la conversión en nuevos cristianos (marranos), que es sólo exterior y de cuya aceptación se acusará a filósofos como Ha-Leví de Burgos (Pablo de Santa María) o Josué Lorgi (Gerónimo de Santa Fe). En su enfrentamiento con el cristianismo, se conserva en la filosofía judía su apertura científica, y disminuyen las traducciones del latín al hebreo, aunque esto puede ser síntoma de una mayor participación directa de los judíos en la vida cultural que anuncia el renacimiento. Grescas de Zaragoza (t 1410) se esfuerza en la apologética anticristiana y en obra La luz del Señor trata de refundar el pensamiento judío oponiéndose a Maimónides. Isaac Abrabanel (1437-1508), huido desde España a Nápoles y Venecia, reflexiona sobre la historia de la comunidad judía y su destino en una visión ternaria de la historia: impedimento, posibilidad, ineluctabilidad de la venida del Mesías. Se puede establecer un paralelismo con el papel de Abenjaldun en el mundo árabe, pues la filosofía judía española se acaba con Las fuentes de la salvación (1497) que es una exégesis del libro escatológico por excelencia, el Libro de Daniel, y donde Abrabanel da una interpretación de los cuatro reinos descritos en el sueño de Nabucodonosor: Babilonia, Persia, Grecia, Roma. En su época ve el enfrentamiento y declinación de Roma-Constantinopla y de los musulmanes, lo que anuncia el advenimiento del quinto reino del Mesías. En Italia, a salvo de las persecuciones, los judíos se integran en la vida cultural general, como le sucede a León Hebreo (1460-1523), cuyos Dialoghi d'Amore influirán en el neoplatonismo florentino, mientras que la universidad de Padua se abrirá a los judíos, destacando Elías Delmedigo (1460-1497) amigo y profesor de Pico de la Mirandola.

5. LA RECEPCIÓN DEL ARISTOTELISMO Y LA FORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA GRECO-CRISTIANA LATINA

Contrastando con la extraordinaria riqueza de obras disponibles en el mundo árabe, los únicos textos de cierta entidad de los filósofos griegos que se manejaban en las escuelas latinas en época tan tardía como los comienzos del xii, son una parte del Timeo platónico y a penas Categorías y De interpretatione de Aristóteles. Sin embargo, el interés por los textos escritos en griego en occidente era muy antiguo y en los siglos anteriores no era raro que se encontraran en determinados círculos, mientras que en el mundo bizantino se desconocían absolutamente los textos latinos, un signo de la decadencia de la unidad del pensamiento greco-medieval, que se había iniciado ya al final de la antigüedad²⁴. La recepción documentada más antigua de una obra filosófica griega en occidente es la del Pseudo-Dionisio Areopagita, en la Europa carolingia, a partir de un manuscrito enviado por Pablo 1 a Pipino. Parece que, pese a la relativa impermeabilidad que impedía una relación directa entre los mundos latino y griego, en occidente se manifestaba en la Alta Edad Media una gran admiración por la sabiduría griega, lo que no evita la realidad de una aversión mutua

innegable entre las dos culturas, que habría de concluir en la controversia iconoclasta. El papel de la teología es aquí paradójico, pues, origen de las disputas más encarnizadas entre griegos y latinos, no por ello deja de ser el medio a través del cual se realiza una comunicación que, en cambio, resulta imposible en otros órdenes intelectuales.

El interés por la cultura griega en occidente se da través de un eje que va desde el sur de la Galia a Irlanda, con Gregorio Magno, Alcuino de York y Beda el Venerable, y su contexto es la vida monástica. Los primeros grandes monasterios aparecen en el sur de la Galia, como en Marsella o Arlés, y en el norte en París y Santa Genoveva. En principio la vida monástica se halla bajo el influjo del modelo de la vida contemplativa oriental, pero en 529 Benito funda un nuevo monasterio en Montecasino con una nueva regla, donde la contemplación se completa con el trabajo intelectual y manual (*ora et labora*). En la España visigoda destaca la figura de Isidoro de Sevilla (560-633), que no es en realidad un filósofo, y su conocimiento de los autores griegos depende de los Padres de la Iglesia, siendo autor de la *Etimologías*, donde en veinte libros hace una recopilación del saber sagrado y profano con carácter taxonómico, bajo la convicción de que se comprende mejor la naturaleza de una cosa si se conoce la naturaleza de su nombre. Su método es *heuremático*, investigación sobre los orígenes, que busca a los primeros inventores, como lo habían hecho los gramáticos alejandrinos. El otro foco de la vida monástica se sitúa en Irlanda, que había sido evangelizada por San Patricio, y en las oscuras tierras de Nortumbria en el norte de Inglaterra, donde brilla la misteriosa figura de Beda el Venerable (673-735), capaz de leer en griego los Hechos de los apóstoles, y que ha dejado un Tratado de la naturaleza basado en la Historia natural de Plinio, así como una historia eclesiástica y un tratado de los tropos que ha inspirado a la retórica medieval.

A finales del siglo val se inicia lo que se ha denominado el «renacimiento carolingio», que constituye un capítulo particular en las relaciones entre la cultura filosófica cristiana, representada por la corte del rey franco y luego emperador Carlomagno, y la cultura filosófica griega que se localizaba en Bizancio asediada por la expansión islámica. Los contactos se iniciaron con Pipino el Breve (751-768), bajo cuyo reinado el monasterio de San Dionisio recogía manuscritos escritos en griego. La polémica de la corte carolingia con Bizancio tiene lugar, sobre todo, en torno al problema iconoclasta. En Bizancio grupos de monjes habían iniciado un movimiento dirigido a la destrucción de los iconos, y, aunque aún son dudosos sus verdaderos motivos, quizá relacionados con la necesidad de desviar hacia un «enemigo exterior» la atención popular ante la crisis que atravesaba el imperio, lo cierto es que desde 730 aproximadamente, León III el Isáurico inicia el enfrentamiento con los partidarios de las imágenes (iconodulos), mientras que Constantino V Coprónimo promueve su persecución. La Iglesia, sin embargo, en el concilio de Nicea II (787), condena a los iconoclastas, defendiendo la veneración (*proskynesis*) aunque no la adoración (*latreia*) de las imágenes. La querella continuará hasta la regencia de Teodora, que en 843 establece la ortodoxia iconodula de veneración de las imágenes. Carlomagno se vinculó a la posición iconodula, pero sin

aceptar la proskynesis porque recuerda a la prosternación ante el basileus, al que pretende arrebatarse su imaginaria divina como «reflejo terrestre de Cristo», siendo Teodulfo de Orleans y Alcuino quienes lideraron la refutación de las tesis iconoclastas.

El «renacimiento carolingio» es una reforma de los estudios promovida por el círculo clerical que rodeaba al emperador compuesto, entre otros, por Alcuino, y Eginardo. No se trataba tanto de retornar a fuentes paganas como en el renacimiento premoderno, sino de hacer a la cultura cristiana más cultivada a base de promover su encuentro con la cultura pagana. Alcuino de York (735-804), el alma de este renacer de los estudios clásicos, fue consejero áulico del emperador, escribió un Tratado de la realeza y una Teoría de las categorías, en que discute la división aristotélica de los términos en homónimos, sinónimos y parónimos, aunque su investigación estaba lastrada por su escaso conocimiento del griego. Su mayor contribución fue la dirección de la Escuela palatina, sobre cuyo modelo se desplegarán las escuelas cristianas en occidente. Alcuino no trata de culturizar al pueblo directamente, sino a través de la corte y su círculo, de modo que el emperador es el «primer estudiante» del imperio. Siguiendo el modelo de la escuela de Alcuino, Eginardo (775-840) instituye el programa de las artes liberales: trivium (gramática, retórica, dialéctica) y quadrivium (la astronomía, que incluye aritmética, geometría y música), mientras que en teología adopta el agustinismo, particularmente en sus referencias políticas, por cuanto podían servir para afianzar la autoridad imperial.

Entre los siglos ix y x el avance de los árabes hace que el sur de Italia se transforme en zona de cruce de las culturas latina, bizantina y árabe, al menos hasta que la invasión normanda haga retroceder la influencia greco-árabe. El monasterio benedictino de Montecassino se convirtió a partir del xi en un centro traductor latino sobre temas científicos^{2s}, y, en el mismo siglo, inicia su labor la escuela de Salerno, donde se podían traducir directamente del griego tratados de medicina y de ciencia natural, y donde se promovieron estudios médicos que fueron terreno abonado para el «giro naturalista» aristotélico, de lo que es claro ejemplo Bartolomeo Salernitano, quien alude a la necesidad de la contemplatio rerum naturalium^{2b}. También en esta época comienza a formarse el corpus del Aristóteles latino en el norte de Francia. Todos estos factores contribuyen a hacer del siglo xii el punto en que se inicia la fase de recepción de la filosofía greco-árabe en la translatio occidental. En este siglo, en que se inicia la andadura de la universidad cristiana por medio de las escuelas dialécticas, el maestro Pedro Abelardo (1079-1142) le dedica ya una obra al diálogo de las culturas religiosas y filosóficas, donde adopta el papel de juez entre sabios caracterizados por su buena voluntad y su ánimo cooperativo, lo que se acentúa proponiendo un diálogo franco entre hombres de conocimiento:

Estaba yo mirando desde lo profundo de un sueño cuando he aquí que tres hombres que avanzaban por distintos senderos se presentaron ante mí. Todavía en sueños, les pregunté al punto a qué credo pertenecían y por qué habían acudido a mí. Dijeron: somos hombres pertenecientes a distintos credos religiosos y aunque todos nos declaramos por igual adoradores de un Dios

único, le servimos, no obstante, con una fe y unas formas de vida distintas. En efecto, uno de nosotros es un gentil, de esos que llaman filósofos y que se conforman con la ley natural. Los otros dos poseen escrituras, siendo judío el uno y cristiano el otro. Habiendo mantenido entre nosotros largas discusiones y controversias acerca de nuestros distintos credos religiosos, acordamos, finalmente, someternos a tu juicio. Profundamente admirado por todo ello pregunté quién los había conducido o congregado en relación con este asunto y particularmente por qué me habían elegido como juez. Respondió el filósofo: «Ha sido por iniciativa mía por lo que este asunto tomó su curso, pues es tarea propia de los filósofos la de buscar la verdad mediante el razonamiento y seguir en todas las cuestiones no la opinión de los hombres, sino la guía de la razón. [...] Nos era forzoso escoger un juez para que nuestra controversia llegase a su final y sólo pudimos hallar uno perteneciente a una de las escuelas de pensamiento». Dije yo entonces: «Yo no solicito la gracia de ese honor que me habéis reservado, pues, en ausencia de hombres doctos, habéis tomado por juez a un necio. Al igual que vosotros estoy, en efecto, acostumbrado a las vanas disputas de este mundo y no es mi propósito escuchar con la severidad de un juez en cosas que yo solía tratar por puro deleite. [...] Como quiera, no obstante, que hayáis tomado esta decisión de común acuerdo y de forma unánime y viendo que cada uno de vosotros confía en sus propias fuerzas, nuestro pudor no debiera, en modo alguno, truncar vuestra audaz iniciativa, tanto menos cuanto que pienso extraer alguna enseñanza de ella. Pues, como recuerda uno de los vuestros, no hay doctrina, por falsa que sea, que no lleve entremezclada algunas verdades. Y creo que por muy frívola que sea una disputa contendrá algún argumento instructivo. Es por ello por lo que el más grande de los sabios, para atraer hacia sí la atención del lector, dice en el exordio de los proverbios: "Que atienda el sabio y crecerá en doctrina y el inteligente aprenderá a hacer proyectos."» Y Santiago Apóstol dice: «Que cada uno sea diligente para escuchar y tardo para hablar» (St. 1, 19). Ellos asintieron y se congratularon por mi consentimiento²⁷.

El *Dialogus* fue escrito en Cluny al final de la vida de Abelardo y muestra ya la influencia de la labor traductora de Toledo y la aceptación de la racionalidad árabe. Abelardo ejerce el papel de árbitro entre los tres personajes que representan a las tres religiones monoteístas. El filósofo, cuyo modelo es probablemente Avempace, lo que demuestra la existencia de vínculos entre el mundo latino y el árabe a través de España busca la verdad con argumentos racionales a fin de efectuar un examen crítico de las tres religiones (*diversi fzdei sectae*).

5.1. EL TRABAJO DE TRADUCIR

La universidad cristiana va a ser, a partir de ese momento, la institución que asimilará el trabajo de traducción a la lengua latina, transformada ahora en una empresa organizada y con una gran repercusión cultural y política. El centro de traducción más importante del mundo cristiano hasta entonces era Toledo, que a partir del 1126 se transforma en el foco de la cultura occidental, gracias a la

fundación de la escuela de traductores - en realidad, una agregación de traductores que trabajaban a título individual más que una escuela organizada como tal - por el obispo Raimundo de Sauvetat, que aprovechó el rico material bibliográfico de las bibliotecas de al-Andalus. Este singular proceso de encuentro cultural entre los cristianos mozárabes y los cristianos del norte hará posible la recepción en las escuelas y universidades latinas de una parte importante del corpus filosófico greco-árabe. Gerardo de Cremona llegó a Toledo en 1167 y dejó 71 traducciones en las que utilizó los servicios de judíos y mozárabes, destacando los Elementos de Euclides, la Física de Aristóteles, el De senso e sensato de Alejandro de Afrodisia y obras de Alkindi y Alfarabi. Juan Ben David o Juan de España, fue un judío convertido que trabajó con Gundisalvo, y junto con Moisés Sefardí y Rabbi bar Hiyya de Barcelona es uno de los judíos españoles que transmitirá a los cristianos la cultura arabófona, con sus traducciones de Alkindi, Avicena y Algacel. Pero, sin duda, el traductor más importante de la «escuela» toledana fue Domingo Gundisalvo o Gundissalinus, que tradujo, entre otras obras, el Liber scientiis de Alfarabi, el De intellectu de Alkindi o la Metafísica de Avicena. Será con la llegada de Miguel Escoto a Toledo, hacia 1217, cuando se inicien las traducciones de las obras aristotélicas y sus comentarios árabes.

Los procedimientos de traducción en esta época fueron a menudo muy complejos, en correspondencia con el carácter de los fenómenos de intercambio cultural, contando con el antecedente de Adelardo de Bath (t 1142), quien de modo personal decidió ir al sur de Italia donde aprendió árabe, al parecer en Salerno, aunque quizá debió ayudarse de arabófonos como el judío convertido Pedro Alfonsí. Adelardo tradujo fundamentalmente textos científicos árabes como las Tablas Astronómicas de al-Khwárizmi y los Elementos de Euclides en traducciones hechas palabra a la palabra de calidad a veces deficiente. La ósmosis lingüística del árabe al latín permitió que occidente conociera los beneficios de la *translatio textual*, y es precisamente en los complejos mecanismos utilizados en las traducciones donde puede encontrarse un signo de la peculiar idiosincrasia de la cultura filosófica de la época. En las primeras traducciones del corpus *dionisianum* del griego al latín intervenían un lector oral del texto griego, un oyente que actuaba como traductor oral al latín y, finalmente, un copista latino. Por tanto, a las complicaciones que ya tenían de por sí los manuscritos en *scriptura continua* había que añadir las intermediaciones entre los tres miembros del equipo de traducción. Estas dificultades, lejos de suavizarse, tendieron a hacerse más agudas aún en el período toledano. Al acentuarse el intercambio cultural, los problemas se hicieron más complejos, aunque también se sofisticaron los instrumentos para resolverlos. Para entonces los textos filosóficos estaban casi en su totalidad vertidos al árabe, lengua desconocida por los monjes cultos, como el propio Gundisalvo, por lo cual se requiere un mediador, que será habitualmente un judío que habría permanecido en el mismo territorio, primero bajo dominio árabe y luego cristiano. En el caso de Gundisalvo es Juan ben David, o Juan de España, quien puede leer directamente el texto árabe y proferir oralmente su traducción pero no al latín, lengua culta que desconoce, sino a la lengua vulgar que utiliza entre los cristianos con los que convive (*me singula verba vulgariter proferente*). Por fin, Gundisalvo puede efectuar una segunda conversión desde la lengua romance vulgar que escucha, al latín que transcribe en el texto manuscrito (*et*

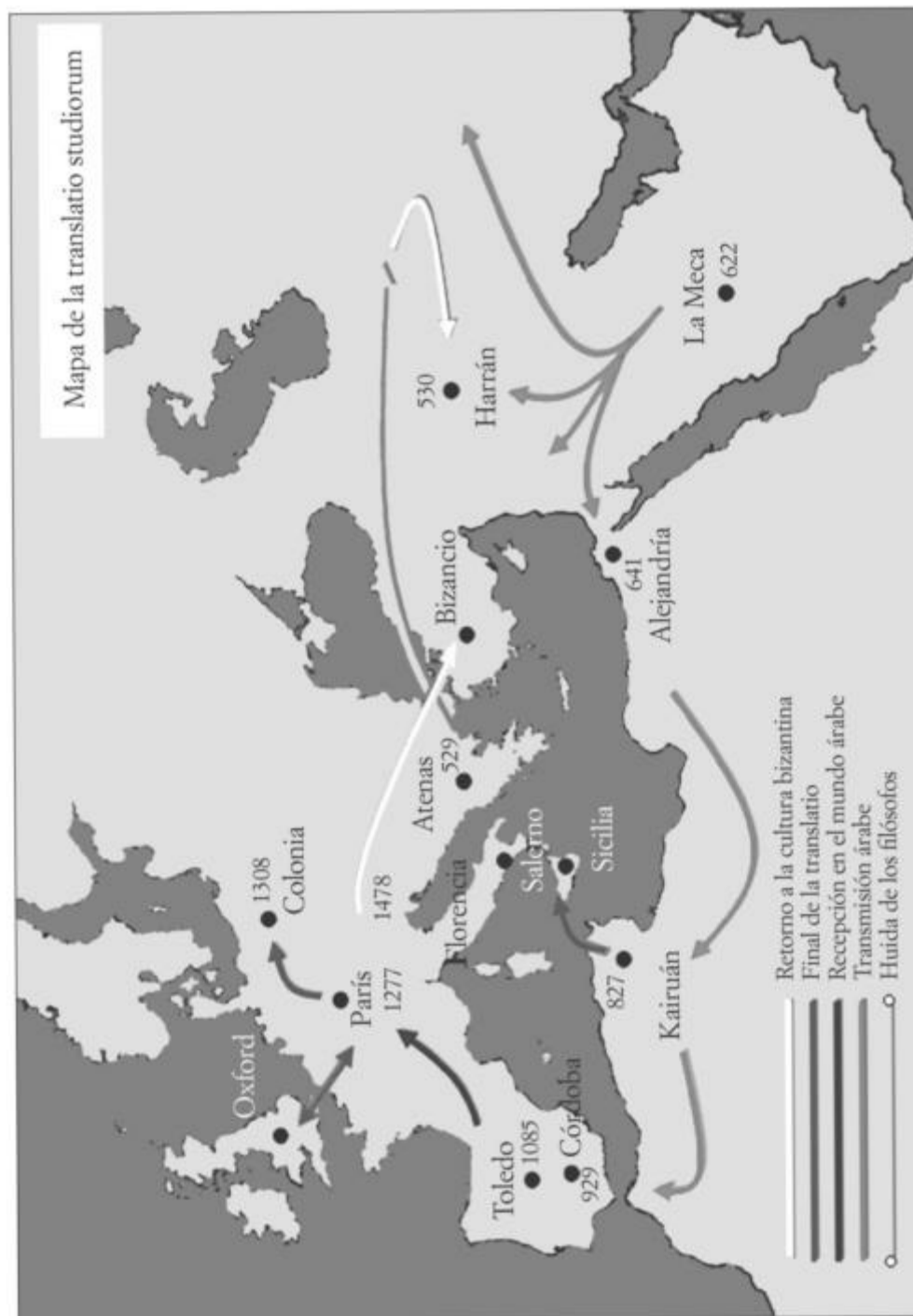
Dominico Archidiacono sin gula in latinum convertente). La lengua romance, por tanto, servía únicamente como vehículo de transmisión oral, y no quedaba fijada por escrito.

La llegada de Gerardo de Cremona a Toledo inicia una nueva fase en que las traducciones se hacen directamente, sin intermediarios. Gerardo era arabista y helenista, y puede traducir directamente los textos árabes, que eran, a su vez, a menudo, traducciones sobre textos siríacos que traducían los textos griegos originales. No estando las obras originales griegas a disposición del traductor, Gerardo utiliza sus conocimientos del griego para hacer una versión crítica del texto árabe antes de verterlo al latín. La diversidad de personajes y de lenguas necesarias para la traducción se reducen ahora a un solo traductor que ejecuta mentalmente todas las operaciones de la translatio, pero persistirá, no obstante, como práctica común, también en la enseñanza, la presencia del copista que conecta la cultura oral con la práctica de la escritura²⁸. Pese al inmenso trabajo de traducción realizado tanto por siríacos y árabes como por los propios cristianos, hasta el siglo xiii el occidente latino no conoció las obras morales y políticas de Aristóteles, que junto a Retórica y Poética debieron ser traducidas del griego por el colaborador de Tomás de Aquino, Guillermo de Moerbeke (1215-1286), quien, además revisó las traducciones toledanas.

A finales del xal, dentro del ámbito geográfico de la translatio studiorum, en el Islam oriental la filosofía ha sido expulsada de las instituciones de enseñanza, debido a la ofensiva antiaveroísta de los teólogos, lo que, en conjunción con los intereses políticos de los sucesivos conquistadores del imperio, significará la crisis del pensamiento filosófico árabe, el cierre de los caminos a través de los que se había llevado a cabo el traslado del saber y el consiguiente aislamiento respecto de un occidente cada vez más secularizado y racionalista. En el Islam occidental se ha producido una reacción antifilosófica similar, pero con la diferencia de que el averroísmo no es un producto cultural de importación como en el caso oriental, de modo que su influencia permanece en el ambiente pese a la progresiva radicalización antifilosófica de las fuerzas teológicas. Será paradójicamente la cultura cristiana la que sabrá sacar mayor provecho de la orientación averroísta de la filosofía, justamente gracias a la porosidad de las fronteras entre las culturas en al-Ándalus. Durante este período, si no el diálogo, sí al menos el encuentro entre civilizaciones se mantuvo gracias a la absorción por parte del mundo intelectual cristiano de los resultados que había producido la translatio en su largo recorrido desde oriente. Y fue en las universidades escolásticas donde las traducciones de las obras aristotélicas y de sus comentarios árabes sirvieron como material para la construcción de una nueva enciclopedia greco-cristiana del saber. De modo que, aunque la reacción antiaveroísta fue el detonante de la crisis de la translatio en el mundo musulmán oriental, y no menos habría de serlo en el occidente cristiano, sin embargo, en el mundo latino se dieron unas circunstancias que permitieron la continuación del esfuerzo de racionalización, e incluso puede decirse que este esfuerzo se vio alentado por la ofensiva antiaveroísta que se trasladó a la polémica abierta entre los teólogos y los filósofos.

En occidente, permaneció siempre abierto un cierto cauce de comunicación entre las culturas religiosas, que continuaron su intercambio a través de la frontera de la Reconquista cristiana. Si el trabajo de traducción de la escuela toledana fue posible y si pudo ejercer tan notable influencia sobre el resto de Europa, se debió a que los poderes árabes y cristianos que se sucedieron en la península ibérica, al menos hasta finales del xiii, no permitieron que la lucha religiosa tuviera como consecuencia el aumento de la intransigencia dogmática. Pero, sobre todo, lo que permitió que continuara la recepción de la versión averroísta del pensamiento griego en el mundo latino fue el tejido absorbente del conflicto que proporcionó la estructura universitaria escolástica que se había consolidado en París y Oxford.

En efecto, en el mundo islamico, el enfrentamiento entre el poder teológico y la filosofía se produjo sin mediaciones, pues allí no tenía sentido hablar de la distinción entre el poder religioso y el poder político, dado que ni siquiera han existido los pares de palabras que sirven para distinguir, por ejemplo, lo eclesiástico y lo laico o lo temporal y lo espiritual hasta la época moderna por influencia externa²⁹. En cambio, en occidente la lucha de los teólogos contra los philosophi averroístas tuvo lugar en el medio universitario, en el que se producía un reequilibrio de las fuerzas y las presiones entre los diversos estamentos que intervenían en los conflictos abiertos (la cancillería, el papado, el obispo de la ciudad, los maestros en artes y los teólogos, religiosos y regulares, las órdenes mendicantes, etc.), y en el que, además, la polémica se ritualizó según las normas de las disputas escolásticas. En ese sentido, no hay que olvidar que la lengua académica en el mundo cristiano es el latín, que no es la lengua de la revelación, como lo es el árabe para los musulmanes, lo que liberaba a los gramáticos a la hora de darle al lenguaje un valor puramente epistemológico, facilitando que los dialécticos pudieran efectuar una síntesis entre gramática y lógica. En el mundo cristiano, el lenguaje lógico puede también penetrar en el ámbito de la investigación de la ciencia sagrada lo que hizo posible que, en la medida en que en la universidad aumentó el interés por la ciencia aristotélica, se trabajara en la conciliación entre el peripatetismo arabizante y la tecnificación lógica y dialéctica. La universidad latina encontrará el modo de mantener la unidad que se había roto en oriente, transformando el enfrentamiento entre la mentalidad simbólica y la mentalidad científica en un debate universitario entre las vías de los antiqui y los moderni, que tendrá formas muy diversas: místicos y dialécticos en el xii, agustinianos y aristotélicos en el xiii, realistas teológicos y formalistas o nominalistas en el xiv³⁰. La reacción antifilosófica cristiana habría de adoptar, entonces, la forma de una condena universitaria de las tesis sostenidas por los averroístas, cuyo efecto más significativo fue el inicio de un gran debate filosófico-teológico que habría de concluir, finalmente, en el triunfo de una razón teológica, cuya influencia, tras el paréntesis renacentista, habría de reaparecer en el pensamiento moderno.



6. LA CRISIS DE LA TRANSLATIO STUDIORUM

La translatio studiorum se detiene justo en el momento en que tiene lugar el tránsito hacia el pensamiento moderno, quedando como un fenómeno exclusivamente medieval. En efecto, en las dos líneas a través de las que se efectúa ese tránsito se renuncia a la experiencia adquirida durante los siglos de traslado del saber. Por un lado, los académicos renacentistas del norte de Italia, celosos del dominio secular de la escolástica latina, pretenden rehacer el camino que había recorrido la sabiduría griega hacia occidente prescindiendo del intermediario árabe, y, para ello, cierran el círculo trazado durante la Edad Media, retornando a las bibliotecas bizantinas en

busca de los originales griegos, que regresan a occidente en el amanecer moderno traducidos a un latín elegante, muy distinto del que había sido la lengua de recepción durante la época escolástica. Por otra parte, los reformadores religiosos centroeuropeos se presentan como los herederos del triunfo de la corriente mística, resultado de las condenas universitarias del xiii, y rechazan la doctrina que había sintetizado en la era universitaria toda la laboriosa construcción de un pensamiento común a griegos, árabes, judíos y latinos: el neoplatonismo cristiano aristotelizante. Cada cual a su modo, renacentistas y reformadores, coinciden en su rechazo de todo lo que había representado la *translatio studiorum*. Se niega el papel del árabe como lengua de transmisión, pues se pretende retornar directamente a las fuentes griegas para encontrar a los autores originales, libres de la manipulación de los comentarios árabes y escolásticos. Se critica vehementemente la lengua de recepción, el latín tecnificado de las facultades universitarias, por «bárbaro» y falto de elegancia. Se renuncia al inmenso trabajo de traducción que se había llevado a cabo durante el medievo, que se considera inútil cuando no perjudicial, pues la «verdad» habría que buscarla en los textos originales escritos en griego o en la subjetividad del yo que interpreta liberado de la autoridad de las escuelas, lo que hace preciso, en todo caso, una nueva traducción directa a la lengua vulgar. Se rechaza, en fin, la orientación aristotélico-averroísta que la escolástica del xin le había dado al neoplatonismo árabe-cristiano, una orientación que se entiende o bien anticristiana, en el caso de un Lutero que reivindica la espiritualidad agustiniana, o bien demasiado cristiana, para quienes, como Marsilio Ficino, buscan el retorno al paganismo clásico reinterpretando el neoplatonismo platónicamente. Así que en los dos siglos finales de la Edad Media, tiene lugar una crisis, que finalmente resultará definitiva, cuando las energías que habían mantenido vivo el encuentro cultural y filosófico se agotan, y la compleja e inestable unidad, que con tanta dificultad se había logrado, da paso a la fragmentación y la incomunicación, de las que, paradójicamente, se alimentará el impulso modernizador occidental. Cuando, en el Renacimiento, Leonardo Bruni y Marsilio Ficino realizan las traducciones de Platón y de Plotino, nos encontramos ya en otro universo cultural en el que traducir y comentar no significan apropiarse de una tradición forjada en el encuentro de las culturas filosóficas, sino recrear la tradición greco-romana adaptándola a las necesidades de la naciente cultura ciudadana europea.

Es evidente que ningún fenómeno cultural aparece o cesa en un único momento que pueda precisarse exactamente. No obstante, podemos identificar un acontecimiento que simboliza el instante crítico en que todo lo que significó el traslado medieval del saber está a punto de derrumbarse, porque ya se está levantando un nuevo edificio sobre las ruinas del anterior. Ese acontecimiento lo localizaremos en 1308, fecha de la muerte de Juan Duns Escoto, cuya tumba se encuentra en la catedral de Colonia, y en cuya lápida figura la leyenda: *Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Gallia me docuit, Colonia me tenet*. En esta inscripción se describe la última etapa del camino que se inició casi ocho siglos antes en la Atenas bizantina y que concluye en centroeuropa, señalando el núcleo del futuro dominio geopolítico europeo, un recorrido a lo largo del cual se había ido construyendo con materiales muy diversos y a través de arduas vicisitudes un sistema de pensamiento que había

integrado elementos procedentes de todas las culturas, libros de todas las bibliotecas, orientaciones doctrinales, corrientes de pensamiento y autores de todo tipo.

Desde esta perspectiva, la modernidad filosófica se presenta como el resultado de una ruptura con todo lo que significó la *translatio studiorum*, pues generalmente se cree que el nuevo filósofo ya no es el teólogo cristiano aristotelizante y dogmático de la última escolástica, sino un intelectual crítico, librepensador, antiperipatético, agnóstico y matemático. Y sin embargo, Descartes, el primer filósofo moderno, no puede considerarse, sin más, como el descendiente del filósofo humanista del renacimiento, entregado a «divagaciones místicas en medio de las almas de las estrellas y a fórmulas matemáticas capa [ces de traducir los movimientos que, finalmente, ya no eran circulares](#)» 31. Y tampoco es un reformador religioso o el creador de una nueva moral, siendo precisamente quien recomienda seguir con firme constancia la religión de la infancia. Pues, en Descartes, el conocimiento matematizado, el libre examen crítico, la exaltación de la subjetividad o las condiciones del método científico no son sino el resultado de una aplicación original de los fundamentos metafísicos de la última gran síntesis escolástica. Sus *Meditaciones metafísicas* representan el nexo de unión del nuevo pensamiento con la filosofía de las escuelas que Descartes había estudiado en el colegio jesuita en el que se había formado, y donde recibe la herencia de aquella escolástica del xiii que había propugnado la síntesis de Aristóteles, Averroes y San Agustín, a través de la nueva síntesis que en el xvi había realizado el jesuita español Suárez, de Tomás de Aquino, Escoto y Ockham, creando una estructura formalista heredera de la gran ruptura escotista.

El racionalismo moderno, por tanto, nada tiene que ver con la *translatio*, pero esta ruptura no tuvo una autoría renacentista, sino que se produjo en el xiv, cuando ya no había ningún lugar hacia el que continuar el viaje y la fuente de producción filosófica ya no se encontraba en oriente, sino en occidente. Los ideales del encuentro de las culturas filosóficas habían sido derrotados, primero en el oriente islámico, luego en al-Ándalus, finalmente en las universidades cristianas. En este momento de fin de ciclo, Duns Escoto elabora el primer sistema metafísico de la nueva era, un sistema que ya sólo es teológico y cristiano, que ha separado, contra el neoplatonismo aristotelizante, la forma de la materia, el espíritu de la carne, pero que sigue siendo un sistema escolástico, por tanto, universitario, construido según la lógica aristotélica y escrito en el latín académico en el que se comunican y debaten los filósofos medievales.

Por tanto, el viaje vital e intelectual de Escoto, en su breve existencia, simboliza las causas y las consecuencias del final de la *translatio studiorum*. Su muerte en Colonia anuncia que el centro de gravedad de la cultura y la política europeas se está trasladando a centroeuropa, con la creación de las nuevas universidades de Praga (1347), Cracovia (1364), Viena (1365) o Heidelberg (1385). Los príncipes alemanes acogerán en sus cortes primero a Guillermo de Ockham y dos siglos más tarde a Lutero, buscando en ellos la justificación ideológica para la creación de un nuevo espacio de poder autónomo respecto del imperium cristiano. Es el alemán Nicolás de

Cusa, admirador de Torquemada, del que alaba «la refutación de las herejías y de los errores de Mahoma por vivas razones», quien hace un Examen crítico del Corán (De cribratione Corani), y quien busca la concordia de las creencias religiosas en un mundo más amplio, haciendo dialogar a un griego, un italiano, un francés, un alemán, un inglés, un español, un armenio, un bohemio, un árabe, un hindú, un caldeo, un judío, un escita, un persa y un tártaro, concluyendo en la unidad de sus credos pese a la pluralidad de las revelaciones. Cusa hace la apología del cristianismo a base de mostrar que el buen musulmán debería concluir en el cristianismo trinitario, tan sólo interpretando las suras en las que se habla de que Dios envía un espíritu, como si el enviado fuera la tercera persona de la Trinidad. Siguiendo la línea agustiniana de buscar la anticipación de las verdades cristianas en las creencias de los paganos, considera al infiel como un fiel que se ignora a sí mismo, ejemplo que seguirá su amigo Eneas Silvio Piccolomini, el papa Pío II, en su carta al sultán Mohamed II cuando le invita a unirse pacíficamente a occidente.

En los comienzos de la modernidad ya no hay nuevos libros filosóficos que encontrar en las bibliotecas o que traducir, de manera que se trata de interpretar los mismos escritos de otra manera. La marcha de los cancilleres cortesanos de los príncipes renacentistas a tierras bizantinas para hacerse con textos originales griegos será poco más que un gran gesto teatral, pues ya no se encuentran en las academias renacentistas filósofos con categoría suficiente para cambiar el rumbo del pensamiento. Un gesto que se materializa el 4 de abril de 1497, cuando Nicolás Leónico Torneo sube a la cátedra de Padua para enseñar a Aristóteles en griego. Pero, había sido Juan Duns Escoto, educado en la concepción universitaria escolástica del saber, quien contaba con los medios conceptuales y doctrinales para reinterpretar los textos, el que había puesto la base para la quiebra de la doctrina neoplatónica común de la translatio. El neoplatonismo, en que se hallaban fundidos aristotelismo y platonismo de un modo inextricable, ya no será más aristotélico-averoizante, sino que se hará agustinizante. Escoto le da la victoria al espíritu frente a la materia, a la perfección sobrenatural frente a la corrupción de la naturaleza. Pero, a diferencia de lo que sucedió en tierra islámica, donde la reacción teológica llevó a la práctica desaparición del impulso de racionalización, el espiritualismo escotista se incardina en una estructura racional escolar, forjada en las disputas universitarias. Con Escoto la teología se hace razón. Razón teológica. Es esta nueva concepción de la racionalidad la que sentará las bases de la revolución racionalista moderna por obra del último de los escolásticos, un jesuita granadino llamado Francisco Suárez³².

CAPÍTULO 4

1277: La razón cristiana de la recepción a la condena

La recepción de la cultura filosófica griega en las universidades latinas, tamizada a través de las traducciones y los comentarios árabes, causó una aguda crisis en el mundo intelectual cristiano, como ya lo había hecho en el islámico. Las sucesivas oleadas de los escritos aristotélicos, acompañados por los correspondientes comentarios e interpretaciones de los filósofos árabes y judíos, fueron dejando al descubierto un enfrentamiento entre las fuerzas tradicionales de la teología latina, que hundía sus raíces en el suelo nutritivo del neoplatonismo agustiniano, y un cada vez más influyente sector de maestros universitarios que veían en los escritos aristotélicos un depósito de nuevos conceptos e interpretaciones donde podían arraigar las tradicionales doctrinas metafísicas cristianas, o, sencillamente, un punto de referencia para acometer la tarea de renovar la cultura intelectual latina. Al mismo tiempo que la filosofía languidecía en oriente, sometida a los vaivenes políticos y militares, las universidades cristianas asimilaban las enseñanzas griegas, aun a costa de verse abocadas a un largo período de lucha interna cuya más evidente expresión es la serie de condenaciones universitarias que se sucedieron durante el siglo xii.

1. LA TEOLOGÍA COMO SABER RACIONAL SOBRE DIOS

Abandonado el impulso apologético de la primera patrística, que utilizaba la argumentación filosófica para defender a la nascente Iglesia de las acusaciones de las autoridades y los intelectuales paganos, la reflexión teológica en el mundo la [tinio se marca una nuevo camino, cuyo lema aparece ya incipiente en una frase de Agustín: «Intellige ut credas; crede ut intelligas»i,](#) donde la razón se presenta como instrumento de la fe para llevar al conocimiento de Dios. Para Agustín, esa búsqueda no ha de realizarse, como en las ciencias humanas, en una investigación de la realidad exterior, sino que el objeto total de la verdad, el objeto de la filosofía, es Dios, es decir, el alma, pues es en la propia alma humana, en esa imagen de Dios, donde se encuentra todo a lo que aspira el ser humano. La psicología es la teología. Agustín, el dialéctico romano, abandona la búsqueda incesante de la verdad que le había llevado a través de las ciudades del Imperio para refugiarse en su propio interior, donde dice haber alcanzado la verdad y la paz:

[No quieras salir fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si encontraras que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo \(Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum\), mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón](#)

se enciende. Pues ¿adónde llega todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped, no con la fruición carnal y baja, sino con subidísimo deleite espiritua.

El Dios que es objeto del sentimiento interior, que es la huella de la presencia que ha dejado en nosotros la divinidad, emerge en el nacimiento de la escolástica bajo una nueva figura, constituido en objeto de conocimiento racional, cada vez más identificado con el objeto de la reflexión puramente filosófica e inmerso en las estrategias argumentativas de los maestros universitarios.

1.1. LA FE QUE BUSCA LA RAZÓN

El paso decisivo en esta dirección lo da Anselmo de Canterbury (1034-1109), ciudad de donde fue obispo, también conocido como Anselmo de Bec, de cuyo monasterio fue abad, o de Aosta donde nació. El título de una de sus obras *Fides quaerens intellectum* (*Proslogion*), «la fe que busca comprensión» o «la inteligencia de la fe», se ha convertido en el lema de toda una época de la reflexión cristiana. Anselmo, como habremos de ver más adelante, se encuentra inmerso en las disputas dialécticas corrientes en su época, y ese interés por las cuestiones lógico-lingüísticas va a encontrar un campo significativo de aplicación en su demostración de la existencia de Dios, que se ha conocido como «argumento ontológico», y que constituye un capítulo fundamental de la historia de la reflexión filosófica y teológica, aunque debería figurar con igual justicia en los textos de historia de la lógica³.

11 El argumento anselmiano es probablemente el primer intento articulado por los sabios cristianos de demostrar racionalmente la existencia de Dios, pues Agustín no había considerado necesaria una argumentación para algo que es una evidencia en alma, por lo que la causa de la negación de la existencia de Dios no se debe a un error en la argumentación lógica sino a los efectos del pecado que hace opaca el alma a la iluminación divina. La formulación del argumento, bajo la forma de un diálogo-plegaria, es aparentemente sencilla:

Creemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento. Se trata, por consiguiente, de saber si tal Ser existe, porque el insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios. Pero cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento [...]¹ y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos,

que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad. Lo que acabamos de decir es tan cierto, que no se puede imaginar que Dios no exista. Porque se puede concebir un ser tal que no pueda ser pensado como no existente en la realidad, y que, por consiguiente, es mayor que aquel cuya idea no implica necesariamente la existencia. Por lo cual, si el ser por encima del cual nada mayor se puede imaginar puede ser considerado como no existente, síguese que este ser que no tenía igual, ya no es aquel por encima del cual no se puede concebir cosa mayor, conclusión necesariamente contradictoria. Existe, por tanto, verdaderamente un ser por encima del cual no podemos levantar otro, y de tal manera que no se le puede siquiera pensar como no existente; este ser eres tú, ¡oh Dios, Señor nuestro!⁴

El contexto polémico del argumento lo ofrecen las tesis del monje Gaunilo, quien niega la posibilidad de demostrar algo de Dios antes de afirmar su existencia. Anselmo reflexiona sobre la relación entre el pensamiento y el máximo concebible, que se puede formular como «la ley del máximo», que afirma la necesidad de que exista fuera del pensamiento aquello que es lo máximo que se puede pensar cuando es efectivamente pensado. Trata de probar lo que el cristiano ya cree, según la ratio fidei o inteligencia de la fe, el contenido de la creencia del hombre sensato: que Dios es una cosa tal que nada mayor puede ser pensado. Quien comprende esta definición está obligado a afirmar la existencia de su objeto (maximum existente cogitabile).

Al responder a las dificultades suscitadas por el monje Gaunilo, que asume el papel del insipiens, Anselmo va a desarrollar, aún no expresamente, el tema de la species, el contenido del acto de la inteligencia, afirmando que, mientras que respecto del resto de los objetos la libertad del pensar (cogitare) hace que no se dé ninguna relación necesaria entre el pensamiento y la existencia de su objeto, en cambio cuando se trata de conocer a Dios, por su naturaleza perfectísima, el pensar lleva anejo el entender (intelligere) o, lo que es lo mismo, la existencia de su objeto correspondientes. Dios existe porque es inteligido al mismo tiempo que su idea es pensada. Resuena bajo esta argumentación la polémica entre los dialécticos, que habían desarrollado los aspectos más formales de la filosofía aristotélica, y los antidialécticos, que pretendían permanecer fieles al espíritu realista del pensamiento griego⁶. Los dialécticos tratan de superar la noción de intencionalidad, la relación natural entre el conocimiento y lo conocido; por ello, hablan de un cogitare que no lleva aparejado un intelligere correspondiente. Anselmo recurre a nociones teológicas, al afirmar que la propia existencia de la Trinidad implica la necesaria aceptación de la posibilidad de un entender vivo del objeto, de un modo semejante a como se establece la relación entre el Entendimiento divino y el Verbo, el Hijo hecho carne de igual naturaleza que el Padre. Así como el Verbo es la vida del Padre, la

relación que liga al objeto con el sujeto en el conocer es la vida de la conciencia. Ya Aristóteles había aceptado, junto al objeto necesario del conocer que actualiza de modo natural la potencia cognoscitiva mediante su aparición efectiva, otro objeto posible que no es extremo de un acto cognoscitivo real, sino mero producto de la fantasía, al no exigir la aparición efectiva del objeto. Bien que de otra manera, la escolástica posterior a San Anselmo considerará posible pensar en entidades conceptuales que no se corresponden con una realidad exterior que les sirva como término de la actualización necesaria de la potencia cognoscitiva; objetos ante los cuales la potencia cognoscitiva actúa por sí misma, educa su propia forma, con una libertad indiferente que sólo es comprensible por el proceso de disgregación de la forma respecto de la materia, que ha ido ganando terreno casi insensiblemente durante toda la Edad Media.

En esta línea doctrinal, Anselmo afirma que cualquier objeto puede ser fingido por el pensar (cogitare), puesto que la formalidad cognoscitiva es libre en su actuar, pero sólo los objetos realmente existentes como objetos físicos en el mundo exterior pueden ser también objeto de intelección (intelligere). Únicamente en el caso de Dios sucede que el hecho de que pueda ser pensado exige que la potencia cognoscitiva encuentre su acto perfeccionante, no en la acción de la fantasía sino en una existencia real: Dios es el Ser que, al ser pensado, es, al mismo tiempo, inteligido, pues su naturaleza sumamente perfecta exige su presencia en cualquier acto intencional del sujeto. En definitiva, Dios es el único ser que no puede ser pensado (cogitari potest) sin su existencia. La divinidad, no es, finalmente, tanto un objeto conocido cuanto el fondo vital intencional del conocimiento mismo. Dios es la vida del espíritu, y en consecuencia su presencia en el alma humana es, de algún modo, tan inmediata como lo era para Agustín, si bien no en el acto sentimental de la fe, sino en el acto racional del conocimiento, al ser Dios el límite infinito sin el cual no sería posible ningún conocimiento finito del alma.

Gaunilo, sin embargo, no fue convencido de la necesidad de pasar del pensamiento a la existencia como expuso en su Respuesta en nombre del insensato: una isla sumamente maravillosa puede ser pensada, al igual que Dios, pero ello no asegura su existencia más que en el pensamiento, y de ningún modo en la realidad⁸. Para Anselmo, el insensato no comprende la naturaleza del conocer, pues ha olvidado la fundamental relación intencional que liga al conocer con lo conocido, ya que ambos son extremos de un mismo proceso natural, bien que psicológico, y no de carácter óntico como ocurría en Aristóteles. Por ello, quizá la crítica del argumento ontológico no debiera ir dirigida, en modo alguno, contra su carácter verdaderamente racional, sino, al contrario, por resultar excesivamente lógica, ocultando la vertiente fideística de la divinidad. La existencia de Dios es inapelablemente lógica, pero ese Dios racional es sospechoso de no corresponderse con el Padre de la fe cristiana. La Pides quaerens intellectum puede haber reemplazado la antigua fe agustiniana por una razón excesivamente formal.

1.2. LA RAZÓN ANALÓGICA DE Dios

Abierta la senda de la razón por Anselmo, los maestros escolásticos aguzaron su ingenio para presentar nuevos argumentos dependientes de su orientación filosófica. Pero, es Tomás de Aquino (1225-1274), quien en plena ofensiva de los teólogos contra la ola aristotélica, va a tratar de integrar la doctrina agustiniana con la metafísica de Aristóteles, a quien considera la culminación del pensamiento antiguo, siendo sus razonamientos más correctos que los de otros filósofos, ya que Aristóteles no contradice la fe, al contrario de otros autores como los presocráticos y el mismo Platón, y si parece hacerlo es por una mala interpretación de los comentaristas. El Aquinate defiende una visión general donde la fe colabora con la razón para superar las debilidades de esta última, como se ve, por ejemplo, en su comentario al Liber de causas, donde Tomás usa en varias ocasiones la expresión: «de acuerdo con la doctrina de la fe y Aristóteles»⁹. El aristotelismo de Tomás se hace también patente en sus argumentos para demostrar la existencia de Dios, una verdad que forma parte de los preambula fidei¹⁰, en tanto que accesibles a la razón natural además de a la revelación. Es una posición que, más que a las ambiguas expresiones de Agustín, se opone al agustinismo con su insistencia en la inutilidad de apelar a la razón para hallar a Dios. Pero, también se opone Tomás a Anselmo, pues la razón humana in via no puede alcanzar un conocimiento esencial de Dios", su quod est, sino tan sólo el hecho de su existencia, su quo est.

Las vías, plenamente de un modo aristotélico, son recorridos inductivos a través del orden de las causas¹². El contexto teológico obliga, desde luego, a modificar la estructura de la causalidad del filósofo griego, pero se conserva el esquema de las cinco causas, las cuatro tradicionales más la causa ejemplar que encuentra su raíz en los textos «teológicos» de Aristóteles. La primera vía busca la causa material del movimiento, pues «todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. [...] Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro». Esta causa debe ser un ser físico situado al final del proceso de inducción, siendo «necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios». La segunda vía adopta el punto de vista de la causalidad eficiente, pues se observa que «en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible». Sin embargo, no puede existir una cadena indefinida de causas eficientes concluye en la causa eficiente de la concatenación causal, ya que «es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios». La tercera vía introduce la cuestión de la creación desde la libertad, pues se parte de la contingencia de todo lo creado, y, sin embargo,

no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que

exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios,

es decir, Dios sería la causa formal que es necesaria para acabar la cadena de entes contingentes. En la cuarta vía, Dios es el uno ejemplar situado al principio de la jerarquía universal de los entes situados ordenadamente, ya que «unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuyen a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo»; tiene que existir «algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios». Por último, la quinta vía parte de que los seres naturales «obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente»; hay que buscar, entonces, la causa final de todo lo que hay, que es una inteligencia que gobierna el mundo, que es «un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste le llamamos Dios».

El aristotelismo implícito tanto en el método empleado en estas demostraciones como en su contenido conceptual y, en general, en la obra tomista, pusieron a Tomás en el punto de mira de los teólogos que encabezaban la reacción antifilosófica en la Universidad de París. Tras la muerte del Aquinate, tres años antes del segundo decreto de Tempier, su pensamiento continuó largo tiempo bajo sospecha de haber incurrido en los errores del «averroísmo», hasta su canonización por Juan XXII en 1323. Tomás había desarrollado una amplísima labor escolar en París, donde practicó todos los géneros literarios medievales: comentarios de Aristóteles, comentarios de la Escritura, cuestiones disputadas y cuodlibetales, tratados, opúsculos, sermones y sumas. La influencia aristotélica se debe en gran parte a la enseñanza de su maestro, el alemán Alberto Magno (1200-1280). Alberto dominó todo el saber filosófico y científico de su época, de la filosofía a la teología, de las ciencias de la naturaleza a la alquimia o la necromancia. Sus comentarios a la Sentencias y a los Nombres Divinos y sus obras de Física son de la etapa de Colonia. La Summa de creaturis es la primera adaptación del aristotelismo greco-árabe a la teología medieval. Comenta la Metafísica aristotélica y la Metafísica de Algazel con el título *De causis et processu universitatis*, siendo su última obra la Summa de mirabili scientia Dei, que quedará inacabada. Su metafísica está centrada sobre la teoría del flujo o emanación formal (*fluxus*, *influentia*) que se interpreta en el sentido anagógico de la atracción del ser por el bien (*advocatio boni*); en lógica propone por vez primera la distinción entre los tres estados del universal: *ante rem*, *post rem*, *in re*; en ontología sostiene la teoría aviceniana de la indiferencia de la esencia y afirma que las formas están en estado naciente en la materia (*incoación* de las formas); en ética exalta la noción aristotélica de la superioridad de la vida contemplativa que concluye en la teoría de la felicidad intelectual. En relación con la cuestión averroísta del intelecto único, Alberto, basándose en Aristóteles, Alfarabi, Avicena y Averroes, transmitió la noción del *intellectus adeptus*, que designa el estado del alma humana que entra en *coniunctio* o *connexio* con el Intelecto agente separado, que se hace forma misma del alma y

entonces alcanza la vida teorética, que anticipa en esta vida la vida beatífica en el cielo. La felicidad terrestre producida por la conjunción o status adoptionis del intelecto adquirido produce una esperanza filosófica (fiducia philosophantis), una beatitud del homo viator.

El paradigma universitario del saber condujo a la búsqueda de nuevos recursos metodológicos sólo disponibles en su versión aristotélica, toda vez que el platonismo no había desarrollado una disciplina lógica independiente, aunque su espíritu estaba implícito en la versión porfiriana de la lógica aristotélica. Pese a que la orientación logicista del saber se convirtió en la impronta y el legado de la escolástica, lo cierto es que la utilización de una lógica analógica de origen aristotélico en la resolución de las cuestiones filosóficas y teológicas, se redujo prácticamente a la obra de Tomás de Aquino, ya que la fuerte reacción escotista contra el tomismo conduciría a la imposición de un paradigma lógico unívoco. Tanto la teología como la metafísica tienen como objeto el ser en cuanto ser, y la cuestión, que ya se habían planteado los árabes, es determinar si hay algo común entre el ser primero y los entes. Para resolver este problema, Tomás tiene como referencia Metafísica, IV y los comentarios neoplatónicos a las Categorías, donde Aristóteles distinguía entre términos homónimos, sinónimos y parónimos. Tomás define dos grandes tipos de predicación analógica: la predicación ad unum alterum, por ejemplo, «sano» como primer analogado respecto de los otros sentidos subordinados en el orden del conocimiento, y la predicación ad unum ipsum, como en «ser», que se dice, según el orden de la cosa, de la sustancia al accidente. En Quaestiones disputatae de veritate distingue dos clases de comunidad de analogía: convenientia proportionum (proporción o atribución) cuando se establece una relación (habitud) simple entre dos cosas, y convenientia proportionalitatis (proporcionalidad propia), que expresa la relación entre dos proporciones. Esta segunda ofrece la posibilidad de atribuir un mismo nombre a Dios y a las criaturas, pero no la de proporción, ya que no hay modo de determinar la perfección divina que debería ser el primer analogado. En consecuencia la analogía teológica expresaría la relación de dos proporciones, una conocida (proportionalitatis) y otra desconocida (proportionis).

La doctrina tomista de la analogía permite pasar de la semántica (significado principal) a la ontología (relación sustancia-accidente) y a la teología (relación Creador-criatura). Pese a las limitaciones de la analogía para el conocimiento de la esencia divina, como había pretendido la tradición anselmiana, su uso metodológico permite ampliar el espacio lógico de la analogía. En el orden de semejanza horizontal, se recupera la vieja proporción griega, en la que los elementos que se relacionan analógicamente entre sí mantienen semejanzas entre ellos, desde su propia singularidad, según una proporción que se conserva en todas las relaciones: $a/b=c/d=e/f...$, donde el signo « $=$ » no representa la igualdad por identidad, sino precisamente el modo de semejanza que no cambia en la relación de cada par de elementos. Esta unidad de semejanza de las cosas naturales es el resultado de una decisión divina en el acto de la creación, aunque, incluso, podría darse el mismo resultado suponiendo que el mundo fuera eterno. Esta primera forma de analogía horizontal de proporcionalidad se complementa con la referencia analógica a un

primer término, para dar lugar a una analogía vertical que establece una jerarquía entre los seres, cuyo primer analogado es Dios, de esencia incognoscible, pero no trascendente de un modo absoluto, como en la teología negativa.

Las tradiciones agustiniana y dionisiana habían impuesto el poder de su autoridad, que, al menos formalmente, nunca sería contestada, para presentar una imagen perfectamente armónica del universo, según un orden vertical unidireccional, que iba de lo espiritual hacia lo material. Frente a este ideal de la armonía universal, Tomás adopta una representación orgánica del universo, en la cual la armonía universal ya no depende de la presencia del espíritu en los intersticios de la materia fragmentada, sino que es una forma determinada de organización de las partes materiales. En el mundo orgánico complejo tomista, Dios y el mundo creado constituyen un «universo-totalidad», cada una de cuyas partes es, a su vez, una «totalidad-sustancia». En un importante texto, Tomás trata de responder a la cuestión de si «ser creado es o no propio de los seres compuestos y subsistentes». La solución tomista abre una nueva concepción de la autonomía sustancial de los seres creados materiales, que era totalmente desconocida en la metafísica neoplatónica, pues

...ser creado es un modo de ser hecho. Pero el hacerse está ordenado al ser de la cosa. Por lo tanto, ser hechos y ser creados les corresponde propia mente a aquellos seres a los que les corresponde el ser. Estos son propiamente los seres subsistentes, bien sean simples, como las sustancias separadas, bien sean compuestas, como las sustancias materiales. Pues el ser le corresponde propiamente al que tiene ser propio y subsiste en él. Pero las formas y los accidentes y cosas parecidas no se dice que sean seres en sí mismos, sino en cuanto que otra cosa es tal cosa por ellos, como se dice que la blancura existe en cuanto que algún sujeto es blanco por ella. Por eso, según el Filósofo, el accidente más que ser en sí mismo es llamado ser de otro ser. Por lo tanto, así como los accidentes y las formas que no subsisten son más bien coexistentes que seres, así, propiamente deben ser llamados concreados que creados. Así pues, propiamente creados lo son los seres subsistentes¹³

Bajo la influencia aristotélica, según la noción tomista de substantia, el todo posee una organización sustancial, es decir, sus partes, consideradas en sí mismas, incorporan su función dentro del todo a las notas de su propia esencia. La consecuencia es que cada parte cumple una función específica, que no es intercambiable con la función que cumplen las otras partes. Para que el todo resulte organizado con una organización compleja orgánica es preciso que las partes estén jerárquicamente ordenadas, y aunque todas las partes son necesarias en función de la dinámica del todo, hay algunas que cumplen un papel más sustancial, como es el caso, por ejemplo, del corazón o la cabeza en el hombre, o del príncipe en el estado. Si el universo se considera como un todo, Dios y el mundo creado están también ordenados recíprocamente según funciones distintas, pero sin que pueda obviarse ninguno de los dos polos de una realidad que es común. Tomás niega que la causa primera y las causas segundas puedan darse separadas unívocamente con su propia virtud y actualidad y rechaza que la potencia de la criatura consista en una acción

inmediata de Dios, que transformaría a las causas segundas en simples causas instrumentales inertes, como afirman quienes pretenden que «no calienta el fuego, sino Dios en el fuego»¹⁴ En las criaturas se observan potencias creadas por Dios, que habrían sido hechas en vano si no pudieran ser empleadas por los seres creados, de manera que hay que suponer que «el obrar de Dios en las cosas se ha de entender de tal modo que, no obstante, las mismas cosas tengan sus propias operaciones»¹⁵ Dios actúa en la naturaleza a modo de causa formal, eficiente y final, como lo hace el artesano en su obra, y, del mismo modo que el artesano no puede operar sin que las potencias de las cosas artesanales estén dispuestas para el modo propio de existencia que les va a imponer, así Dios obra en las cosas creadas según las disposiciones que ya están en ellas, por lo cual «las operaciones naturales se atribuyen a Dios como quien obra en la naturaleza» ¹⁶

A partir de estas premisas se puede establecer un principio general de la jerarquía recíproca, en la que se ejerce una forma de causalidad concurrente subordinada: «la misma acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden, pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo» n. En cierto sentido, una vez que el mundo ha sido querido y creado, ya no es posible pensar que pudieran existir separadamente el Dios creador y el mundo creado, unidos por una relación intencional como la que se da entre el intelecto o la voluntad y sus objetos respectivos¹⁸. Ciertamente, Dios no necesita de la creación para su actividad, pero, una vez que su suprema previsión y el desbordamiento amoroso de su Ser han producido el mundo, la acción divina se relaciona necesariamente con este mundo que es una semejanza del propio Dios, que es una relación de similitud participativa¹⁹. La noción de la creación le sirve, pues, a Tomás para darle una solución original, en clave aristotélica, al dilema entre necesidad y libertad que había quedado pendiente en la teología dionisiana.

Tomás ha transformado la teología, de un saber exegético, dominado por el interés de interpretar la letra, en un saber científico en que la gramática conspira con la ciencia de la naturaleza, en un saber humano. Demasiado humano al entender de los teólogos más tradicionalistas que pronto iniciarán su ofensiva contra esta humanización naturalista de la ciencia de Dios.

2. LAS CONDENAS UNIVERSITARIAS DEL SIGLO XIII

Si la cultura bizantina había sido la fuente que nutría a occidente de las obras griegas, y, por ello, era objeto de una alta consideración, no exenta de polémica por las disputas religiosas, en las primeras décadas del siglo XIII finalmente en el mundo latino acabaron por producirse reacciones anti-bizantinas, probablemente debidas, en un primer momento, a que en este período tuvieron lugar algunas derrotas de los francos en tierras conquistadas en Bizancio. Por ello, las autoridades eclesiásticas y universitarias condenaron en 1241 una serie de proposiciones que podían asimilarse con la enseñanza greco-bizantina, condenas instigadas por el obispo de París Guillermo de Auvernia, que venían a reforzar la que se había promulgado en su momento contra el helenófilo Escoto Eriúgena. Entre las doctrinas condenadas

estaban las que se referían a la inaccesibilidad e incognoscibilidad absoluta de Dios frente a la tesis latina de la visio Dei (la visión facial de Dios del bienaventurado), que el Espíritu santo no procede del Hijo sino del Padre (frente a la tesis ortodoxa del Filioque) o la existencia de ideas eternas en Dios que no son Dios mismo.

Pero, fundamentalmente, los dominantes teólogos agustinianos habrían de centrarse en la condena del peripatetismo árabe, tras la llegada de las traducciones al occidente cristiano. Aunque el primer programa consciente de apropiación de la cultura antigua en la Edad Media, que adoptó la forma de las siete artes liberales, el trivium y el quadrivium, se puede entender como la aplicación de los recursos gramaticales a la sacra pagina, no será hasta el momento en que, gracias a la ola de nuevas traducciones, llega a occidente la logica nova aristotélica, cuando el método lógico se encuentre a disposición de los teólogos. Y, cuando un siglo más tarde, se produzca la recepción del *De anima*, *Physica* y *Ethica*, las facultades de Artes se adelantarán en la exégesis racional, consolidando su autonomía gracias a la disposición de sus propios textos, aunque el despliegue de la ciencia de la naturaleza y de la ciencia del hombre tuvo consecuencias también para la teología, al aportar ya no sólo la forma lógica de la investigación sino nuevos contenidos y realidades. Así, por ejemplo, en el tratamiento teológico del tema de la gracia: mientras primaba el comentario gramatical se trataba de analizar el sentido etimológico del término *gratia* como lo que se concede gratis, mientras que la absorción de la conceptografía aristotélica permitirá tratar el problema bajo la dualidad de los conceptos: gracia/naturaleza. A esto se unirá la tendencia a plantear cuestiones que extienden extraordinariamente el campo limitado de problemas de la Biblia hacia problemas doctrinales, cuestiones sobre la coherencia de los datos y nuevas deducciones, de entre las que serán particularmente trascendentes, por sus consecuencias históricas, la surgidas en el debate entre la providencia y la libertad, entre el intelecto y la voluntad o entre el poder y el saber en Dios y en el hombre.

Desde fines del siglo xii París se había convertido en el centro intelectual de la cristiandad en los estudios filosóficos y teológicos, una superioridad que aún habría de acentuarse en la medida en que fue teniendo lugar la recepción de los escritos aristotélicos durante el siguiente siglo. El conocimiento de Aristóteles por los latinos fue tardío, ambiguo, repleto de apócrifos y falsas interpretaciones. Se trata de un aristotelismo neoplatonizante bajo la influencia de los comentarios árabes. Aunque los medievales distinguían entre peripatetici y platonia, esto no se corresponde estrictamente con aristotélicos y platónicos, pues, por ejemplo, antiquissimi peripatetici en Alberto Magno remite a Hermes Trimegisto y Asclepio. En la Edad Media, para asignar un texto no se tienen en cuenta factores históricos y filológicos sino de principios y doctrinas, se distingue la positio y su via, que se analiza en radix o raíz y cationes o argumentos. La radix es el principio operatorio de una via que conduce a establecer una positio. Al medieval le interesan más las doctrinas que el texto, de modo que posiciones diversas pueden extraerse de su contexto e integrarse en otros complejos doctrinales. Es lo que permite comprender por qué se entendía por aristotelismo una amplia gama de doctrinas que remitían más bien al peripatetismo árabe.

2.1. LA ABSORCIÓN DE ARISTÓTELES

En el XIII, la mayor parte de las obras aristotélicas fueron siendo progresivamente accesibles a los lectores latinos, gracias a cuatro olas de traducciones. Una primera, de 1120 a 1160, la segunda hasta 1200 de traducciones grecolatinas que constituyeron el corpus vetustissimus, en la tercera ola, hasta 1250, las traducciones son greco-arábigas, y la ola final hasta 1270, muchas de ellas a petición de Tomás de Aquino. Las traducciones pueden dividirse también en según su localización geográfica y su adscripción a determinadas personalidades: grupo de Toledo, de la época de Raimundo (1126-1153), donde destacan Gundissalinus, Gerardo de Cremona, Miguel Escoto y Hermann el alemán; el grupo de Italia del norte, con Burgundio de Pisa y Jacobo de Venecia; el grupo de Sicilia y reino de Nápoles, con el mencionado Miguel Escoto y Bartolomeo de Messina; el menos significativo grupo de Montpellier y Narbona; el grupo inglés, de Roberto Grosseteste; y en Francia, Guillermo de Moerbeke. Esta gran diversidad explica que, por ejemplo, una obra como la Metafísica haya conocido hasta seis versiones: vetustissima, vetus, vetus-nova, vetusnova-media, media y nova²⁰. Junto a las obras originales llegaron también los comentarios que habían permitido su comprensión: el Isagoge de Porfirio, los comentarios de Boecio a Categorías y De interpretatione o los comentarios de Temistio y Avicena, sin olvidar los apócrifos como el Liber de causis, De mundo, De plantis, Liber de pomo sive de morte, Problemata, Physionomia y Theologia, que tendrían una gran influencia en el modo en que se comprendió el sentido de la filosofía aristotélica.

La rápida absorción en la Universidad de París de la nueva literatura filosófica provocó casi inmediatamente una reacción de la jerarquía eclesial. La primera interdicción es la del sínodo provincial de París en 1210, presidido por Roberto de Corbeil, que prohíbe la lectura pública o privada de las obras naturales (libre naturales) de Aristóteles y de sus comentadores (commenta, sunimae) como Alfarabi y Avicena (Nec libre Aristotelis de naturaliphilosophia, nec commenta legantur Parisius publice vel secreto. Et hoc sub poena excommunicationis inhiben;us)²¹. Los objetivos inmediatos de la condena fueron Amalrico de Bene, David de Dinant, y un tal Mauricius Hispanus. Amalrico había sido maestro en artes y teología y había muerto algunos años antes del concilio, pero seguía ejerciendo una fuerte influencia. La biografía y las doctrinas de David de Dinant, han permanecido como un enigma durante mucho tiempo. Se sabe que era médico, y su tratado De anatomia venarum es una especie de florilegio aristotélico, mientras que sólo se han podido reconstruir parcialmente los Quaternuli a partir de las referencias contenidas en la obra de Alberto Magno, que le acusó de haber tergiversado el pensamiento de Aristóteles. Pero, pese a las citas aristotélicas, no se explica bien porqué se consideraban los Quaternuli como una obra tan peligrosa, aunque parece que en ella había ciertas afirmaciones panteístas y ciertas explicaciones naturales de hechos milagrosos que se describen en la Biblia²². En lo que respecta a Mauricius, se han forjado multitud de suposiciones, que lo llegan a identificar con Averroes, con un sabio judío español o, incluso, con el traductor toledano Gundisalvo.

La reprobación se renueva en 1215 por Roberto de Courcon, quien da instrucciones para la enseñanza en las facultades de Artes y Teología, y en lo que se refiere a los libros que deben ser estudiados, prescribe la lectura de los tratados lógicos, pero, en cambio, establece que «...non legantur libre Aristotelis de metaphysica et de naturales philosophia nec sumniae de eisdem»²³. El hecho de que tanto Pedro de Corbeil como Roberto de Courcon hubieran sido maestros de teología y defensores de la línea agustiniana parece abonar la hipótesis de que ya a finales del XII se empezaba a percibir en el mundo universitario la infiltración de la lógica peripatética, hasta ese momento admitida, como un peligro para la sabiduría cristiana.

Las obras producidas en París entre 1215 y 1230 son prácticamente desconocidas, salvo el pequeño tratado *Disciplina scholarium*, en el que se apunta a que, probablemente por efecto de las prohibiciones, sólo se leían las obras de lógica y de ética, aunque en Inglaterra la *reales philosophia* era objeto de amplio estudio. Fue en este período de transición cuando comenzó la penetración de las órdenes mendicantes. Los dominicos fueron canónicamente instituidos en 1216, iniciando su actividad en París en 1218 y obteniendo su primera cátedra en 1229, siendo ocupada por Rolando de Cremona. Aunque por vocación la orden franciscana parecía más reticente a la labor teórica, lo cierto es que, poco después, Alejandro de Hales se hacía cargo de la primera cátedra universitaria de los franciscanos, iniciándose así una larga historia de encuentros y, sobre todo, desencuentros entre las dos órdenes. Aunque en ellas predominó la defensa del espiritualismo cristiano frente al naturalismo profano que se apreciaba en las constituciones de las órdenes mendicantes, aún dejaron lugar para el estudio de las ciencias profanas para llevar a cabo mejor su labor apostólica, aunque únicamente en un reducido círculo intelectual.

La reacción antiaristotélica hace su reaparición en 1228, cuando el papa Gregorio IX que había tornado la iniciativa de conceder una amplia autonomía universitaria en el documento *Parens scientiarum*, que se considera una especie de magna carta de la universidad, dirige una carta a la Facultad de Teología de París, en la que se reafirma la prohibición, recordando que la filosofía había de seguir siendo considerada como sierva de la teología, lo que revela que las nuevas ideas estaban ganando terreno entre los futuros teólogos, pero no se menciona explícitamente a Aristóteles y se reconoce que el estudio de los libros prohibidos podía ser de utilidad para el saber cristiano. Gregorio se limitó a crear una comisión formada por tres teólogos Guillermo de Auxerre, Simón de Authie y Esteban de Provins para purgar los errores de los libros sospechosos, lo que parecía dejar abierta la posibilidad de una rehabilitación: «*Ad haec iubemus, ut magistri artium... libris illis naturalibus, qui in concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuerent, Parisius non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati*»²⁴. De hecho, la comisión nunca llegó a reunirse, ya que Guillermo de Auxerre murió ese mismo año. De cualquier modo, hay que relativizar el valor de todas estas prohibiciones, pues tenían un carácter estrictamente local, lo que explica que tras la huelga de maestros y estudiantes y subsiguiente suspensión de los cursos en la universidad parisina en 1229, la Universidad de Toulouse aprovechara la condena de los libros aristotélicos en París para utilizar como reclamo, a fin de atraer a los estudiantes parisinos, la posibilidad de leer en su

ciudad los libros prohibidos: «Libros naturales, quifuerunt Parisius prohibiti, potuerunt illic audire, qui volunt nature sinum medullitus prescrutari». De cualquier modo, hacia 1240, los libros prohibidos eran leídos libremente en París.

En el período comprendido entre 1230 y 1250, mucho mejor conocido que el de las primeras décadas del siglo, la literatura averroísta procedente de las traducciones de obras de Aristóteles del árabe al latín y, en menor número, del griego al latín, procedentes de Toledo, Nápoles y Sicilia afluyeron abundantemente al mundo latino. Las primeras referencias averroístas en círculos cristianos se encuentran en algunas obras de Guillermo de Auvernia, Felipe el Canciller o Alberto Magno. A través del manuscrito de Ripoll sabemos que hacia 1240 las condenas tenían aún amplio eco en París, por lo que la enseñanza aristotélica en la Facultad de Artes estaba limitada a las tradicionales lecturas lógicas y a la Ética a Nicómaco. La primera evidencia de que los libros naturales aristotélicos - esencialmente, Física y Metafísica - se leían en artes, la encontramos en el inglés Roger Bacon en 1245, lo que indica que, puesto que formalmente la prohibición no se había derogado, ésta se había transformado en letra muerta. En 1252 emergió el conflicto latente entre los maestros seculares y los procedentes de las órdenes mendicantes, particularmente los dominicos, que más tarde fueron apoyados por los franciscanos, lo que en principio sólo afectó al establecimiento de los derechos de unos y otros en la enseñanza, pero que fue adquiriendo tintes doctrinales cuando Guillermo de San Amor atacó el estado religioso de los mendicantes. Es razonable pensar que fue este ambiente conflictivo lo que pudo ser aprovechado por la nación inglesa de París en ese mismo año para dar un paso adelante en la introducción de los libros naturales, al establecer en las condiciones de la determinatio, que abría el paso a los siguientes estudios para los bachilleres, que el De Anima era de lectura obligatoria, junto a los tradicionales Perihermeneias, Topica, Sophistic elenchi y Analytica priora. A este primero, seguiría en 1255 otro estatuto, ya de todas las naciones, donde se prescriben el resto de las obras aristotélicas conocidas: Ethica, Metaphysica, Physica, De animalibus, De caelo et mundo, Meteora, el De generatione, el apócrifo De causis, De sensu et sensato, De sompno et vigilia, De plantis y De memoria et reminiscencia²⁵.

Aunque la Facultad de Artes estuviera a la vanguardia del movimiento filosófico, la influencia de Aristóteles también se fue dejando sentir progresivamente en la Facultad de Teología desde comienzos del siglo xIa. Por una parte, el uso de procedimientos dialécticos basados en las técnicas argumentativas aristotélicas, que se había iniciado ya en las escuelas del siglo anterior, se hace ahora más regulado y va ganando en extensión y profundidad a medida que nuevas formas de debate como la disputatio quodlibetalis o la obligatio se hacen comunes en las enseñanzas teológicas. Pero también, en lo que se refiere a los contenidos, los maestros se ven cada vez más constreñidos a tomar posición doctrinal ante los retos planteados por las tesis aristotélicas averroizantes, lo que explica que, aunque formalmente siguieran condenados, sin duda los magistri theologiae consultaban y usaban los libros prohibidos.

La ausencia de textos abre un obligado paréntesis en la investigación del período

inmediatamente anterior a las más importantes condenas de 1270 y 1277. De maestros anteriores a 1265, sólo son conocidos los nombres de Nicolás de París y Juan de Sicca, pero se deduce que el movimiento heterodoxo, llámese aristotelismo radical o averroísmo latino, había hecho ya su irrupción en los ambientes universitarios, porque Buenaventura reacciona expresamente contra él hacia 1267 y Tomás, en el *De unitate intellectus* de 1270, señala que estas ideas llevaban ya algún tiempo ganando terreno sobre todo en la Facultad de Artes (*Inolevit siquidem iam dudum arca intellectum error*). Probable mente, esto se explicaría por la ausencia del contrapeso más o menos ortodoxo que suponían en la Facultad de Teología las figuras de Buenaventura, que, como sabemos había abandonado la universidad en 1257 y de Tomás de Aquino, que había marchado a Italia en 1259.

El siguiente documento importante es la bula relativa a la Universidad de París del recientemente elegido papa Urbano IV, de 1263, en la que confirma lo establecido por su predecesor Gregorio IX en relación con la prohibición de los libros aristotélicos, aunque probablemente no haya que suponerle una significación especial más que la puramente administrativa, por la que el nuevo papa daba continuidad a la obra de su predecesor. El nombre de la máxima figura del movimiento heterodoxo, Siger de Brabante, aparece documentado por vez primera en el decreto del legado papal Simón de Brion de 27 de agosto de 1266 con motivo de las disensiones que habían surgido en la Facultad de Artes entre la nación francesa y las otras naciones, donde al picardo Siger se le cita como uno de los inductores de la revuelta. Se inicia así la andadura histórica de este maestro, que tantas y tan vivas polémicas ha ocasionado sobre su verdadero papel en todos los acontecimientos que constituyen el contexto de las condenas.

Sin duda 1270 es un año particularmente significativo por cuanto en él confluyen una serie de escritos condenatorios de las nuevas ideas, aunque en ninguno de ellos se cita expresamente a Siger. El primero es el *De unitate intellectus* contra averroístas de Tomás de Aquino, que va explícitamente contra la corriente universitaria que defendía la doctrina averroísta de la unidad del intelecto para todos los hombres. En esta obra Tomás trata de demostrar que con esa concepción Averroes había sido infiel a Aristóteles, y parece que Siger pudo haber moderado su posición tras su lectura. El *Liber XXIV philosophorum* es una obra traducida o compilada en Toledo, considerada fundamental en el hermetismo medieval, e incluso se cree que puede deber parte de su contenido a la perdida *De philosophia* de Aristóteles. Se presenta bajo la forma de una reunión de veinticuatro filósofos para encontrar algo seguro sobre Dios, enunciando veinticuatro tesis seguidas de su correspondiente comentario. Pese a que fue incluido en las condenaciones antiaristotélicas de comienzos del xiii, conservó una gran influencia a lo largo de todo el período medieval, particularmente en su definición de Dios, que se recoge en la regla séptima como una esfera inteligible, es decir, un ser infinito, eterno e inmenso que mueve todo el universo, que se ha querido ver como una identificación de Dios con el universo, tal como lo había definido Aristóteles²⁶.

El *Tractatus de erroribus philosophorum*²⁷, atribuido a Gil de Roma, resume el

juicio crítico de los teólogos cristianos hacia las otras tres culturas filosóficas: los griegos, representados por Aristóteles, los árabes por Avicena Algacel y Alkindi, y los judíos ejemplificados por Maimónides. La ausencia de Platón de esta lista se justifica, por un lado, por el casi total desconocimiento de la obra platónica, y, por otro, por la buena consideración del platonismo neoplatónico bajo la influencia de san Agustín y el Pseudo Dionisio, a los que se tomó como adalides del espiritualismo cristiano frente al peripatetismo escolástico. Como será habitual en la serie de escritos de censura de la época, las tesis «erróneas» a menudo no se corresponden estrictamente con las que los autores habían defendido, sino que se adscriben a uno u otro autor tesis genéricas que se englobaban dentro de la esfera de pensamiento «anticristiano», no obviándose las repeticiones. No obstante, el Tractatus puede ayudar a hacerse una idea de las doctrinas que les adjudicaban los teólogos cristianos a los principales representantes de las otras culturas filosóficas.

Errores de Aristóteles: 1. Que el movimiento no tuvo comienzo. 2. Que el tiempo es eterno. 3. Que el mundo no tuvo comienzo. 4. Que el cielo no ha sido producido. 5. Que Dios no puede producir otro mundo. 6. Que la generación y la corrupción no tuvieron comienzo ni tendrán fin. 7. Que el sol siempre causó la generación y la corrupción en los seres de aquí abajo. 8. Que no es posible la resurrección de los muertos. 9. Que Dios no puede producir accidentes sin sujeto. 10. Que en cualquier compuesto hay sólo una forma sustancial, lo que se dice ser falso. 11. Que no se da un primer hombre ni una primera lluvia. 12. Que de ningún modo dos cosas pueden estar en el mismo lugar. 13. Que tantos son los orbes cuantos son los ángeles, por lo que se deduce que son 60 o 65. 14. Quieren, sin embargo, algunos excusar al Filósofo sobre la eternidad del mundo; pero esto no se puede sostener, porque es manifiesto por las verdades filosóficas que se fundan sobre dicho principio. 15. Por el contrario, más allá de los citados errores, algunos quieren imponerle a él que Dios no conoce nada fuera de sí mismo, de modo que no son conocidos por él los seres del mundo inferior. 16. Se le atribuyen, sin embargo, a él otros errores, de los cuales no nos ocuparemos, porque esto concierne al falso conocimiento.

Errores de Averroes: Todos los errores del Comentador, al margen de los errores del Filósofo son los siguientes. 1. Que ninguna ley es verdadera, aunque puede ser útil. 2. Que un ángel no puede mover nada sino el cuerpo celeste que le es inmediato. 3. Que el ángel es acción pura. 4. Que en ninguna cosa producida la razón total de lo producido se encuentra en la potencia del que produce. 5. Que de ningún agente pueden al mismo tiempo surgir inmediatamente cosas diversas. 6. Que Dios no tiene providencia de algunos [seres] particulares. 7. Que en Dios no hay trinidad. 8. Que Dios no conoce los singulares. 9. Que algunas cosas provienen de la necesidad de la materia salvo en el orden de la divina providencia. 10. Que el alma intelectiva no se multiplica con la multiplicación de los cuerpos, sino que es una en número. 11. Que el hombre define su especie por el alma sensitiva. 12. Que la unidad no proviene más del alma intelectiva y del cuerpo que del cielo y de la

inteligencia motora.

Errores de Avicena: 1. Que en la composición hay una sola forma. 2. Que el movimiento es eterno. 3. Que en toda producción nueva está presupuesta la materia. 4. Que de Dios, que es invariable, nada variable puede surgir inmediatamente. De lo que se deduce que si de Dios procede inmediatamente algo variable por naturaleza, es que su naturaleza también es variable. 5. Que el tiempo es eterno si el movimiento es eterno. 6. Que todas las cosas proceden de lo eterno como primer principio, pero inmediatamente sólo una cosa que es la inteligencia primera. 7. Que las almas celestes son producidas por las inteligencias o por los ángeles, y una inteligencia es producida por otra. 8. Que los cuerpos celestes son producidos por las almas, mediante las formas de éstas. 9. Que nuestras almas son producidas por la última inteligencia, de la cual depende el gobierno de aquellas. 10. Que el cielo está animado. 11. Que todas las formas proceden del dador de formas, en tanto que inteligencia última. 12. Que en las inteligencias no hay nada malo, en lo que se contradice a la Escritura. 13. Que la inteligencia divina no conoce los singulares en su propia esencia. 14. Que la ciencia de Dios y los otros atributos divinos no dicen nada positivo en sí mismos. 15. Que tantos son los ángeles como los orbes. 16. Que la visión profética es algo natural. 17. Que las oraciones, limosnas y letanías pueden ser comprendidas bajo el orden de la naturaleza. 18. Que nuestra felicidad depende de nuestras obras. 19. Que el intelecto agente es la inteligencia última o décima, que es anterior a las esferas activas y pasivas.

Errores de Maimónides: 1. Que en Dios no hay nada múltiple, ni en sí ni en distinción de razón. 2. Que en Dios no hay trinidad. 3. Que las perfecciones se dicen de Dios y de nosotros de un modo puramente equívoco. 4. Que los atributos divinos no dicen nada positivo. 5. Que la palabra se dice en Dios esencialmente única. 6. Que los cuerpos celestes están animados. 7. Que el tiempo, aunque tuvo comienzo, no tendrá sin embargo fin. 8. Que el movimiento del cuerpo celeste siempre es. 9. Que el mundo nunca se innova universalmente. 10. Que el hombre se puede disponer naturalmente a la gracia de la profecía. 11. Que Dios no puede producir accidentes sin sujeto. 12. Que la divina providencia en las cosas distintas al hombre se extiende en cuanto a la especie no en cuanto a los singulares y cualquier cosa que sucede acerca de tales es por accidente o imprevistamente. 13. Que la voluntad humana nunca cambia. 14. Que el hombre puede vivir rectamente por sí mismo y cumplir las admoniciones de los profetas. 15. Que la fornicación simple no era pecado mortal antes de que fuera dada la ley²⁸.

Este escrito probablemente constituye la referencia del primer syllabus del obispo Esteban Tempier de 10 de diciembre de 1270. Los trece artículos que componen el syllabus pueden dividirse en tres partes: Un primer bloque de artículos (1. No hay más que un solo intelecto numéricamente idéntico para todos los hombres. 2. La proposición: «el hombre piensa» es falsa o impropia. 7. El alma, que es la forma del

hombre en tanto que hombre, parece al mismo tiempo que su cuerpo. 8. Después de la muerte, el alma, estando separada del cuerpo, no puede quemarse con un fuego corpóreo) se refiere directa o indirectamente a la cuestión de la unidad del intelecto, que se atribuía a Averroes. Más que por su naturaleza filosófica, hay que atribuir la proscripción a sus [consecuencias dogmáticas para la creencia en la inmortalidad del alma, lo que explica que se convirtiera durante mucho tiempo en bandera de los movimientos antieclesiales, tuvieran o no intenciones filosóficas. El segundo bloque \(4. Todo lo que sucede aquí abajo está sometido a la necesidad de los cuerpos celestes. 5. El mundo es eterno. 6. No ha habido nunca un primer hombre\) ataca al necesitarismo filosófico que sostenía la autonomía de las causas eternas naturales para explicar el orden del cosmos, fuera desde una metafísica aviceniana o averroísta. Por último, un amplio tercer bloque \(3. La voluntad humana quiere y escoge por necesidad. 9. El libre arbitrio es una potencia pasiva, no activa, que es movida por la necesidad del deseo. 10. Dios no conoce los singulares. 11. Dios no conoce otra cosa que a sí mismo. 12. Las acciones del hombre no están regidas por la Providencia divina. 13. Dios no puede conferir la inmortalidad o la incorruptibilidad a una realidad mortal o corporal\) agrupa algunas doctrinas relativas a la providencia, el poder y la libertad divina y humana, otorgando carta de naturaleza a una polémica cuya importancia había sido creciente²⁹.](#)

[La influencia de este primer syllabus de Tempier se deja ver en el estatuto de artes de 1272 donde se fijaban las enseñanzas procurando esencialmente evitar las intromisiones de los artistas en cuestiones religiosas o teológicas, dejándoles sólo el derecho de refutar o de callar cuando hubiera oposición entre una verdad filosófica y una verdad teológica³⁰. Poco después, el dominico flamenco Gil de Lessines dirige a un ya anciano Alberto Magno una consulta sobre las nuevas doctrinas en los Quince problemas, que recogía los trece artículos condenados en 1270, y añadía dos más que, en su recorrido posterior, afectarían al propio Tomás de Aquino³¹. En 1271, con motivo de la elección del rector de la Facultad de Artes, aparece de nuevo el nombre de Siger, a quien se atribuye el liderazgo de una facción que representaba las nuevas ideas \(pars Sigeri\), opuesta a la de Alberico de Reims, que acabaría ocupando el puesto. La importancia que se ha querido dar a veces a estos acontecimientos como la más clara manifestación de la influencia de Siger como cabeza visible del movimiento averroísta, se ha visto seriamente cuestionada, sin embargo, por las investigaciones Gauthier o Bataillon, quienes sostienen que la parte más importante de la contestación sólo podía ser la mayoritaria nación normanda y no la minoritaria nación picarda a la que pertenecía Siger. En todo caso, no parece que el conflicto superara el mero debate institucional, pues la sentencia de arbitraje que acabaría promulgando el legado Simón de Brion el 7 de mayo de 1276 no evoca ningún error doctrinal, que hiciera pensar en la existencia de una facción averroísta³².](#)

[Pese a los intentos del legado papal por imponer la concordia entre las facciones de la Facultad de Artes, en los últimos meses de 1276 los acontecimientos se precipitan. El 2 de septiembre la universidad en su conjunto condena la enseñanza secreta de las doctrinas sospechosas, práctica que ya había sido denunciada en el De unitate intellectus por Tomás \(non loquatur in angulis nec coraza pueris\). El 22 de](#)

noviembre se produce la citación del inquisidor de Francia, Simón del Val, que ordena la comparecencia de Siger y otros dos maestros, pues se vinculan las doctrinas profesadas por ellos con otras prácticas sacrílegas que se extendían por la ciudad". Por fin, el 6 de diciembre el propio Simón de Brion amenaza con la excomunión a los clérigos que estaban cometiendo excesos por la ciudad.

3. EL SYLLABUS DE 1277 DEL OBISPO TEMPIER

En este complicado contexto, el 8 de diciembre de 1276 es elegido papa Juan XXI, posiblemente Petrus Hispanus, quien había sido maestro en la propia universidad parisina, y que, muy poco después, el 18 de enero de 1277, le dirige una carta al obispo de París Esteban Tempier, ante la alarma que le han provocado las noticias de los errores que se propagan por la Universidad, y le pide un informe sobre las doctrinas y las personas que defienden esas tesis erróneas. El obispo hacía tiempo que venía preparando una intervención por iniciativa propia³⁴, y creó una comisión cuyas indicaciones no siempre seguirá, para acabar promulgando el decreto en su propio nombre, sin enviar el informe reclamado a la curia romana. Esta comisión condenó solemnemente 219 tesis como execrables errores, promulgadas en decreto por Tempier el 7 de marzo de 1277. Las tesis condenadas constituyen una mezcla de doctrinas filosóficas y teológicas y de denuncias de doctrinas impías y actitudes licenciosas. Las nuevas proposiciones pueden agruparse aproximadamente del mismo modo que las de 1270. En general, se perfilan ya dos campos problemáticos que marcarán el futuro desarrollo de la filosofía escolástica. De una parte, la negación de la inmortalidad del alma dará ocasión a una reacción teológica que concluirá en la ruptura formalista de la unidad metafísica de la materia y la forma que había defendido el aristotelismo, y, en segundo lugar, el conflicto entre la necesidad física en la naturaleza y la libertad de la voluntad divina será el motivo central del voluntarismo, que, contra el necesitarismo neoplatónico, define a Dios esencialmente por su omnipotencia.

Una primera inspección del decreto condenatorio promulgado por Esteban Tempier basta para constatar que parece tratarse de la agregación de una serie de tesis que se ocupan de las más variadas cuestiones de teología, filosofía, dogma, moral o magia, sostenidas por «hombres de estudio», maestros y estudiantes, en artes. Esta diversidad hizo que ya en las primeras recopilaciones medievales de tesis condenadas por las autoridades eclesiales o universitarias pareciera conveniente organizarlas temáticamente³⁵. Una práctica ésta que ha sido habitual también en las ediciones contemporáneas, a partir de la primera ordenación realizada por Pierre Mandonnet, cuya numeración sigue siendo la más usada, como sucede en el caso del trabajo de Roland Hissette³⁶, si bien la distribución temática varía en estos dos autores. En cambio, la reciente edición crítica de David Piché recupera el orden original del syllabus, aunque añade un último artículo que el autor afirma haber podido encontrar en algunos manuscritos.

Éi-i el mencionado estudio sobre las fuentes de las tesis condenadas, Roland Hissette las ha dividido en dos grandes grupos, separando las tesis filosóficas de las

teológico-religiosas, distinción que, al menos si se entiende de un modo muy esquemático, corre el riesgo de presentar una imagen sesgada de lo que se entendía por filosofía y por teología a finales del siglo xiii. Además se puede desvirtuar el orden jerárquico de los problemas tal como solían tratarse en la época, cuyo orden venía ya estereotipado por la disposición canónica establecida en las Sententiae de Pedro Lombardo, que era el texto de referencia para la lectura y el comentario en las escuelas teológicas: El misterio de la Trinidad (libro I), la creación (libro II), la Encarnación y la acción del Espíritu Santo (libro III), y los Sacramentos (libro IV)³⁷. De hecho, en la Collectio errorum medieval, donde se realiza una sistematización de los artículos condenados en París, el orden es el siguiente: De Dios, sobre la inteligencia y el ángel, sobre el alma y el intelecto, sobre la voluntad y el libre arbitrio, sobre la unión de cuerpo y alma y el hombre, sobre el mundo y la eternidad del mundo, sobre el cielo y las estrellas, sobre la naturaleza de lo generable y lo corruptible, sobre la necesidad de las cosas que suceden, sobre el accidente, sobre la ciencia y la filosofía (donde se incluyen la mayor parte de los artículos sobre la superioridad de la vida filosófica), sobre la Sagrada Escritura, de los raptos, de la fe y los sacramentos, de los vicios y las virtudes, de la resurrección, de la felicidad y la beatitud". En la distribución sistemática actual, en cambio, se privilegian los artículos dedicados a la perfección de la vida filosófica, lo que está en consonancia con el interés de los intérpretes contemporáneos por subrayar la trascendencia del papel crítico de los maestros en artes como representantes del futuro filósofo profesional. Teniendo en cuenta estas precisiones, necesarias para evitar la distorsión en la comprensión del sentido de las condenas, nos parece muy completa la ordenación que hace Hissette del syllabus de Tempier, según la numeración establecida por Mandonnet, que, en tanto que documento fundamental para la comprensión del sentido de la filosofía medieval reproducimos completo según nuestra propia versión³⁹:

Artículos condenados el 7 de marzo de 1277 por el obispo Esteban Tempier

Esteban, por permiso divino, servidor indigno de la Iglesia de París, saluda en los hijos de la Virgen gloriosa a todos los que conocerán la presente carta.

Una relación reiterada proveniente de personas eminentes y serias, animadas de un celo ardiente por la fe, nos ha hecho saber que, en París, algunos hombres de estudio en artes, sobrepasando los límites de su propia facultad, osan exponer y disputar en las escuelas, como si fuera posible dudar de su falsedad, ciertos errores manifiestos y execrables, o más bien mentiras y falsas locuras, contenidas en el rollo o en las cédulas anejas a la presente carta, no prestando atención a las palabras de Gregorio: «Que el que se esfuerza en hablar sabiamente no tema en modo alguno trastornar la unidad de su auditorio», sobre todo porque ellos llegan incluso hasta a apoyar estos errores, proclamados públicamente, sobre escritos de paganos de los que afirman - ¡oh vergüenza! - estar tan limitados por su ignorancia, que no saben qué responder.

Pero, para hacer ver que no afirman lo que así insinúan, disimulan sus respuestas de tal modo que, pensando evitar Escila, van a caer en Caribdis.

Dicen, en efecto, que eso es verdad según la filosofía pero no según la fe católica, como si hubiera dos verdades contrarias, y como si contra la verdad de la Santa Escritura, hubiera verdad en las sentencias de los paganos condenados a propósito de los que está escrito: «Yo destruiré la sabiduría de los sabios», pues la verdadera sabiduría arruina la falsa sabiduría.

Habrían hecho mejor en escuchar atentamente el consejo del sabio que dice: «Si en ti está la verdad, responde a tu prójimo: si no, pon la mano sobre tu boca a fin de no ser sorprendido diciendo una palabra irreflexiva y vayas a provocar confusión.»

En consecuencia, a fin de que esta manera imprudente de hablar no induzca a las gentes sencillas al error, sobre el consejo que nos ha sido comunicado tanto por doctores en Escritura como por otros hombres prudentes, prohibimos estrictamente que tales cosas y otras semejantes se produzcan y las condenamos totalmente, excomulgando a todos los que hayan profesado o hayan osado defender o sostener del modo que sea los mencionados errores o alguno de ellos, así como a sus oyentes, a menos que se presenten ante nosotros o ante el canciller de París de aquí en siete días para revelar «estos errores», y con todo procederemos igualmente contra ellos, infligiendo, según lo que dicta el derecho, otras sanciones proporcionadas a su falta.

Por la misma sentencia, condenamos también el libro «De amore» o «De deo amoris», que comienza así: «Cogit me multum, etc.» y termina así: «Caue igitur, Galtere, amoris exercere mandata, etc.»; igualmente el libro de geomancia que comienza así: «Estimauerunt indi, etc.», y acaba así: «Ratiocinare ergo super eum, et inuenies, etc.»; también condenamos los libros, rollos o cuadernos que tratan de necromancia o conteniendo experiencias de sortilegios, invocaciones de demonios o conjuraciones con peligro de las almas, o incluso en los que se trate de tales o semejantes «materias», manifiestamente contrarias a la fe ortodoxa y a las buenas costumbres.

Por esta misma sentencia pronunciamos excomunión contra todos los que hayan enseñado o escuchado los mencionados rollos, libros o cuadernos, a menos que se revelen de aquí a siete días ante nosotros o ante el canciller de París, como se ha dicho más arriba, en cuyo caso procederemos igualmente a otras sanciones según se exija en proporción a la naturaleza de la falta.

[Dado en la Curia de París, en el año del Señor mil doscientos setentaseis, el domingo en que se canta «Ite missa» «7 de marzo de 1277»⁴⁰](#)

a) Primera parte: Errores filosóficos

Sobre la naturaleza de la filosofía (1-7).

40 (1). No hay estado más excelente que estar ocioso en la filosofía.

154 (2). Los sabios del mundo son sólo los filósofos.

151 (3). Para que el hombre tenga certidumbre respecto de cualquier conclusión, es necesario que se base en principios evidentes por sí. - Error, si se habla en general tanto de la certidumbre de aprehensión como de la certidumbre de adhesión.

37 (4). No es necesario creer nada, salvo lo que es evidente por sí o lo que puede ser demostrado a partir de lo que es evidente por sí.

150 (5). El hombre no debe contentarse con la autoridad para tener la certidumbre respecto de cualquier cuestión.

145 (6). No hay ninguna cuestión disputable por la razón que el filósofo no deba disputar y solucionar, porque los argumentos racionales proceden de las cosas. Ahora bien, la filosofía debe considerar todas las cosas según sus diversas partes.

[24 \(7\). Todas las ciencias están desprovistas de necesidad, a excepción de las disciplinas filosóficas, y las ciencias no son necesarias si no es a causa del hábito de los hombres⁴¹](#)

Sobre la cognoscibilidad de Dios (8-11).

211 (8). Nuestro intelecto por su naturaleza puede llegar al conocimiento de la esencia de la primera causa.

36 (9). En esta vida mortal nosotros podemos inteligir a Dios según la esencia.

215 (10). No se puede conocer nada de Dios salvo que él mismo es, o que es el ser mismo.

[216 \(11\). No es inteligible que Dios sea un ente positivo por sí, sino un ente privativo por sí⁴²](#).

Sobre la esencia divina (12-15).

149 (12). Según que Dios se inteligie a sí mismo o a otros, su intelecto es diferente con distinción de razón. - Error, porque aunque la razón de inteligir sea otra, no se trata sin embargo de otra según una distinción de razón.

3 (13). Dios no conoce otra cosa que a sí mismo.

56 (14). Dios no puede conocer inmediatamente los contingentes, sino es por mediación de alguna causa particular y próxima.

42 (15). La primera causa no posee la ciencia de los futuros contingentes. Primera razón: porque los futuros contingentes no son entes. Segunda razón: porque los futuros contingentes son particulares; ahora bien, Dios conoce por la potencia intelectual, la cual no puede conocer de modo particular. Por ello, si los sentidos no existieran, quizá el intelecto no distinguiría a Sócrates de Platón, aunque distinguiría al hombre del asno. La tercera razón es el orden de la causa al causado: pues la presciencia divina es causa necesaria de las cosas previstas. La cuarta razón es el orden de la ciencia al conocido: pues, aunque la ciencia no sea la causa de lo conocido, esto es, sin embargo, determinado a uno de los dos términos de una contradicción a partir del momento en que es conocido, y esto sucede mucho más en el caso de la ciencia divina que en la nuestra⁴³.

Sobre la voluntad y el poder divinos (16-26).

190 (16). La primera causa es la causa remotísima de los entes. - Error, si se comprende eso en sentido estricto, a saber, así: que no es la más próxima.

147 (17). Lo que es imposible absolutamente no puede ser hecho por Dios o por otro agente. - Error, si se piensa en lo imposible según la naturaleza.

52 (18). Lo que, como Dios, se determina por sí, o bien actúa siempre o nunca; y muchas realidades son eternas.

68 (19). Una potencia activa que puede ser sin ejercer su operación es una potencia pasiva mezclada. - Error, si se entiende de cualquier operación.

53 (2b). Dios hace de manera necesaria todo lo que es producido inmediatamente por él. - Error, sea que se comprenda en el sentido de una necesidad de coacción, porque quita la libertad, sea que se comprenda en el sentido de una necesidad de inmutabilidad, porque supone la imposibilidad de hacer de otra manera de la que hace.

39 (21). Algo nuevo no puede proceder de una voluntad antigua, salvo por una transmutación precedente en esta voluntad.

48 (22). Dios no puede ser la causa de los efectos nuevos, ni puede producir algo nuevo.

50 (b). Dios no puede mover algo irregularmente, esto es, de otro modo del que mueve actualmente, porque en él no hay diversidad de voluntad.

51 (24). Dios es eterno en su actuar y su movimiento, así como en su ser; de otro modo sería determinado por otro que sería anterior a él.

62 (25). Dios es infinito en cuanto a su potencia, no porque produciría algo a partir de la nada, sino porque hace continuar un movimiento infinito.

29 (26). Dios tiene una potencia infinita en duración no en acción pues tal infinitud no existe, salvo en un cuerpo infinito, si éste existiera⁴⁴

Sobre la creación del mundo (27-32).

34 (27). La primera causa no podría hacer muchos mundos.

44 (28). Una multitud de efectos no puede provenir de un primer agente único.

26 (29). La primera causa podría producir un efecto igual a sí misma, si no moderara su potencia.

55 (30). El primero no puede producir otra cosa distinta de él, porque toda diferencia que existe entre un agente y su efecto existe por la materia.

95 (31). Hay tres principios en el cielo: el sujeto del movimiento eterno, el alma del cuerpo celeste y el Primero, que mueve como deseado. - Error en cuanto a los dos primeros.

94 (32). Hay dos principios eternos, a saber, el cuerpo del cielo y su alma⁴⁵. Sobre la naturaleza de las Inteligencias (33-55).

64 (33). El efecto inmediato del Primer principio debe ser sólo uno y el más semejante al Primer principio.

58 (34). Dios es la causa necesaria de la primera inteligencia celeste: porque puesta la causa el efecto es igualmente puesto, y ambos son simultáneos en cuanto a la duración.

28 (35). Dios nunca ha creado una inteligencia celeste más de lo que ahora la crea.

67 (36). El primer móvil en absoluto no mueve sino por medio de algún movido y tal moviente inmóvil es parte del movido por sí mismo.

45 (37). Que el primer principio no es la causa propia de las cosas eternas, si no es metafóricamente, pues él las conserva, esto es, que si él no existiera ellas tampoco existirían.

70 (38). Las inteligencias o sustancias separadas, que se dicen eternas, no tienen una causa eficiente propia, sino metafóricamente, porque tienen una causa que las conserva en el ser; pero no han sido hechas de nuevo, porque entonces serían transmutables.

5 (39) Todas las realidades separadas son coeternas con el primer principio.

80 (40). Todo lo que no tiene materia es eterno, porque lo que no ha sido hecho por transmutación no ha existido anteriormente: por lo tanto, lo que no tiene materia es eterno.

72 (41). Las sustancias separadas, porque no tienen materia por la que estén en potencia más bien que en acto, y proceden de una causa que es siempre del mismo modo, por ello son eternas.

96 (42). Dios no puede multiplicar a los individuos bajo una misma especie sin materia.

81 (43). Puesto que las inteligencias celestes no tienen materia, Dios no podría producir muchas de una misma especie.

71 (44). En las sustancias separadas no es posible ninguna transmutación, ni están en potencia respecto a algo, porque son eternas y no tienen materia.

83 (45). La inteligencia celeste recibe su perfección de Dios en la eternidad, porque es inmutable en todos los respectos; en cuanto al alma del cielo no es así.

79 (46). Las sustancias separadas son su esencia, por que en ellas es lo mismo el «que es» y «lo que es».

85 (47). La ciencia de la inteligencia celeste no difiere de su sustancia: allí donde no hay diversidad entre el inteligido y el inteligente, no hay diversidad de los intelectos.

76 (48). El ángel no entiende nada de nuevo.

86 (49). Las sustancias separadas son infinitas en acto. En efecto, la infinitud no es imposible más que en las cosas materiales.

77 (50). Si existiera alguna sustancia separada que no moviera algún cuerpo en este mundo sensible, no estaría incluida en el universo.

78 (51). Las sustancias separadas desde siempre de la materia, tienen cuando son producidas, todo el bien que les es posible, y no desean algo de lo que carezcan.

69 (52). Las sustancias separadas, pues tienen un solo apetito, no cambian en cuanto a su operación.

218 (53). La inteligencia, el ángel o el alma separada no está en ninguna parte.

219 (54). Las sustancias separadas no están en ninguna parte según su sustancia. - Error, si se entiende por esto que la sustancia no esté en un lugar. Pero si se lo entiende en el sentido de que la sustancia sería la razón de estar en un lugar, es verdadero que no están en ninguna parte según su sustancia.

204 (55). Las sustancias separadas están situadas en alguna parte por su operación; y no pueden moverse de un extremo a otro extremo ni al medio, si no es porque pueden querer operar en el medio o en los extremos. - Error, si se piensa que una sustancia no está en un lugar sin su operación, ni transita de un lugar a otro lugar⁴⁶.

Sobre la función de las Inteligencias (56-63).

73 (56). Las sustancias separadas causan las cosas por su intelecto.

84 (57). La inteligencia celeste recibe el ser de Dios por medio de las inteligencias celestes intermedias.

30 (58). Las inteligencias superiores crean las almas racionales sin el movimiento del cielo; sin embargo, las inteligencias inferiores crean la vegetativa y la sensitiva por medio del movimiento del cielo.

75 (59). Un ángel no puede operar inmediatamente actos opuestos, pero puede operar actos mediatos, y esto por la mediación de otro, como un orbe.

82 (60). Las inteligencias superiores no son la causa de ninguna novedad en las inteligencias inferiores, y las superiores son para las inferiores la causa de un conocimiento eterno.

189 (61). Cuando la inteligencia celeste está llena de formas, imprime estas formas en la materia a través de los cuerpos celestes tomados como instrumentos.

210 (62). La materia exterior obedece a la sustancia espiritual. - Error, si se entiende absolutamente y según todo modo de transmutación.

112 (63). Las inteligencias superiores imprimen en las inferiores del mismo modo que un alma intelectual imprime en otra, y también en un alma sensitiva; y por una impresión semejante, un mago puede proyectar un camello en una fosa sólo con la vista 17.

Sobre el cielo y la generación de las sustancias inferiores (64-82).

59 (64). Dios es causa necesaria del movimiento de los cuerpos superiores así como de las conjunciones y separaciones contingentes de las estrellas.

57 (65). Si todas las causas han estado en reposo en algún momento, es

necesario suponer que Dios es móvil.

49 (66). Dios no podría mover el cielo con un movimiento rectilíneo. Y la razón es que entonces dejaría tras sí el vacío.

54 (67). El primer principio no puede producir inmediatamente las cosas generables, porque son efectos nuevos. Sin embargo, un efecto nuevo exige una causa inmediata que puede ser de otra manera de como es.

43 (68). El primer principio no puede ser la causa de las diversas realidades producidas aquí abajo si no es por mediación de otras causas, porque ningún transmutante transmuta según modos diversos si no es él mismo transmutado.

63 (69). Dios no puede producir el efecto de una causa segunda sin la causa segunda misma.

61 (70). Dios podría producir efectos contrarios, esto es, mediante un cuerpo celeste, que es diverso en cuanto al lugar.

213 (71). La naturaleza que es principio del movimiento en los cuerpos celestes es una inteligencia que mueve. - Error, si se entiende en el sentido de una naturaleza intrínseca, que es el acto o la forma.

93 (72). Los cuerpos celestes poseen por sí la eternidad en cuanto a su sustancia, pero no la eternidad en cuanto al movimiento.

92 (73). Los cuerpos celestes son movidos por un principio externo, que es el alma; y son movidos por el alma y por la virtud apetitiva, como el animal. En efecto, como el animal es movido por su apetito, así es movido el cielo.

212 (74). La inteligencia mueve el cielo por su sola voluntad.

102 (75). El alma del cielo es una inteligencia creada y las órbitas celestes no son instrumentos de las inteligencias celestes, sino sus órganos, como la oreja y el ojo son los órganos de la potencia sensitiva.

74 (76). La inteligencia motriz del cielo influye en el alma racional, como el cuerpo del cielo influye en el cuerpo humano.

186 (77). El cielo no está nunca en reposo, pues la generación de las realidades inferiores, que es el fin del movimiento del cielo, no debe cesar; otra razón es que el ser del cielo y su potencia proceden de su motor, y el cielo los conserva por su movimiento. De donde si cesara su movimiento cesaría de ser.

88 (78). Nada sería nuevo si el cielo no variara en relación con la materia de los seres sujetos a generación.

156 (79). Si el cielo se detuviera, el fuego no actuaría sobre la estopa, porque la naturaleza se frustraría.

91 (80). El argumento del Filósofo demostrando que el movimiento del cielo es eterno no es sofístico; es extraño que hombres profundos no vean eso.

106 (81). La causa efectiva inmediata de todas las formas es un orbe.

188 (82). Si la potencia de las estrellas realizara en un cierto líquido una proporción semejante a la proporción existente en las semillas de los padres, de ese humor podría ser engendrado un hombre; y la putrefacción podría bastar para engendrar un hombre⁴⁸.

Sobre la eternidad del mundo (83-92).

99 (83). El mundo, aunque haya sido producido a partir de la nada, no ha sido, sin embargo, producido de nuevo, y aunque del no-ser haya salido el ser, sin embargo, el no-ser no ha precedido al ser en cuanto a la duración, sino solamente en cuanto a la naturaleza.

98 (84). El mundo es eterno, porque todo lo que posee una naturaleza por la cual podría ser para siempre en el futuro, tiene una naturaleza por la cual podría haber sido por siempre en el pasado.

87 (85). El mundo es eterno en cuanto a todas las especies contenidas en él; y el tiempo es eterno, así como el movimiento, la materia, el agente y el paciente; y es así porque todo eso procede de la potencia infinita de Dios, y es imposible que haya innovación en el efecto sin una innovación en la causa.

200 (86). La duración y el tiempo no son nada real, sino existente solamente en la aprehensión.

4 (87). Nada es eterno del lado del fin que no sea eterno del lado del principio.

205 (88). El tiempo es infinito en cuanto a sus dos extremos: pues, aunque sea imposible atravesar una infinidad en la que cada elemento ha debido ser atravesado sucesivamente, no es, sin embargo, imposible atravesar una infinidad en que ningún elemento ha debido ser atravesado sucesivamente.

89 (89). Es imposible refutar los argumentos del Filósofo en favor de la eternidad del mundo, a menos que digamos que la voluntad del Primero implica imposibles.

203 (90). El universo no puede cesar de ser, pues el primer agente posee el poder de transmutarlo eternamente, ahora hacia tal forma, ahora hacia tal otra; y, de igual modo, la materia es naturalmente apta para ser transmutada.

101 (91). Una infinidad de revoluciones del cielo han precedido a la revolución actual. No es imposible comprender estas revoluciones infinitas por la primera causa, pero es imposible comprenderlo por un intelecto creado.

[6 \(92\). Cuando todos los cuerpos celestes retornen al mismo punto, lo que sucede cada 36.000 años, retornarán tal como son ahora⁴⁹.](#)

Sobre la necesidad y la contingencia de las causas (93-107).

197 (93). Algunas cosas pueden suceder por azar respecto de la causa primera; y es falso que todas las cosas hayan sido preordenadas por la causa primera, pues entonces sucederían por necesidad.

195 (94). El destino, que es la disposición del universo, no procede inmediatamente de la providencia divina, sino por la mediación del movimiento de los cuerpos superiores; y este destino no impone su necesidad a las realidades inferiores, pues éstas son capaces de contrariedad, sino a las realidades superiores.

60 (95). Para que todos los efectos sean necesarios respecto de la causa primera, no basta que la causa primera no pueda ser impedida, sino que se exige también que las causas medias no puedan ser impedidas. - Error, porque entonces Dios no podría producir algún efecto necesario sin causas posteriores.

47 (96). Los entes, considerados en sí mismos, se desvían respecto del orden de la causa primera, aunque no respecto del orden de las restantes causas en el universo. - Error, porque el orden de los entes a la causa primera es más esencial y más inseparable que a las causas inferiores.

196 (97). Habría dignidad en las causas superiores por el hecho de poder producir sin intención errores y monstruos, puesto que la naturaleza puede hacerlo.

198 (98). En las causas eficientes, la causa segunda ejerce una acción que no ha recibido de la causa primera.

66 (99). Hay muchos primeros motores.

199 (100). En las causas eficientes, si la primera causa cesa de actuar, la causa segunda no cesa sin embargo de ejercer su operación propia, en tanto que la causa segunda opere según su naturaleza.

160 (101). Ningún agente está ante una alternativa, sino que siempre está determinado.

21 (102). Nada se produce por azar, sino que todo sucede por necesidad, y

todas las cosas futuras que serán, serán por naturaleza, y las que no serán, es imposible que sean; y nada sucede contingentemente si se consideran todas las causas. - Error, porque el concurso de las causas pertenece a la definición causal, como dice Boecio en el libro De la consolación.

142 (103). Los sucesos adquieren su necesidad de la diversidad de los lugares.

143 (104). Los diversos signos del cielo designan las diversas condiciones en los hombres, tanto en los dones espirituales como en las cosas temporales.

207 (105). A la hora de la generación de un hombre, en su cuerpo y, en consecuencia, en su alma, que sigue al cuerpo en virtud del orden de las causas superiores e inferiores, inhiere en el hombre una disposición que inclina a tales acciones y sucesos. - Error, salvo si se entiende de sucesos naturales y solamente por vía de disposición.

206 (106). Se atribuye la salud, la enfermedad, la vida y la muerte a la posición de las estrellas y a la mirada de la fortuna, diciendo que si la fortuna ha mirado a alguno vivirá, y si no lo ha mirado morirá.

[38 \(107\). Dios no ha podido producir la materia prima, sino mediante un cuerpo celeste](#)⁵⁰

Sobre los principios de los seres materiales (108-112).

46 (108). Así como a partir de la materia no puede hacerse nada sin un agente, así tampoco a partir del agente puede hacerse nada sin una materia; y por esto Dios no es causa eficiente sino de lo que posee el ser en potencia en la materia.

103 (109). La forma que debe devenir y ser en la materia no puede ser producida por aquello que no actúa a partir de la materia.

191 (110). Las formas no reciben la división más que por la materia. - Error, salvo si se piensa en las formas sacadas de la potencia de la materia.

202 (111). Los elementos han sido producidos por una primera generación a partir de un cierto caos, pero son eternos.

[107 \(112\). Los elementos son eternos. Sin embargo, ha sido producidos de nuevo en cuanto a la disposición que tienen actualmente](#)⁵¹.

Sobre el hombre y el intelecto (113-139).

11 (113). El hombre es hombre independientemente del alma racional.

148 (114). Por el alimento un hombre puede devenir otro numéricamente e individualmente.

27 (115). Dios no puede hacer muchas almas distintas numéricamente.

97 (116). Los individuos de una sola especie, como Sócrates y Platón, difieren solamente por la posición de su materia; y siendo la forma humana numéricamente la misma en cada uno de ellos, no es extraño si la misma cosa numéricamente una está en diversos lugares.

32 (117). El intelecto de todos los hombres es el mismo en número, pues aunque esté separado de este cuerpo concreto no lo está de todos los cuerpos.

123 (118). El intelecto agente es una cierta sustancia separada superior al intelecto posible; y que está separado del cuerpo según la sustancia, la potencia y la operación, y no es forma del cuerpo humano.

110 (119). Los movimientos del cielo son a causa del alma intelectiva; y el alma intelectiva o el intelecto no puede ser sacada de la materia más que por la mediación de un cuerpo «celeste».

105 (120). La forma del hombre no proviene de un principio extrínseco, sino que está sacada de la potencia de la materia, pues de otro modo no habría generación unívoca.

111 (121). Ninguna forma proveniente de un principio extrínseco puede hacer uno con la materia. En efecto, lo que es separable no puede hacer uno con lo que es corruptible.

13 (122). Lo sensitivo e intelectivo en el hombre no hacen uno por esencia, si no es como una inteligencia celeste y su orbe, es decir, por una operación.

7 (123). El intelecto no es el acto del cuerpo, si no es como el piloto en el navío, ni es la perfección esencial del hombre.

104 (124). La humanidad no es la forma de una cosa, sino un ser de razón.

119 (125). La operación del intelecto separado se une al cuerpo de la misma forma que se ejerce la operación de una cosa que no posee la forma por la que opera. - Error, porque eso supone que el intelecto no es la forma del hombre.

121 (126). El intelecto, que es la perfección última del hombre está radicalmente separado.

108 (127). El alma humana no es de ningún modo móvil según el lugar, ni por sí; e incluso si se la supusiera situada en algún lugar por su sustancia, no se movería jamás de un lugar a otro lugar.

214 (128). El alma no se movería nunca si no se moviera el cuerpo, así como lo pesado o lo ligero no se moverían si no se moviera el aire.

109 (129). La sustancia del alma es eterna; y los intelectos agente y posible son eternos.

31 (130). El intelecto humano es eterno porque procede de una causa que tiene siempre el mismo modo y porque no tiene materia por la que estaría antes en potencia y después en acto.

125 (131). El intelecto especulativo, tomado absolutamente, es eterno e incorruptible, pero en relación a un hombre determinado, se corrompe cuando las imágenes sensibles se corrompen en este hombre.

8 (132). Que el intelecto cuando quiere se introduce en el cuerpo y cuando no quiere no se introduce.

116 (133). El alma es inseparable del cuerpo, y al corromperse la armonía corporal se corrompe el alma.

114 (134). Cuando el alma racional se retira de un animal, el animal se mantiene todavía vivo.

113 (135). El alma separada no es alterable según la filosofía, aunque pueda ser alterada según la fe.

193 (136). El intelecto puede transitar de un cuerpo a otro cuerpo, y ser así sucesivamente el motor de diversos cuerpos.

10 (137). La generación del hombre es circular porque la forma del hombre retorna muchas veces sobre la misma parte de la materia.

9 (138). No hubo un primer hombre y 'no habrá un último; por el contrario, siempre ha habido y habrá generación del hombre por el hombre.

137 (139). Aunque la generación de los hombres podría cesar, no cesará nunca por la voluntad del Primero, porque el primer orbe no mueve solamente en vistas a la generación de los elementos, sino también de los hombres⁵².

Sobre la operación del intelecto humano (140-149).

118 (140). El intelecto agente no está unido a nuestro intelecto posible; y el intelecto posible no está unido a nosotros en cuanto a la sustancia. Y si estuviera unida a nosotros como una forma, sería inseparable.

126 (141). El intelecto posible no es nada en acto antes de que intelija, pues, en una naturaleza inteligible, ser algo en acto es ser en acto inteligiendo.

122 (142). El intelecto posible es absolutamente inseparable del cuerpo, en cuanto a este acto que es la recepción de las especies y en cuanto al juicio, el cual se produce por la simple adquisición de las especies o por composición de los inteligibles. - Error, si se entiende de todos los modos de recepción.

14 (143). Se dice que el hombre entiende del mismo modo que el cielo se dice que entiende o vive o se mueve por sí mismo, es decir, porque el agente de estas acciones le está unido como el motor a su móvil y no sustancialmente.

127 (144). Del inteligente y de lo inteligido se hace una sustancia única porque el intelecto deviene formalmente los mismos inteligidos.

115 (145). El alma intelectual, conociéndose conoce todas las otras cosas. En efecto, las especies de todas las cosas le son concreadas. Pero este conocimiento no es debido a nuestro intelecto, en tanto que es nuestro, sino en tanto que es intelecto agente.

187 (146). El hecho de que nosotros entendamos más o menos bien proviene del intelecto pasivo, del que se dice ser una potencia sensitiva. - Error, pues eso supone un solo intelecto en todos los hombres, o la igualdad en todas las almas.

124 (147). Es inconveniente suponer que unos intelectos son más nobles que otros, porque como esta diversidad no podría ser de parte del cuerpo, sería preciso que fuera de parte de las inteligencias, y así las almas nobles e innobles serían necesariamente de diversas especies, tal como las inteligencias celestes. - Error, porque así el alma de Cristo no sería más noble que el alma de judas.

117 (148). La ciencia del maestro y de su discípulo es una en número. Sin embargo, la razón de que el intelecto sea uno es porque la forma no se multiplica si no es porque se extrae de la materia.

[41 \(149\). El intelecto de Sócrates estando muerto no posee ya la ciencia de las cosas que ha conocido⁵³.](#)

Sobre la voluntad humana (150-169).

128 (150). Una cosa que por naturaleza no está determinada a ser o a no ser, no es determinada más que por algo que es necesario respecto a ella.

194 (151). El alma no quiere nada, salvo si es movida por otra distinta de ella. - Error, si se entiende «ser movida por otra» en el sentido de ser movida por lo apetecible o el objeto, de modo que lo apetecible o el objeto sería la razón suficiente del movimiento de la voluntad misma.

209 (152). Todos los movimientos voluntarios se reducen al primer motor. -

Error, salvo si se entiende en el primer motor tomado absolutamente, no creado, y entendiendo el movimiento según la sustancia, no según la deformidad.

133 (153). La voluntad y el intelecto no son movidos en acto por ellos mismos, sino por una causa eterna, esto es, por los cuerpos celestes.

162 (154). Nuestra voluntad está sometida al poder de los cuerpos celestes.

132 (155). El orbe es la causa de la voluntad del médico para sanar.

161 (156). Los efectos de las estrellas sobre el libre arbitrio son ocultos.

208 (157). Si dos bienes son propuestos, el que es el más fuerte mueve más fuertemente. - Error, salvo si se entiende desde el punto de vista del bien que mueve.

164 (158). El hombre, en todas sus acciones, sigue el apetito, y siempre el mayor. - Error, si se entiende el mayor por el hecho de mover.

134 (159). El apetito, cuando cesan los impedimentos, es movido necesariamente por lo apetecible. - Error, si se trata del apetito intelectual.

131 (160). Cuando la voluntad se encuentra en tal disposición en que ser movida es natural, y permanece así dispuesto aquello a lo que le es natural mover, es imposible para la voluntad no querer.

135 (161). La voluntad es, de sí, indeterminada ante los opuestos, al igual que la materia; sin embargo, la voluntad es determinada por lo apetecible, así como la materia por el agente.

173 (162). La ciencia de los contrarios es la única causa por la cual el alma racional es capaz de opuestos; y una potencia absolutamente simple no es capaz de opuestos, si no es por accidente y en razón de otro.

163 (163). La voluntad persigue necesariamente lo que es creído firmemente por la razón; y no puede abstenerse de lo que la razón le dicta. Sin embargo, esta necesidad no es coacción, sino que es la naturaleza misma de la voluntad.

159 (164). La voluntad del hombre es determinada por su conocimiento, del mismo modo que el apetito del animal.

158 (165). Después de haber llegado ala conclusión de que algo debe ser hecho, la voluntad no permanece libre; y las penas no dirigen a las leyes sino a la corrección de la ignorancia y para que esta corrección sea un principio de conocimiento para los demás.

130 (166). Si la razón es recta, la voluntad es también recta. - Error, pues esto es contrario a la glosa de Agustín sobre este pasaje del salmo: «mi alma ha apetecido desear, etc.», y porque según esto, la gracia no sería necesaria para la rectitud de la voluntad, sino solamente la ciencia, lo que fue el error de Pelagio.

165 (167). No es posible que haya pecado en las potencias superiores del alma. Y así se peca por pasión, no por voluntad.

136 (168). El hombre actuando por pasión actúa por coacción.

[129 \(169\). Mientras persisten una pasión y una ciencia particular en acto, la voluntad no puede actuar contra ellas⁵⁴](#)

Sobre la ética (170-179).

144 (170). Todo el bien que le es posible al hombre consiste en las virtudes intelectuales.

157 (171). El hombre ordenado en cuanto a su intelecto y sus afectos, como puede serlo suficientemente por las virtudes intelectuales y las otras virtudes morales de las que habla el Filósofo en las Éticas, está suficientemente dispuesto para la felicidad eterna.

176 (172). Se posee la felicidad en esta vida, y no en la otra.

22 (173). La felicidad no puede proceder inmediatamente de Dios.

15 (174). Después de la muerte el hombre pierde todo bien.

12 (175). Puesto que Sócrates no ha sido hecho para recibirla eternidad, si debe ser eterno, es necesario que sea transmutado en naturaleza y especie.

65 (176). Dios o la inteligencia celeste no infunde la ciencia en el alma humana durante el sueño, sino es por mediación de un cuerpo celeste.

33 (177). Los raptos y las visiones no se producen más que por naturaleza.

167 (178). Por ciertos signos se conocen las intenciones de los hombres y los cambios en las intenciones, y si estas intenciones deben realizarse; y por tales figuras se conoce lo que les sucederá a los peregrinos, la cautividad de los hombres, la liberación de los prisioneros, y si los futuros hombres serán sabios o bandidos.

[20 \(179\). La ley natural prohíbe matar al animal irracional tanto como al racional, sólo que no en igual grados.](#)

b) Segunda parte: Errores teológicos

Sobre la ley cristiana (180-184).

175 (180). La religión cristiana impide instruirse.

174 (181). Hay fábulas y errores en la religión cristiana, como en las demás religiones.

153 (182). No se sabe más cuando se sabe teología.

152 (183). Los discursos de los teólogos están fundados sobre fábulas.

[146 \(184\). Lo posible o lo imposible, tomados absolutamente, esto es, en todos sus modos, es lo posible o lo imposible según la filosofía 56](#)

Sobre los dogmas (185-199).

1 (185). Dios no es uno y trino, puesto que la trinidad no es compatible con una simplicidad absoluta. En efecto, donde hay pluralidad real, es necesario que haya también adición y composición. Basta con el ejemplo de un montón de piedras.

2 (186). Dios no puede engendrar a uno semejante a él. En efecto, lo que es engendrado por algo tiene algún principio del que depende. Además, en Dios engendrar no es un signo de perfección.

217 (187). No debe decirse que la creación es un cambio hacia el ser. - Error, si se entiende de todo modo de cambio.

185 (188). No es verdadero que alguna cosa sea hecha de la nada, ni que alguna cosa haya sido hecha en una primera creación.

184 (189). La creación no es posible, aunque haya que sostenerlo contrario según la fe.

201 (190). Quien genera el mundo en su totalidad supone el vacío, pues el lugar precede necesariamente a lo que es engendrado en un lugar; y, entonces, antes de la generación del mundo, habría habido un lugar sin una cosa localizada en ese lugar, lo que es el vacío.

90 (191). El físico debe negar absolutamente la eternidad del mundo porque se apoya sobre causas y razones naturales. En cambio, el creyente puede negar la eternidad del mundo porque se apoya en causas sobrenaturales.

100 (192). Los teólogos que dicen que el cielo está a veces en reposo razonan a partir de una falsa suposición; y decir que el cielo existe pero que no es movido, es afirmar contradictorios.

182 (193). Es posible que se produzca naturalmente un diluvio universal de fuego.

192 (194). Una forma material no puede ser creada.

35 (195). En ausencia de un agente propio, como su padre o un hombre, el hombre no podría ser hecho, incluso por Dios.

140 (196). Hacer que un accidente pudiera existir sin un sujeto supone una razón de imposibilidad, implicando una contradicción.

141 (197). Dios no puede hacer que un accidente exista sin un sujeto, ni hacer existir muchas dimensiones al mismo tiempo.

139 (198). Un accidente existente sin sujeto no es un accidente, salvo en sentido equívoco; y es imposible que la cantidad o dimensión exista por sí: pues esto implicaría que ella misma fuera una sustancia.

13 8 (199). Puesto que Dios no se encuentra en relación con los entes en razón de causa material o formal, no puede hacer que un accidente exista sin su sujeto, pues pertenece a la razón del accidente el acto de inherir en un sujeto⁵⁷.

Sobre las virtudes cristianas (200-212).

177 (200). No hay otras virtudes posibles que las virtudes adquiridas o las virtudes innatas.

16 (201). De la fe no hay que cuidarse, si se dice de algo que es herético porque es contrario a la fe.

180 (202). No es necesario orar.

179 (203). No es necesario confesarse más que por la apariencia.

155 (204). No hay que cuidarse de la sepultura.

183 (205). La fornicación simple, como por ejemplo la de un soltero con una soltera, no es un pecado.

166 (206). El pecado contra natura, como por ejemplo el mal uso del coito, aunque sea contrario a la naturaleza de la especie, sin embargo, no es contrario a la naturaleza del individuo.

172 (207). El placer en los actos sexuales no impide el acto o el uso del intelecto.

168 (208). La continencia no es esencialmente una virtud.

181 (209). La castidad no es un bien mayor que la perfecta abstinencia.

169 (210). La perfecta abstinencia del acto de la carne corrompe la virtud y la especie.

171 (211). La humildad, en la medida en que en que alguien no muestra lo que posee, sino que se desprecia y humilla, no es una virtud. - Error, si por esto se entiende: ni una virtud ni un acto virtuoso.

[170 \(212\). Un hombre desprovisto de los bienes de la fortuna no puede actuar bien en el dominio moral⁵⁸.](#)

Sobre los fines últimos (213-219).

178 (213). La muerte es el fin de las realidades terribles. - Error, si se excluye el terror del infierno que es el más grande de todos.

25 (214). Dios no puede dar la perpetuidad a una cosa transmutable o corruptible.

11 (215). No le es dado a un cuerpo corrupto retornar numéricamente el mismo, ni resucitará numéricamente el mismo.

18 (216). El filósofo no debe concederla resurrección futura, porque ésta es imposible de investigar por la razón. - Error, porque también el filósofo debe constreñir su intelecto en beneficio de la fe.

23 (217). Decir de Dios que concede la felicidad a uno sí y a otro no, es sin razón y una ficción.

120 (218). Nada puede ser conocido respecto del intelecto después de su separación del cuerpo.

[19 \(219\). El alma separada no sufre el fuego de ningún modo⁵⁹.](#)

3.1. LA CONTROVERSIA AVERROÍSTA

Pese a que los intérpretes actuales han tendido a circunscribir la crisis universitaria a la pugna entre los teólogos cristianos y la corriente averroísta que había interpretado en un sentido «materialista» a Aristóteles, parece que es improbable que en la época de la condena se tuviera una conciencia clara del significado doctrinal exacto de términos como «averroísta» o «aristotélico», por lo que esos calificativos se vinculaban sin más con las enseñanzas paganas, y, fundamentalmente, con las promovidas por publicistas arabizantes que supuestamente se habrían infiltrado en la universidad cristiana de París. Ya desde los primeros estudios sobre el tema se ha subrayado que la corriente averroísta tuvo en occidente el destino de convertirse en la seña de identidad de prácticamente cualquier movimiento intelectual antieclesial,

llegando hasta los límites de la edad moderna. En cualquier caso, es evidente que la determinación exacta del alcance efectivo de las doctrinas averroístas y de las vicisitudes de esta corriente ha sido el resultado de la investigación moderna, que ha dado nombre a un movimiento histórico difuso⁶⁰

Es evidente, por otro lado, que en la introducción a las condenas encontramos una declaración explícita de que los artistas parisinos se aproximaban al aristotelismo averroizante, pues se afirma que ciertos maestros de la Facultad de Artes «sostienen que una cosa puede ser verdadera conforme a la filosofía pero no conforme a la fe católica» (Dicunt enini ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam), y mucho más tarde, Raimundo Lulio resumiría la enseñanza averroísta en la fórmula: credo fidem esse veraz et intelligo quod non est vera. La moderada posición tomista, que pretendía establecer una concordia esencial entre filosofía y teología, se vería pronto desbordada por los acontecimientos, y, con mayor o menor razón, los teólogos más dogmáticos creyeron estar no ante una «síntesis», sino ante un intento de subordinar la fe a la razón filosófica, y, así, el intento tomista de hacer una lectura concordataria del naturalismo aristotélico, que provenía directa o indirectamente de los comentarios averroístas, y de la tradición del espiritualismo cristiano agustiniano, se acabaría viendo también sometida al escrutinio de los censores por subordinar el poder de Dios a las leyes de la naturaleza. De modo que, aunque Tomás se había opuesto explícitamente tanto a la doctrina de la doble verdad como a la de la unidad del intelecto, era sospechoso de tratar de proteger con su prestigio como autoridad universitaria a otros maestros mucho más radicales y vulnerables como Siger de Brabante o Boecio de Daciabi

Para los maestros en teología, los philosophi eran hombres del saber, de la antigüedad o árabo-musulmanes, que por razones históricas no habían podido beneficiarse de la Revelación, a los que oponen los sancti, que son los pensadores cristianos antiguos, que han aportado la luz de la Revelación también al pensamiento racional. Los teólogos, basaban la superioridad de su disciplina en que entre los objetos de su investigación figuran los hechos sobrenaturales, para cuya explicación la filosofía natural carece de instrumentos, como, por ejemplo, la explicación milagrosa de la separación de la sustancia y los accidentes en la transustanciación eucarística. Les resultaba evidente que el curso de la naturaleza tal como había sido determinado por los filósofos, de Aristóteles a Avicena, impedía encontrar una explicación racional de los misterios religiosos, por lo cual los teólogos apelaban a su propia tradición que se remontaba a la sabiduría paulina, que había sido considerada «locura para los gentiles», por estar situada más allá de la lógica racional de los filósofos paganos, y que continuaba en San Agustín, el Areopagita y, más tarde, el maestro franciscano San Buenaventura, que defendían la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural.

El auténtico guía de los artistas fue Siger, un pensador hábil, denominado por sus pupilos praecellentissimus doctor philosophiae, al que Dante sitúa en el Paraíso en compañía de los doce sabios y al lado de Santo Tomás. Había alcanzado el grado de maestro en artes en París entre 1260 y 1265, y al comienzo de su enseñanza profesó

un aristotelismo resuelto que no se preocupaba por la ortodoxia, pero parece que tras las condenas de 1270 y las críticas de Tomás moderó su posición. El inquisidor de Francia citó entre otros a Siger en 1276, y éste apeló al tribunal de la curia pontificia que se consideraba más clemente. Sobre las consecuencias posteriores de la condena para su carrera, así como en relación con el episodio de su muerte a manos de un clericus que se volvió loco continúa el debate entre los especialistas a falta de una base documental suficiente.

Ciertamente, Siger de Brabante sostuvo en diversos momentos de su carrera algunas doctrinas similares, pero nunca utilizó la expresión «doble verdad», ni admitió la posibilidad de dos verdades contradictorias, pues ello sería contrario al proceder divino. Para Siger, la enseñanza de la Escritura es verdadera, mientras que la doctrina de Aristóteles se limita a constituir una serie de meras conclusiones de la filosofía, de modo que una cosa es la verdad y otra las conclusiones racionales de los filósofos paganos. Dios está por encima de las leyes naturales, por lo que las verdades de la fe no pueden ser negadas por la razón, que no puede acceder de ningún modo a sus principios, aunque a veces Siger parece reconocer la verdad de la filosofía, al menos dentro de una jerarquía de grados de certidumbre, pues la verdad de la demostración racional está limitada a los efectos de los que Dios es la causa, por lo que sus conclusiones son sólo probables o hipotéticas. Boecio de Dacia adoptó en lo fundamental la misma posición, al afirmar que los conflictos entre verdades filosóficas y teológicas no son más que contradicciones aparentes, ya que no puede haber contradicción entre una verdad tomada absolutamente (simpliciter) y una verdad relativa (secundum quid), haciendo uso de una distinción que provenía de Aristóteles⁶². Por ejemplo, no habría oposición real entre la verdad teológica según la cual el mundo es nuevo y la verdad filosófica de que el mundo no es nuevo «según el orden de las causas y los principios naturales», de modo que la filosofía podría demostrar la eternidad del mundo, sin que ello supusiera ir contra una verdad de la fe, ya que la fe puede suspender la verdad de los principios filosóficos pero no demostrar su falsedad, lo que es coherente con la aceptación de diversos grados de certidumbre. Tanto Siger como Boecio, proclamaron siempre su fidelidad al dogma, aunque afirmaban su derecho a explicar los textos aristotélicos recitando no asserendo.

Corno se ve, se trataba de evitar el choque frontal, y, así, por ejemplo, Siger, que había propuesto una interpretación averroísta del controvertido texto aristotélico donde se presentan los dos intelectos, ante la condena de 1270 y el De unitate intellectus de Tomás, que iba dirigido contra él, aunque no le menciona expresamente, respondió en 1273 con su escrito De anima intellectiva en el que afirmaba precavidamente que se limitaba a ser un expositor y no un defensor de tales doctrinas, y que en caso de conflicto entre razón y fe había de seguirse siempre la enseñanza cristiana. Otra forma de evitar el conflicto consistía en la utilización de la fórmula loquens ut naturalis⁶³. Por ejemplo, Boecio de Dacia en su De aeternitate mundi afirma que como revelación y filosofía parten de principios diferentes pueden llegar a conclusiones diferentes que no tienen porqué ser consideradas contradictorias, de modo que el teólogo puede afirmar que el mundo tiene principio y el filósofo natural que no lo tiene, porque este último habla de acuerdo con los

[principios y las causas naturales. Podemos concluir, por tanto, que Siger y Boecio aplicaban el lema omnia vera vero consonant⁶⁴](#), y no les parecía que estuvieran poniendo en cuestión la verdad absoluta del dogma eclesiástico.

Sin duda, la faceta más llamativa de la condena de 1277 para la investigación actual ha sido el reconocimiento que se hace patente en los maestros en artes parisinos de una especie de «orgullo profesional» del filósofo frente al teólogo. Desde luego, la ordenación contemporánea de los artículos condenados deja claro este interés, pues se anteponen los que se refieren a este aspecto, que hoy se encuentra especialmente significativo y preñado de consecuencias futuras. Los siete primeros artículos en la sistematización actual remiten particularmente a la superioridad del conocimiento y de la vida filosófica, apoyándose en fuentes aristotélicas. A estas tesis habría que añadir otras tres que se refieren a la posibilidad de una «salvación filosófica» opuesta a la sobrenatural. Subyace aquí el ideal de la filosofía que había sido expuesto por Aristóteles en el libro X de la Ética a Nicómaco, pero la inclinación al eudemonismo intelectual podría provenir también de una segunda influencia, la de los filósofos árabes y, particularmente, de Alfarabi, aunque, probablemente, no se trataría de dos influencias contrapuestas, pues la doctrina del predominio de la vida contemplativa, característica de la interpretación neoplatónica del aristotelismo, era compartida por todas las corrientes medievales tanto árabes como latinas. Es en De sum no bono de Boecio de Dacia, donde seguramente se ve más nítidamente este ideal filosófico:

Luego, el sumo bien que le es posible al hombre lo alcanza según el intelecto. Y, por tanto, deben sufrir los hombres que únicamente se ocupan en los placeres sensibles y que omiten los bienes intelectuales, porque nunca alcanzan su bien supremo. Ellos, en efecto, están tan dedicados a los sentidos que no buscan lo que es el bien propio del intelecto. Contra ellos exclama el Filósofo diciendo: «¡Ay de vosotros hombres que estáis contados en el número de las bestias, porque no tendéis a lo que hay en vosotros de divino.» Ahora bien, lo que en el hombre se llama divino es el intelecto. Si, por lo tanto, hay algo divino en el hombre, es digno de ello que sea el intelecto. Por tanto, así como lo que en la totalidad de los entes es lo mejor, igualmente a lo que en el hombre es lo mejor, a ello lo llamamos divino. [...1 8) De lo que se ha dicho, se puede concluir manifiestamente que el sumo bien que le es posible al hombre es el conocimiento de la verdad y la operación del bien y la delectación en ambos. 9) Y como el sumo bien que le es posible al hombre es su felicidad, se sigue que el conocimiento de la verdad y la operación del bien y la delectación en ambos es la felicidad humana. 10) A causa de esto, el arte militar está ordenado en la ciudad por el legislador a fin de que, una vez expulsado el enemigo, los ciudadanos puedan entregarse al ocio en las virtudes [intelectuales para la contemplación de la verdad y las virtudes que operan el bien, y así vivir la vida feliz, pues en estas dos cosas consiste la vida feliz. En esto, pues, consiste el mayor bien que el hombre puede recibir de Dios y que Dios puede dar al hombre en esta vida. 11\) Y por ello razonablemente desea una larga vida el hombre que a causa de esto la desea, porque desea alcanzar la](#)

mayor perfección en este bien. Pues es él quien más perfección alcanza en la felicidad que le es posible al hombre, en cuanto a lo que sabemos por la razón, y más se aproxima a la felicidad en la vida futura en cuanto a lo que esperamos por la fe. Y, por tanto, como se trata de un bien tan grande como le es posible alcanzar al hombre, como se ha dicho, es digno de que todas las acciones humanas se dirijan a él y que en él mismo concluyan⁶⁵.

Lo que los censores reprobaban en esta doctrina es su incompatibilidad con la superioridad que es preciso reconocerle a la religión respecto de la filosofía, a la fe respecto del conocimiento racional y al saber del teólogo respecto del saber del filósofo-maestro en artes. No creían admisible que se considerara el fin último del ser humano la contemplación filosófica, un estado de perfección en que el hombre podría reposar (vacare) libre de los vaivenes de la búsqueda del placer corporal. Tampoco se aceptaba que la sabiduría filosófica, por definición una inclinación al saber siempre insatisfecha, sea la única a la que puede aspirar el hombre, ya que junto a esta sapientia mundi se encuentra, incluso en esta vida, la sabiduría del Evangelio, y en la vida futura la visio Dei, que constituyen el fundamento de la verdad humana. Igualmente se rechazaba que los primeros principios de la ciencia sean los establecidos por Aristóteles como evidentes por sí mismos (per se nota), pues, por encima de ellos estarían aún los principios de la fe que reclaman una certidumbre de adhesión.

Suele enfatizarse⁶⁶ que la ética de la vida según el intelecto se profesaba específicamente en el cuadro comunitario de las actividades pedagógicas de la Facultad de Artes de París. Esto parece ser el signo de una clara motivación de carácter profesional, que facilitaría al maestro en artes alcanzar una más elevada valoración de sí mismo, pues no hay que olvidar que la ingente cantidad de nuevas traducciones de Aristóteles fueron acogidas, leídas y comentadas primeramente por los ellos y continuaron siéndolo como parte peculiar de su enseñanza más allá de censuras y prohibiciones. La necesidad de especializarse en estos textos filosóficos habría llevado a estos nuevos profesionales del saber a elaborar una ciencia moral de carácter exclusivamente racional sin referencia a los datos revelados del cristianismo, lo que finalmente conduciría a una cada vez más neta separación entre la esfera racional y la esfera religiosa que los maestros de artes mantuvieron pese a todas las dificultades. La creciente autonomización de su disciplina haría del artista el representante de una nueva figura, el intelectual, que ya no se confunde con el teólogo, ni con el hombre de Iglesia o con el monje, sino que es un especialista en la filosofía peripatética, «casi laico», pues no era ni sacerdote ni miembro de una orden, aunque estuviera sometido a la jurisdicción eclesiástica. En conjunto, actualmente tiende a interpretarse que, en la práctica académica de los artistas, habría ido surgiendo una nueva acepción del término «filósofo», como el hombre que consagra su vida al estudio de la verdad, justamente como hace el magister artium, que es miembro de una comunidad científica que tiene su propio arsenal de textos progresivamente creciente y sus propias autoridades no religiosas: los filósofos griegos y árabes.

11 La condena vino a poner coto a este desarrollo autónomo de la filosofía en las facultades de Artes, que también se había extendido a las enseñanzas teológicas. Su consecuencia, sin embargo, no fue el retorno a una teología liberada de influencia filosófica, sino la creación de una nueva teología destinada a expresar no el retorno a la tradición, sino el horizonte del progreso de la razón.

4. LA CONTINUACIÓN DE LA CONTROVERSIA: FRANCISCANOS Y DOMINICOS

La censura universitaria parisina originó una gran conmoción, pues sacó a la luz las luchas intestinas entre los grupos e instituciones que se disputaban la primacía en el mundo intelectual cristiano, ya que órdenes religiosos, poderes políticos y religiosos, universidades y maestros universitarios se vieron envueltos en la polémica. El efecto práctico de las condenas en las siguientes décadas es la apertura de un paréntesis de silencio de los aristotélicos en las facultades de Artes y, particularmente, en el propio París. La doble verdad sólo reaparece entre los maestros en Artes a comienzos del xiv de un modo que conocemos a través de dos cancilleres de la Facultad, Juan Gerson y Juan Buridan, que subrayaban cómo los maestros en artes se comprometían a demostrar la falsedad de aquellas doctrinas filosóficas que fueran contrarias a la fe, para lo cual, no obstante, se veían compelidos previamente a hacer una completa exposición de dichas doctrinas. Es de este modo como el propio Buridan acepta la mortalidad del alma o la eternidad del mundo como verdades filosóficas que proceden de la experiencia, de la memoria o de la inducción, y, por tanto, sólo pueden tener una naturaleza probable. La tendencia a separar razón y naturaleza, que ya aparecía en Siger, es mucho más marcada en Buridan, prefiriendo una ciencia basada en la razón objetiva que en la descripción naturalista. Por su parte, Juan de Jandun recoge la afirmación averroísta de que la religión se basa en fábulas que son creídas por costumbre, por haber sido educados los hombres en ellas desde niños, lo que es útil para controlar a la masa ignorante, aunque Jandun alega que, en lo que hace a esta doctrina, el Comentador se está refiriendo a la religión musulmana y no a la cristiana, cuya verdad ha sido probada por milagros.

4.1. LA «ESCUELA DE CRISTO» FRENTE AL SABER FILOSÓFICO

Aunque el epicentro de la condena parisina se situó en la Facultad de Artes, la influencia del enfrentamiento que salió a la luz en la universidad parisina a finales del XIII se extendió más allá y afectó plenamente a los theologi, originando una profunda transformación de la metafísica teológica cristiana. Dentro del mundo intelectual cristiano, se produjo una escisión entre los dominicos, que por su lealtad a Tomás trataron de defender el acercamiento del Doctor Angélico a la filosofía greco-árabe, y los franciscanos, quienes, armados con la fuerza de la tradición agustiniana, defendían la espiritualidad cristiana amenazada por cierta forma de «materialismo» filosófico pagano. Sin duda, el adalid de la resistencia antifilosófica fue el franciscano Juan de Fidanza, llamado Buenaventura, que estudió en París y llegó a ser maestro regente de la cátedra correspondiente a los frailes menores, comenzando sus lecturas de la Biblia en 1248, al mismo tiempo que Alberto Magno abandonaba su cátedra. El

maestro franciscano tuvo numerosas ocasiones de mostrar su celo antiaristotélico, una vez que hubo abandonado la actividad universitaria en 1257, para dedicarse a la administración de la orden. En sus siete Collationes sobre los diez mandamientos, denuncia que hay cuatro sectas que se oponen a la regla de la fe: los judíos, los averroístas, los heréticos (arrianos, sabelianos, donatistas, pelagianos) y los sarracenos; y cinco sectas que se oponen a la regla de la justicia: maniqueos cátaros, los magos, los nicolaítas amorales, los epicúreos que niegan la vida futura y los viciosos o descantes. En sus Collationes in Hexaéméron señala dos graves errores filosóficos defendidos por los aristotelizantes. El primero es la afirmación de que el mundo es eterno, pues con ello se niega la creación y la encarnación de Hijo, aunque, como hacen otros philosophantium caecorum, se admita una creación eterna⁶⁷. El segundo es la pretensión de que no existe más que un intelecto, pues con ello se niega la salvación de las almas, lo que haría inútil la observancia de los mandamientos. Estos son los dos mayores motivos de su particular batalla contra los filósofos paganos a los que considera unos enfermos que sólo pueden ser salvados por la gracia y los sacramentos.

Según Buenaventura, se hace un mal uso de la filosofía, cuando se concede a sí misma un valor absoluto, dado que, en realidad, no es sino una etapa de transición hacia la verdad. Estas doctrinas heréticas tendrían como motivo último el orgullo presuntuoso de la inteligencia humana, que pretende alcanzar la verdad con la sola fuerza de su poder natural, lo que hace que la ciencia filosófica se presente como saber autónomo, en lugar de considerarse cautiva (captivare intellectum) por su obediencia a Cristo⁶⁸. Buenaventura no sólo actúa como crítico de la razón filosófica, sino que promueve una «razón cristiana», a través de la cual se muestra el verdadero Maestro de la verdad, que ilumina la posibilidad de descifrar el sentido del mundo, constituyendo una forma de «filosofía» alternativa a la de los philosophi, la «filosofía del Cristo», que retorna el terna agustiniano del «Cristo maestro». Como es lógico, la defensa bonaventuriana de una «razón cristiana» debía chocar frontalmente con la doctrina de la «doble verdad» a través de la cual se trataba de promover la autonomía de la «razón pagana» respecto de los principios de la fe, concediéndole a cada una un espacio propio que permanece siempre disjunto respecto del otro. En consecuencia, los intentos de los maestros en artes por afianzar su posición intelectual y académica en el conflicto de las facultades, reivindicando para sí el derecho a enseñar el saber filosófico sin interferencias del saber construido sobre la interpretación de la sacra pagina, no podían sino encontrarse con la más fuerte oposición por parte del Doctor Seráfico.

El sistema filosófico de Buenaventura ha sido calificado de muy diversas maneras por los intérpretes, oscilando entre quienes lo ven como un claro exponente del tradicionalismo agustiniano enfrentado a las nuevas ideas peripatéticas⁶⁹ y quienes lo consideran un autor envuelto en las complejidades doctrinales de la época, lo que les lleva a describir su doctrina como un «aristotelismo ecléctico con tendencias neoplatónicas, puesto al servicio de una teología agustiniana»⁷⁰. La calificación más tópica que se hace de Buenaventura lo sitúa como el principal representante escolástico del «iluminismo», con lo que se subraya el sesgo hiperplatónico que le da

al neoplatonismo cristiano. El Doctor Seráfico trata de expresar la luminosidad sobreeminente divina, ante la cual el ojo del alma humana sólo puede recogerse para evitar ser cegado por el brillo divino, que se corresponde con el momento de la alegoría platónica de la caverna, en que el prisionero se siente ofuscado por el brillo del sol y busca el consuelo de la noche:

Es pues cosa extraña la ceguedad del entendimiento, que no considera lo que ve primero, ni aquello sin lo cual nada puede conocer. Y es que así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve lo demás, y aun cuando la vea no la advierte, así el ojo de nuestra mente, aplicado a los seres universales y particulares, no advierte tampoco el ser que está sobre todo género, aunque sea éste lo primero que a la mente se ofrece y las demás cosas no se presentan a ella sino por ese mismo ser. [...1 Y la razón es porque, acostumbrado a las tinieblas de los seres y a los fantasmas de lo sensible, le parece no ver nada allí donde mira la luz del ser sumo, no entendiendo que esa misma oscuridad es la iluminación suprema de nuestra mente, no de otra suerte que al ojo que ve la luz pura parecele no ver cosa alguna71.

Así pues, la luz es el recurso expresivo utilizado para hacer sensible la iluminación trascendente de la divinidad que ha de ser recibida pasivamente por el alma en el silencio y el recogimiento. El universo que dibuja Buenaventura es jerárquico, bajo la influencia Dionisio, que acentúa el papel de la capacidad receptiva de cada ser según la posición que ocupa en la jerarquía, estableciendo un orden vertical de arriba hacia abajo, como corresponde a la recepción pasiva por los singulares, que son realmente no-seres, de la luz procedente del Ser-Uno que posee todo el ser que puede ser participado por los inferiores. Pero, Buenaventura cuenta ya con el desarrollo de la metafísica de la luz que se había promovido en la escuela «platónica» de san Víctor, donde se teorizaba una «teología anagógica»72.

En un comentario delvPseudo-Dionisio73, Hugo de San Víctor define lo anagógico como ascensio mentis, sive elevatio vocatur in contemplationem supernorum; ascensión del alma que es posible merced a la radiación espiritual que brilla en lo visible, fijando su atención en el segundo momento ascendente de la dialéctica emanativa (la epistrophé plotiniana), pero no altera la esencia unívoca de la receptividad pasiva del conocimiento y la luz que caracteriza al misticismo que se deriva de la sumisión de la razón a la fe. El ascenso anagógico, es, en realidad, un falso ascenso, pues de lo que se trata es de que el ser contingente evite en la medida de lo posible el descenso, la caída hacia la oscuridad material y se separe del Dios-Uno, a quien le pertenece en exclusiva la actividad (enes geia), al modo en que el sol iluminando desde la unidad hace posible que las cosas participen de esa actividad, como los cristales de unas ventanas reflejan la luz, por seguir una imagen agustiniana. Los seres contingentes en el modelo anagógico son esencialmente pasivos, con una actividad meramente reflejada. La jerarquía se establece, entonces, según el grado de proximidad al primer principio, en una escala determinada por la necesidad, ya que nada parece poder el esfuerzo de cada ser singular por alterar su naturaleza refleja.

En esta jerarquía anagógica, según Buenaventura, el espíritu humano es un spiritus hierarchichus y el alma humana es un anima ecclesiastica, donde las cosas y Dios se expresan mutuamente, en una «resolución expresiva» del universo en el alma, que no es simple emanación del Uno, lo que es seña de identidad del paganismo, sino expresión de la pluralidad, donde cada alma es una iglesia atravesada de luz. Buenaventura, siguiendo a Agustín, afirma que la totalidad de las relaciones que establecen los seres creados son, en realidad, la expresión del discurso divino plenamente unitario (ab uno Deo data est tota sapientia uní mundo et propter finem unum), que resulta de la prelación del conocimiento, en su ordenación providente, sobre la voluntad en el acto de la creación. Como la verdad es divina, toda acción sólo puede ser el resultado de un pensamiento anterior, de ahí que el mundo pueda considerarse como un [libro escrito por Dios de acuerdo con un plan trazado de antemano en que las cosas creadas significan efectivamente los pensamientos divinos. El Verbo divino se sitúa en el centro de la realidad como fundamento de todo saber \(medium omnium scientiarum\). En el seno de esta metafísica expresiva](#)⁷⁴, le es posible a la razón recurrir a una gramática interpretativa, que encuentra su principio en Dios tomado como causa ejemplar.

4.2. LA CRISIS DEL ARISTOTELISMO CRISTIANO

Siguiendo a su maestro, a partir de la primera condena de 1270, los discípulos de Buenaventura habían adoptado una postura crítica en relación con la línea doctrinal del aristotelismo moderado que representaba Tomás de Aquino. Esto coincidía con el dominio en la curia romana de una fuerte corriente agustiniana, en las últimas décadas del siglo xiii (Plus credendum est Augustino et Anselmo quam Philosopho), como lo demuestra el hecho de que hasta 1305 los teólogos oficiales de la corte papal fueran franciscanos, figurando entre ellos en un papel protagonista los agustinianos Juan Peckham y Mateo de Aquasparta, que se habían encontrado también entre los maestros franciscanos que dirigieron la reacción antiaristotélica en los años inmediatamente posteriores a la condena de 1277, junto, entre otros, a Guillermo de la Mare o Vital du Four. Aunque se trataba de ocultar cuidadosamente, el nombre de Tomás, éste había figurado muy probablemente en el objetivo de los censores, como lo atestigua Peckham, quien, en una carta de 1284, nos informa de que sólo la intervención de algunos personajes eminentes había logrado que el proceso contra el Aquinate fuera sustraído por Roma al obispo de París. Casi inmediatamente después de la promulgación del decreto de Tempier, a Gil de Roma, a quien se asociaba con las posiciones tomistas, se le retiraba la licentia docendi, con lo que comenzaba la investigación en la Facultad de Teología, mientras que maestros como Pedro Juan Olivi trataban de hacer de la difusa corriente agustiniana un sistema capaz de competir con el bien estructurado tomismo.

La presión de este clima hostil puede explicar en parte que el dominico Roberto Kildwarby, unos días después del syllabus de Tempier, el 18 de marzo del mismo 1277, extendiera a Oxford los efectos de la condena que sólo tenía efectos locales y se circunscribía a París, añadiendo incluso a la prohibición algunos otros artículos claramente tomistas. Su sucesor, el franciscano Juan Peckham confirmó la condena,

pese a que el tomismo ya era la doctrina oficial de la orden dominica por decisión del capítulo general de Milán de 1278. El capítulo franciscano de Asís de 1279 recuerda la prohibición de enseñar la tesis condenadas, y en mayo de 1282 el capítulo de Estrasburgo desaconseja la lectura de la Summa theologiae para los estudiantes de la orden y, en todo caso, prescribe que no sea leída nisi apud lectores rationabiliter intelligentes. Un capítulo especialmente significativo en el ámbito del enfrentamiento doctrinal entre las órdenes mendicantes lo constituye el Correctorium fratris Thomae del franciscano Guillermo de la Mare, que aparece en algún momento entre marzo de 1277 y agosto de 1279, cuando se promulga una bula del papa Nicolás III que no se menciona en el escrito. En el Correctorium se analizan 123 tesis de Tomás, la mayor parte de las cuales pertenecen a la primera parte de la Summa theologiae. En lugar de condenar directamente las tesis tomistas, Guillermo propone su rectificación, utilizando el procedimiento de anotaciones que podían ser utilizadas por los maestros de una manera práctica como glosas marginales a la hora de leer los artículos incriminados. Del mismo Guillermo son las Declarationes donde se confrontan textos literales del Aquinate con los artículos del syllabus.

La reacción por parte de los dominicos fue, en principio, meramente defensiva y, así, maestros como Gil de Lessines Juan Quidort o Ricardo Knapwell trataron, sobre todo, de defender la ortodoxia de la enseñanza de Tomás. El Correctorium de Guillermo se convirtió en objetivo de una serie de obras polémicas de maestros dominicos que constituyen el género Correctoria corruptorū, iniciado entre 1280 y 1283 con el tratado cuyo incipit es Quare, probablemente escrito por Ricardo Knapwell, quien también entró en polémica con Peckham, después de que renovara la condena de Kildwardby en Oxford. A este tratado le siguieron Correctorium Sciendum, escrito en Oxford probablemente por Roberto Orford, Circa, que fue escrito en París por Juan Quidort a comienzos de 1284, el mismo año en que apareció el cuarto, Quaestione, atribuido a Guillermo Macclesfield, cerrándose la serie con el Apologeticum veritatis, escrito en París por Rambert de Primadizzi entre 1286 y 128875.

Ya en 1278, las autoridades comienzan a bloquear la oposición a Tomás dentro de la orden, y a partir de 1290 se aprecia en autores como Godofredo de Fontaines o Gil de Roma un aire mucho más polémico contra los jefes de fila del agustinismo franciscano. En la primera década del xiv, los capítulos provinciales dominicos de Zaragoza (1309) y Metz (1313) prescriben la enseñanza fiel de las tesis tomistas.

Aunque el caso seguirá abierto, lo cierto es que las dilaciones se sucederán, hasta que el papa Honorio IV, hacia 1286, lo remite no al obispo, sino a los maestros de teología, que no harán ninguna censura. El hecho de que se apartara de la investigación al obispo parece significar que el papa consideraba el debate como una cuestión de escuela, lo que abre una etapa que supone un nuevo giro en la política intelectual y religiosa por parte de las instituciones implicadas que se encaminan hacia la rehabilitación de Tomás, como ya le había sucedido anteriormente al propio Gil de Roma. No obstante, los efectos de la censura sobre el tomismo sólo se pueden considerar como definitiva mente extinguidos cuando Pío V, el 15 de abril de 1567,

proclamó a Santo Tomás de Aquino Doctor de la Iglesia, excluyendo cualquier sospecha sobre el teólogo dominico e, indirectamente, sobre las doctrinas que se asociaban con su figura.

5. JUAN DUNS ESCOTO Y EL TRIUNFO DE LA RAZÓN TEOLÓGICA

El sucesor de Buenaventura en la cátedra parisina fue Juan Duns Escoto (1265-1308), que estudió en Inglaterra y en París, comentó la Sentencias en Cambridge y en Oxford, y, tras su paso por París murió en Colonia, a donde había sido enviado para forjar una alternativa al dominio dominico en Alemania. La posición concreta de Escoto ante la condena parisina no es conocida, pero parece que debió haber sido favorable a la extensión de sus efectos a todo el orbe cristiano, pues defendió explícitamente la validez universal de las censuras de doctrinas heréticas frente a quienes les concedían sólo legitimidad local. Así, refiriéndose a una tesis relativa a la presencia del ángel en un lugar, dice Escoto:

Se podría argüir que la excomunión no atraviesa el mar o los límites de la diócesis (excommunicatio non transit tasare vel diocesim), pero cuando un artículo ha sido condenado como herético, es condenado en todas partes como herético, y no solamente por la autoridad diocesana, sino por la del papa [...]. Al menos una opinión es sospechosa cuando ha sido solemnemente condenada en alguna universidad".

En el clima intelectual generado por el decreto de Tempier, Escoto se sitúa en una encrucijada de influencias. Por un lado, en cuanto oxfordiano y franciscano, Escoto debía sentir la influencia muy directa de la posición beligerante de su orden y de su universidad ante las ideas aristotelizantes y averroizantes provenientes de París y abanderadas por los dominicos. Por otro, es indudable que el aristotelismo estaba firmemente asentado, no sólo, hablando en general, en las prácticas escolares y en los procedimientos lógicos universitarios, sino, particularmente en Oxford, por la influencia empirista que necesariamente había de contar con la tradición científica árabe. Además, la influencia aristotélica tocaba también muy de cerca a Escoto a través de quien probablemente fuera su maestro, Guillermo de Ware, que se orientó hacia la doctrina tomista de las facultades, abandonando el iluminismo. Así que no cabe duda de que Escoto era muy consciente de la significación del enfrentamiento entre el aristotelismo radical de los maestros en artes parisinos, que parecía haber impregnado también a los teólogos tomistas, y la línea agustiniana-bonaventuriana de los maestros franciscanos.

El antagonista filosófico en la obra de Escoto no es Tomás, sino Enrique de Gante, a través de cuyas doctrinas, que representan genéricamente el tomismo, se discute la filosofía griega de Aristóteles y árabe de Avicena. Las referencias escotistas al Filósofo adoptan, por lo general, un tono respetuoso, tratando de atraer las a menudo ambiguas citas aristotélicas hacia su propia interpretación. Ante Avicena, en cambio, Escoto adopta una posición contradictoria, pues, tomado en unas ocasiones como

elemento de confirmación de sus precisiones conceptuales, en otras aparece como el modelo del pensamiento arabizante que se caracteriza por excluir la libertad divina hasta llegar a identificar a Dios con la naturaleza misma. Este, cuando menos, curioso reparto de papeles en que no se toma en cuenta que Aristóteles es el fundador del naturalismo rival del espiritualismo religioso, y en que el platonizante Avicena ocupa por entero el lugar del pensamiento islámico, haciéndose cargo de muchas de las doctrinas que, en realidad habrían de atribuirse al aristotélico Averroes, nos permite entrever las dificultades que presenta la comprensión de la singularidad de la actividad filosófica en el tránsito del siglo xiii al xiv, donde, debido a que la enseñanza escolástica consistía esencialmente en la lectura y el comentario de los textos, el contenido doctrinal de las obras aristotélicas y las de otros filósofos se hallaba tamizado a través de decenas de interpretaciones procedentes de comentarios anteriores, de modo que el Aristóteles que «leía» Escoto estaba indudablemente coloreado por las lecturas de las grandes autoridades tradicionales, como las de Avicena, Averroes y Tomás de Aquino.

Pese a la diversidad de las lecturas de la obra aristotélica que hacían estos filósofos, no es extraño que, como era corriente en la escolástica por el origen comentarista de su método de lectura, Escoto, tendiera a homogeneizarlas, dado que todas ellas no eran, en el fondo, sino interpretaciones divergentes sobre el pensamiento común de la filosofía neoplatónica. Tal como podía entenderse en la época, el emanantismo aviceniano, el naturalismo averroísta o la síntesis teológica tomista, convergían en su intento por encontrar una solución racional a los problemas planteados por la teología de la creación, lo que vinculaba todas estas filosofías, más o menos directamente, con el neoplatonismo plotiniano y sus desarrollos teológicos cristianos. Así, pueden relativizarse circunstancias paradójicas como el hecho de que en el aristotélico Tomás, pero también en el agustiniano Escoto, las referencias a Aristóteles y Agustín aparezcan entrelazadas sin aparente dificultad en el desarrollo argumental. Quizá puede apreciarse un cierto contraste en el caso de Commentator, abiertamente apreciado por los artistas y ocultamente influyente en los tomistas, pero cuyo descrédito ya es evidente en Escoto, sin duda más por el contexto histórico de las condenas antiaverroístas que por un claro conocimiento de lo que separaba sus doctrinas de las de los neoplatónicos árabes como Avicena.

En cualquier caso, hay que convenir en que el pensamiento escotista supone un cierto retorno al espiritualismo agustiniano, al menos en el sentido en que los *theologi* lo tomaban al considerarlo como su guía intelectual, y, por lo tanto, significa también un correlativo alejamiento del naturalismo averroísta, el modelo filosófico de los *philosophi*. Sin embargo, pese a su clara posición doctrinal plenamente situada en el ámbito del espiritualismo cristiano, en Escoto no se encuentran las hiperbólicas declaraciones contra los execrables errores de los filósofos naturalistas aristotelizantes o la denuncia de los *gentelium dampnatorum* arabizantes, que habían utilizado los censores, pues Escoto se sitúa en el campo de los *moderni* escolásticos, y no era un partidario de la *via* antigua de los espiritualistas que soñaban con un retorno al ideal ancilar de la *philosophia* sometida a la *theologia*.

5.1. LA ALTERNATIVA ESPIRITUALISTA: DUNS ESCOTO

Duns Escoto representa una nueva forma de utilizar los viejos instrumentos lógicos y ontológicos de la escolástica universitaria para interpretar antiaristotélicamente el corpus doctrinal del neoplatonismo cristiano, situándose en el punto de ruptura con toda una tradición que había intentado su último tour de force en el esfuerzo tomista por construir una ciencia teológica del mismo modo que Aristóteles había elaborado su ciencia metafísica. Lo que el Doctor Sutil intenta no es tanto demostrar la subordinación de la filosofía a la teología, cuanto el modo concreto en que pueden reorganizarse los conceptos aristotélicos de otro modo de como habían sido utilizados en la escolástica tomista, para socavar los fundamentos del naturalismo teológico. El «giro teológico» escotista aparece, entonces, como una matizada y sutil reflexión filosófica sobre las cuestiones tradicionales, que adopta la forma de una crítica a ciertas doctrinas del aristotelismo escolástico, tal como se expone singularmente en el Prólogo a la *Ordinatio*, la versión más acabada de sus comentarios teológicos.

Los filósofos pretenden que Dios, el más alto objeto de la metafísica, puede ser conocido por medios naturales, como se hace en los escritos teológicos aristotélicos donde el *primum movens* es el último objeto en el ascenso natural del conocimiento desde el mundo de la generación y la corrupción a través del movimiento circular de las esferas celestes, mientras que los filósofos árabes habían reafirmado esta doctrina que, según entienden los teólogos, acaba por encadenar a Dios a los procesos naturales. Sin embargo, más que alzar un muro frente a estas doctrinas «exteriores» greco-árabes, lo que plantea un problema más inmediato a Escoto es la crítica del intento tomista por conciliar el dios de los filósofos con el Dios de los teólogos. La crítica escotista a la teología naturalista de Tomás se centra en los dos elementos sobre los que descansa su doctrina del conocimiento de Dios: la posibilidad de un ascenso inductivo al conocimiento de la realidad de Dios a través de la infinidad de las causas y el conocimiento analógico de la esencia divina, incluso para la visión del bienaventurado.

En principio, Duns Escoto comparte con los aristotélicos la convicción de que el infinito no puede ser actual para el conocimiento creado dependiente de los sentidos, puesto que, entonces, sería el término de un proceso potencial inacabable. Sin embargo, para Escoto, en la hipótesis de un conocimiento que, aun siendo creado, no estuviera sometido a los límites de la sensibilidad, el infinito se presentaría como un objeto, y, por tanto, como un ser actual". Se hace patente, pues, la disolución de la noción de potencialidad indefinida del aristotelismo, ya que, para Escoto, toda potencia, como es el infinito considerado en cuanto indefinido, no resulta ser más que un defecto del conocimiento de algún tipo de realidad (*res*) que es en cualquier caso actual. Respecto al conocimiento de Dios que puede poseer el ser humano, se invierten los términos que había establecido el tomismo, puesto que Dios es trascendente en cuanto a su voluntad indescifrable, pero se hace inmanente al conocimiento en el tránsito entre los dos estados que atraviesa el ser del hombre: *in via/in patria*. De este modo, Dios es absolutamente incognoscible en sí mismo en la

unidad de sus atributos por la que su entendimiento coincide con su voluntad, pero es cognoscible para nosotros en su esencia de objeto infinito, al menos en el estado de la bienaventuranza.

La concepción unívoca del conocimiento que defiende Escoto no excluye que la analogía tenga valor como un primer momento de la actividad intelectual del hombre, en tanto que es un ser sometido a los límites de la sensibilidad. Los filósofos tendrían razón al considerar que la abstracción a partir de los singulares es el único medio natural del hombre pro statu isto - según el estado actual pecador del alma ligada a un cuerpo, en este «estado de arrojado» a la existencia - para alcanzar un conocimiento universal. Sin embargo, la cuestión que sigue abierta es de dónde procede la inteligibilidad del objeto conocido. Los philosophi parten de la noética aristotélica para establecer que la inteligibilidad resulta de la síntesis de las percepciones sensibles y la iluminación del intelecto agente, pero los objetos así conocidos son las cosas singulares, que son cosas creadas, en las que de cualquier modo también se plantea el problema de determinar su esencia. Los filósofos afirman que la esencia de una cosa coincide con su naturaleza o ser natural, pero los teólogos piensan que las cosas son ante todo criaturas, lo que significa que para conocer su esencia hay que investigar sobre el acto creador que las ha llevado a su existencia. La creación implica la existencia de un objeto posible constituido como tal en el intelecto divino y de una cosa producida después de una decisión efectuada por la voluntad divina. Esta verdad teológica permite determinar que la esencia o quidditas de cualquier cosa creada consiste en su ser-objeto, su esse objectivum, en su constitución como idea en el intelecto de Dios in instanti naturae, incluso antes de ser llevada a la existencia in instanti temporis.

El ser que el hombre conoce en la cosa es el esse objectivum proporcionado a la potencia finita de su intelecto, mientras que una inteligencia infinita podría conocer la esencia de cada cosa como la conoce Dios. Como Escoto sostiene que la inteligibilidad de los seres procede de Dios, conociendo la esencia divina se conocería la esencia de todas las cosas, lo que implica que la metafísica pierde su autonomía, al menos en el sentido en que se la atribuían los filósofos, pues el principio de inteligibilidad del ser ya no procede en modo alguno de la percepción sensible. El principio de inteligibilidad es Dios, lo que significa que la capacidad que los filósofos atribuían a la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser, ahora es exclusiva de la teología como ciencia de Dios. Metafísica y teología quedan, pues, reducidas a la unidad como meras formas de un mismo saber universal unívoco, pudiendo decirse que las diferentes clases de conocimiento son, en realidad, grados de la ciencia teológica. La finalidad que persigue la sabiduría humana es conocer el ser, y, puesto que el ser en cuanto ser es Dios, el camino de la ciencia será una aproximación por grados al conocimiento de la esencia divina.

Puede interpretarse, entonces, que la tarea que se impone Duns Escoto consiste en sistematizar doctrinalmente el complejo enfrentamiento oculto en las condenas parisienses, dándole la forma no ya de un conflicto entre filosofía y teología, sino de una controversia inter philosophos et theologos⁷⁸, en la que le atribuye a los filósofos

la afirmación de la hegemonía de la ciencia especulativa en razón de la superioridad de su objeto, el ser en cuanto ser, y les reprocha que no tienen en cuenta que la ciencia especulativa humana en sí misma es inferior a la ciencia práctica, la teología en cuanto ciencia que coadyuva al fin de la salvación, pues el acto de ésta es más noble⁷⁹:

1. Se pregunta si es necesario revelar sobrenaturalmente al hombre en este estado, alguna doctrina especial inaccesible a la luz natural de la inteligencia. [...1 5. Como se ve, en esta cuestión hay controversia entre los filósofos y los teólogos. Afirman los filósofos la perfección natural y niegan la perfección sobrenatural; mientras que los teólogos defienden el defecto de la naturaleza, la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural. Dicen, pues, los filósofos que ninguna cognición sobrenatural le es necesaria al hombre en el estado presente (pro statu isto), sino que, por el contrario, todo conocimiento que le es necesario puede adquirirlo por la acción de las causas naturales. Para probar esto se aducen, al mismo tiempo, la autoridad y las razones del Filósofo en muchos lugares. En el sentir, pues, de los mismos, el hombre, considerado en este estado, no ha menester de ningún conocimiento sobrenatural; antes, por el contrario, puede adquirir, en virtud de las causas naturales, todos los conocimientos que le son necesarios. Y para probarlo se aducen la autoridad y las razones del Filósofo. [...1 22. Y si alguien dijese que la razón concluye el conocimiento natural del hombre respecto de su fin natural, pero no respecto de su fin sobrenatural, le contradice San Agustín en el libro De praedestinatione sanctorum: «Poder tener fe, como poder tener caridad - dice - es de la naturaleza de los hombres; pero tener fe como tener caridad, esto es de la gracia de los fieles». Luego si la naturaleza del hombre es naturalmente cognoscible al hombre, lo son asimismo naturalmente la potencia en cuanto potencia de tal naturaleza y la ordenabilidad de ésta a su fin a cuya consecución disponen la fe y la caridad. 23. El hombre apetece naturalmente el fin que, según tú piensas, es sobrenatural; luego el hombre está naturalmente ordenado a un fin sobrenatural; luego, conocida esta ordenación, puede demostrarse ese mismo fin, como del conocimiento de la naturaleza puede concluirse el fin a que ella ordena. 24. Además, estas dos cosas, a saber: que, según Avicena, primero objeto del entendimiento es el ser, y que en Dios perfectísimamente se salva la razón del ser, son naturalmente cognoscibles; pero fin de toda potencia es el objeto que, entre los que se contienen en el primer objeto, es el óptimo, pues sólo en él se halla, como se dice en el libro X de la Ética, perfecto descanso y perfecto deleite; luego que el hombre se ordena según su entendimiento a Dios como a su fin, es naturalmente cognoscible⁸⁰.

Para Escoto, si no hubiera un fin superior a la naturaleza, como creen los philosophi, la ciencia especulativa sería la más excelsa, pero habiéndolo - ya que la ciencia que Dios tiene de sí mismo se hace práctica cuando se exterioriza en un proyecto providencial que ordena la creación, y es, entonces, principio y fin de la naturaleza creada - la ciencia adecuada a tal fin, que por ello mismo ya es ciencia

práctica, es la ciencia suprema⁸¹. Dios es fin de toda la naturaleza, pero singularmente de la naturaleza creada racional, pues a ella le es dado que, al conocer su naturaleza, conozca también el fin al que está destinada. Las verdades de las que se ocupa la teología no son el objeto de un mero «saber por saber» especulativo, ya que su conocimiento le está reservado al bienaventurado que goza de la felicidad (fruitio et delectatio) eterna⁸². Para Escoto, la pretendida autonomía de la sabiduría filosófica para conducir al hombre a la felicidad, de la que, como hemos visto, se vanaglorian los philosophi, no es nada ante la fruición eterna en la contemplación singular del rostro divino.

La visio Dei del bienaventurado no es unisimple acto teórico de conocimiento, sino el fin mismo práctico de la naturaleza espiritual humana que sólo en la contemplación de la divinidad alcanza su reposo. El objeto de la investigación de esta ciencia humana que es la teología, es Dios. También lo era en la metafísica filosófica, al menos en cuanto ser infinito, pero la teología asciende aún un grado en el conocimiento, del mismo modo que el hombre bienaventurado asciende un grado en su estado, pues a un conocimiento unívoco que sólo se distingue por grados le corresponde una sola naturaleza humana en que se distinguen estados de espiritualidad. La metafísica es, para Escoto, la ciencia que corresponde al hombre pro statu isto, en estado de naturaleza caída, mientras que la teología la perfecciona hasta un punto inaccesible para el homo viator, ya que en ella se requiere una aprehensión perfecta de Dios como su objeto de investigación. El hombre en este mundo, que sólo conoce por abstracción, debería tener un conocimiento intuitivo del objeto divino para que la teología alcanzara su objeto final aquí abajo.

La crítica escotista a las pretensiones de los filósofos, no concluye, sin embargo, en un retorno a la reducción de la filosofía a un mero instrumento ancilar, como pretendían los teólogos más radicales, pues, pese a la superioridad de la teología, la metafísica de los philosophi no queda despreciada, ya que no es simplemente un consuelo del intelecto viator en añoranza de la vida eterna, donde le será posible la perfecta contemplación, dado que, por la univocidad del conocer, la metafísica es también una ciencia teológica, por lo que el conocimiento del ser (ontología) está liberado de la confusión producida por el lastre de la sensibilidad. El metafísico naturalista sólo podía aspirar al conocimiento de la esencia común universal, que es confuso porque está determinado por el orden de la aparición de las formas, que es azaroso aunque sigan el orden necesario que imponen las causas naturales, independientemente de la libre voluntad, que coincide en Dios con la razón. Escoto, por su parte, propone otra forma de metafísica en que el ser puede conocerse como objeto de una intuición pura, en su esse objectivum⁸³, una intuición que es imposible para el hombre en camino, pero que es posible para la naturaleza espiritual humana que adquiere su perfección in patria. La ciencia escotista supone, pues, una tensión del intelecto encarnado hacia su ser puramente espiritual, siendo el bienaventurado el hombre que conoce el ser en su singularidad, in esse objectivo, al contemplar el rostro divino.

5.2. EL FORMALISMO UNÍVOCO

En esta polémica con el naturalismo filosófico, se forja el formalismo unívoco escotista como alternativa al discurso analógico para solucionar el problema de hacer compatible la trascendencia absoluta de Dios con la autonomía de la naturaleza sin disgregar el ser en una doble realidad. Esto obliga a efectuar fuertes transformaciones en la doctrina naturalista de la causalidad y en las relaciones entre los atributos divinos. El instrumento analítico que Escoto utiliza para llevar a cabo esta tarea procede de la doctrina escolástica de las distinciones.

Tradicionalmente se habían definido dos clases de distinciones: la distinción real constata la no-identidad real entre dos cosas o componentes sustanciales de una cosa, mientras que la distinción de razón se limita a los objetos del intelecto, sin relación con algo correspondiente en la realidad. La distinción real se divide en absoluta y modal, correspondiéndole, en la distinción de razón, la división entre distinción de razón razonante (ratiocinantis) y de razón razonada (ratiocinata). Escoto añade a las distinciones real y de razón una intermedia distinción formal «según la propia naturaleza» o «fuera de la naturaleza» (distinctio actualiter formaliter ex natura rei), que engloba cualquier distinción en acto en la cosa misma (distinctio in actu a parte rei). La distinción ex natura rei toma de la distinción de razón su objetividad pura, por ser resultado de una operación meramente intelectual, y de la distinción real el ser anterior a cualquier operación intelectual, si bien no absolutamente (absolute), sino sólo en un cierto respecto (secundum quid), cuando precisamente la voluntad interviene para imponer la formalización⁸⁴.

Gracias a la distinción formal ex natura rei se pueden coordinar las realidades de Dios y el mundo natural como absolutamente distintas formalmente, aunque idénticas en su principio. Dios se define, entonces, como el primer principio del ser y del conocer, lo que nominalmente no es muy diferente de lo que sostenía el tomismo. Escoto, sin embargo, hace un uso peculiar de la noción de principio, que ahora no coincide con la noción de causa en su sentido naturalista, sino con el establecimiento de un orden esencial de eminencia (orlo eminens)⁸⁵. Para Escoto, el principio no causa en cuanto tal principio, pues esto supondría que, siendo Dios el primer principio, debería por ello causar necesariamente algo exterior a sí mismo, tal como pretendía el necesitarismo arabizante. Pero, tampoco cabe separar el principio de la actividad causal, pues entonces el orden de las causas naturales sería autónomo respecto del primer principio, lo que supondría admitir la figura del Dios ensimismado del naturalismo aristotélico, entregado a la sola actividad del noesis noeseos, ajeno al devenir del mundo de la physis. En la causación por eminencia se excluye la energía activa física, teniendo lugar los procesos causales en un espacio formal intelectual, siendo, pues, el modo de causación adecuado para una naturaleza que Escoto ha transformado en realidad objetiva en el intelecto de Dios. Es a la construcción de este nuevo modo de realidad a lo que Escoto dedica algunas de sus más refinadas argumentaciones:

Lo que es dicho objetivamente (objective) de lo conocido, en efecto, es necesario que se encuentre realmente (realiter) en el conocimiento mismo. La piedra, sin embargo, en el intelecto divino no tiene un esse de piedra más

verdadero que la piedra exterior; si no, cualquier [cosa] realmente intrínseca a Dios sería formalmente y propiamente piedra. Para nuestro propósito, la casa en el intelecto del artesano se dice que tiene este esse que tiene formalmente el conocimiento de la casa. Pero este conocimiento es absolutamente (simpliciter) más perfecto que la forma de la casa exterior, pues el conocimiento es una perfección natural del alma y la forma de la casa exterior, ya sea real, ya no lo sea, es mucho más imperfecta que este conocimiento. Así, es evidente contra el argumento, que la casa exterior se dice que proviene de la casa en el espíritu, porque ella proviene del conocimiento de la casa en el espíritu como de [su] principio formal, y este conocimiento de la casa es absolutamente (simpliciter) más perfecto que la casa exterior. E, incluso la casa en el espíritu (intra), aunque participa del esse del conocimiento, es más perfecta que la misma fuera. Y si se dice que ella es un ser (ens) disminuido y que la casa exterior es un ser real (ens reale), replico que el conocimiento de la casa es un ser real y más perfecto que la casa exterior. E incluso la casa en el espíritu participa de un esse real más noble que su ser real exterior. Y es así como se debe comprender esta palabra de Agustín en De Trinitate: 9, cap. 10: «Lo superior tiene un esse más noble en sí que en el espíritu; al contrario, lo inferior tiene un esse más noble en el espíritu que en sí mismo.» Es preciso comprender eso de este esse que es formalmente esse del conocimiento, y participativamente esse del conocido. Es verdad, sin embargo, que la casa exterior tiene un esse de casa más verdadero que [el esse] de la casa en el intelecto de quien quiera que sea; pues, éste es un esse secundum quid, es decir, un esse tal limitado; [la casa] tiene al contrario un esse absoluto (simpliciter) más noble en el intelecto, sobre todo [en el intelecto] divino⁸⁶.

En el orden de la realidad objetiva, se evita la confusión entre la causación divina y la causación natural, siendo la primera contingente, esto es, libre, y la segunda necesaria, en cuanto es el resultado de una previa decisión de la voluntad divina, no siendo contradictorio que el principio trascendente pueda, en cuanto incluido en un orden eminente, actuar sin estar sometido a la necesidad emanativa⁸⁷. La definición de un Dios que, en cierto modo, «engloba» a la naturaleza, desde el formalismo escotista, exige la distinción dentro de la esencia única divina, de la naturaleza de Dios ad intra y la naturaleza de Dios ad extra, dos nociones de Dios que se identifican en el nivel de los conceptos vacíos, neutros, que son característicos de la lógica de la univocidad, en la que alcanza su sentido el concepto unívoco de Dios, Deus tantum, anterior a las demás caracterizaciones de la divinidad. Esta esencia unívoca divina coincide con lo que Dios mismo ha querido revelar sobre su esencia: Ego sum qui sum. Las notas que caracterizan al Dios metafísico (primum principium, prius emi. - nens) y al Dios teológico (trinus et contingenter causans) encuentran su unificación en una noción de ser que ya no es ni ontológica ni teológica, sino objetiva, esse objectivum.

Se puede decir que Escoto inaugura una especie de «hiper-metafísica» unívoca cuyo único objeto es la noción del ser como esse objectivum. Es por medio de este ser unívoco, adecuado al intelecto humano, que Dios ha querido revelarse al hombre,

diciendo de sí mismo que «es el ser». A partir de la definición unívoca de su esencia, Dios resulta ser primer principio tanto ontológico como teológico, y, sin embargo, no onto-teológico, pues en el formalismo unívoco se opera una distinción formal entre el Dios de la ontología, que es primer principio y causa eminente, y el Dios de la teología, uno y trinitario. En consecuencia, mientras que en la inclinación onto-teológica de la metafísica se enfatiza la subordinación unívoca del Dios ontológico al teológico, la identidad formal escotista hace coincidir estas dos figuras divinas en un solo ser esencial. Para Escoto el ser se dice uno desde la teología, y uno, de otra manera, desde la física y la metafísica, campos en los que la unidad se dice de la ordenación jerárquica de formas.

El ser al que tiene acceso el hombre en su estado actual de caído es un ser deminutum, «unitariamente dividido», que es conocido como esse objectivum, siendo el resultado de un proceso de concurrencia causal de entidades formalmente distintas. El Dios formal es el ejemplar de la unidad del ser simpliciter, unidad absoluta por sí (formalmente), y según en qué (materialmente), mientras que la unidad del ente creado se divide formalmente, en tres planos: La unidad lógica de comprensión, por la cual el conjunto de las formalidades ordenadas se contienen en una forma unitiva que comprende cualitativamente a todas las demás; la unidad física, en que la forma de singularidad, la hecceidad, completa la jerarquía de formas constituyendo un singular independiente del resto de los entes; y la unidad metafísica, que consiste en que los conceptos que explican analíticamente el ser dejan de estar referidos mutuamente entre sí en un orden de causalidad analógica por el cual la potencia se refiere al acto, la materia a la forma, el entendimiento a la voluntad y la voluntad a su bien, y viceversa, para pasar a ordenarse jerárquicamente en una sucesión lineal de entidades distintas a parte rei, entre las que sólo cabe la causalidad eficiente que produce un efecto separado de su causa.

Es el «ansia de unidad» lo que domina la reflexión crítica de Escoto sobre la polémica cuestión de las relaciones entre teología y filosofía, cuya unidad se había perdido tras los enfrentamientos doctrinales en la universidad parisina. Ante la alternativa excluyente que había constituido el campo de batalla entre philosophi y theologi, Escoto propone un nuevo principio de unidad, que ha de ser absoluta y puramente formal como lo es la esencia divina que está en el origen de todo ser y de todo saber. Hay que partir del credo cristiano, donde Deum Unum Omnipotentem significa filosóficamente que hay una sola verdad participada por el intelecto humano. Si el formalismo escotista permite considerar la unión de alma y cuerpo en el hombre como un estado de hecho no sustancial, pues materia y forma son realidades distintas ex natura rei, y son separables en el futuro estado de bienaventuranza, el conflicto entre teología y filosofía se debería a la pretensión de los filósofos de imponer los derechos de la materia sobre los del espíritu, es decir, a la consideración de que la naturaleza humana se limita al estado pro statu esto. Sin embargo, Dios ha creado al hombre como un ser espiritual destinado a la salvación eterna, que consiste esencialmente en la contemplación intuitiva del rostro divino, y es así como el misterio teológico se deshace en la intuición de la singularidad de la esencia del Dios trinitario, con un conocimiento similar al que el metafísico pretende

poseer del ente singular creado.

El resultado del crítica escotista es una concepción de la verdad filosófica y científica que, por un lado, hace justicia al ideal aristotélico de la ciencia como conocimiento de las causas desde el punto de vista de la intuición del ser, y, por otro, se subordina a la ciencia teológica que hace de Dios el objeto de lo verdadero y de lo bueno, lo que rebaja a la naturaleza a mero efecto del poder creador divino. Bajo la influencia de la condena universitaria del naturalismo teológico, Escoto acaba por rechazar la pretensión tomista de que existe una analogía entre el lenguaje del intelecto humano que se expresa en las obras filosóficas y el lenguaje en que se expresa la verdad divina a través de las Sagradas Escrituras.

El ideal escotista de la univocidad del ser puede interpretarse, así, como la instauración de un nuevo orden filosófico en que ya no coexisten una verdad racional con una verdad teológica - pues eso significaría darle carta de naturaleza a la doctrina averroísta de la doble verdad-, sino que hay una sola verdad, que es teológica, puesto que su origen y su objeto es el propio Dios. Una verdad, que, sin embargo, no pertenece en exclusiva al reino de la expresividad mística, sino que se abre a la participación por el intelecto racional humano. Es así como cabe entender el modo en que Escoto consigue mantener la tensión entre las fuerzas racionales y teológicas que se habían enfrentado en los debates que condujeron a la condena antifilosófica, hasta concluir en una doctrina metafísica sistemática en que la teología se transforma en razón.

La reacción de los teólogos y la cuestión de la omnipotencia divina

De entre los artículos condenados en París, uno de los capítulos más cargado de consecuencias para el futuro es el que se refiere al poder de Dios. Quizá un tanto irreflexivamente, los teólogos habían censurado cualquier tesis que partiera del reconocimiento de alguna imposibilidad para Dios (Deus non potest)ⁱ. Por ejemplo, en el artículo 48 (22) se censura la tesis: «Dios no puede ser la causa de los efectos nuevos, ni puede producir algo nuevo», que se vincula claramente con el necesitarismo naturalista greco-árabe. En realidad se está renovando una cuestión ya tradicional, la de la conciliación entre la causación por necesidad de Dios y la causación contingente característica del mundo natural, que había sido abundantemente tratada en el neoplatonismo cristiano, tanto en su tendencia platonizante como en la línea del naturalismo aristotélico. Encontrar el modo de vincular la realidad natural con la realidad sobre natural había sido un desafío constante para la reflexión filosófica en las grandes religiones monoteístas en su intento por darle forma a una «teología de la creación». En esta tarea, los filósofos cristianos, judíos y musulmanes habían contado con un corpus doctrinal constituido, el neoplatonismo, que ofrecía una amplia gama de soluciones a esta cuestión, lo que favoreció que también en este capítulo la teología religiosa pudiera enlazar, aunque no sin importantes complicaciones, con la tradición helenística antigua. Sin embargo, aunque las doctrinas neoplatónicas siguieron siendo determinantes incluso en las construcciones teóricas escolásticas más proclives al naturalismo, la progresiva autonomización de las potencias naturales, en cuanto al contenido, y el desarrollo de la tecnificación conceptual universitaria, en cuanto a la forma, abrieron nuevas posibilidades de explicación de la relación de Dios con el mundo.

1. LAS PARADOJAS DE LA PROVIDENCIA Y LA LIBERTAD

La recepción de la filosofía aristotélica en la teología escolástica hizo crecer el interés por el dilema que planteaban los futuros contingentes al conocimiento y a la capacidad de decisión. La primera aproximación al problema había sido la aristotélica², que exploraba las relaciones entre el conocimiento y la voluntad humana en relación con los acontecimientos contingentes. La respuesta de Aristóteles sólo estaba en condiciones de proporcionar un marco limitado a las doctrinas medievales, toda vez que en éstas las repercusiones de la cuestión se ampliaba a nuevos dominios ontológicos y teológicos, pues el centro de atención se trasladaba desde el ser humano a Dios, centrándose en el equilibrio entre providencia y libertad.

La polémica se había iniciado con Pedro Damián, quien en su Carta sobre la omnipotencia divina de 1067 reafirma la superioridad de la fe sobre la razón lógica,

lo que define los límites de la dialéctica, pues la ciencia humana que trata de examinar la palabra sagrada no debe extraer de sí el magisterio, sino presentarse como sierva para no extraviarse. La sugerencia para la controversia es un pasaje de una carta de San Jerónimo en el que se afirma que Dios no podría hacer que una muchacha recupere su virginidad perdida, un supuesto que se transforma en ocasión para un debate teológico sobre si Dios puede hacer que lo que ha sucedido no haya sucedido. Aquí el teólogo se encuentra ante una paradoja que afecta a la estabilidad de la realidad natural y a la esencia divina: por una parte, en favor del no está la fuerza de la ley natural, universal y ligada a los principios lógicos aristotélicos de no-contradicción y de bivalencia; mientras que, en el lado del sí, se encuentra la concepción boeciana de que en la eternidad el pasado es presente para Dios, a lo que se añade la superioridad del poder de Dios sobre el propio principio de lógico de no-contradicción.

Posteriormente, los textos básicos del debate escolástico sobre la omnipotencia divina serán las distinciones 42, 43 y 44 de las Sentencias de Pedro Lombardo³, donde se busca una definición de la omnipotencia, se interroga sobre la posibilidad de que Dios pueda hacer algo distinto de lo que de hecho ha realizado y se pregunta si Dios puede hacer mejor las cosas de como las hace. La conclusión del debate la presenta Lombardo en la distinción 44:

¿Dios puede hacer algo mejor de como lo hace? Ahora queda por examinar si Dios puede hacer algo mejor de como lo hace. 2. Algunos dicen que no puede. Estos «escrutadores» dicen habitualmente que las cosas que Dios hace no puede hacerlas mejores, pues si pudiera hacerlas mejores y no las hiciera, sería envidioso y no soberanamente bueno. [...]¹ 3. Cuestión por la cual son rechazados. Aquí, sin embargo, yo reclamo de ellos una respuesta: ¿por qué dicen que alguna cosa o incluso el universo entero, donde se expresa una mayor perfección, no puede ser mejor de lo que es? Es, sea porque él es soberanamente bueno, hasta el punto de no faltar absolutamente nada que lo finalice constituyendo un bien, sea porque él no tiene la capacidad de recibir el más grande bien que le falta. Pero si él es llamado soberanamente bueno, hasta el punto de que no le falta ninguna perfección que constituya un bien, la criatura es decididamente igual a su Creador. Y si no puede ser mejor, porque el bien más grande que le falta no tiene la capacidad de recibirlo, decididamente este no-poder es una deficiencia, y no una finalización; y algo puede ser mejor si es capaz el que lo ha hecho de hacer mejor lo que puede hacer bien. Luego, Dios puede hacer una cosa mejor de como lo ha hecho. Por lo que dice Agustín en Sobre el Génesis: «Dios habría podido hacer a un hombre que no hubiera podido ni querido pecar; y si hubiera hecho a un hombre así, ¿quién duda que habría sido el mejor?» Según estas premisas, se establece que Dios puede a la vez hacer otra cosa que lo que hace, y lo que hace, hacerlo mejor de como lo hace⁴.

A partir de los artículos de las Sentencias y de sus comentarios posteriores se trata de fijar los límites del poder y el conocimiento divinos cuando se relacionan con el

mundo creado, que es el mundo de la contingencia, determinando la posibilidad de que la providencia o el poder de Dios pudieran estar sometidos al cambio y de dilucidar la manera en que pueden conciliarse la omnipotencia y la providencia divinas con el libre albedrío humano. El problema se ponía en relación con dos de los temas que contaban con largos siglos de debate, tanto en el neoplatonismo griego como en el latino: la manera de vincular la necesidad emanativa de las producciones divinas con la contingencia del mundo natural, y la relación de subordinación entre el entendimiento y la voluntad en Dios.

En la teología medieval, bajo la noción de «providencia» se incluía el conocimiento que el intelecto divino tiene de todos los acontecimientos del mundo creado en cuanto que éstos se siguen necesariamente de la esencia intelectual de Dios. Así, los hechos «futuros» que deberían ser «contingentes», y que de hecho lo son desde la perspectiva de un entendimiento humano, son, desde el punto de vista de Dios, tan «necesarios» como si hubieran sido conocidos como hechos del pasado. Los teólogos imbuidos del fideísmo agustiniano habían sostenido que la providencia divina ha establecido un orden inmutable en el universo, ya que este orden coincide perfectamente con el bien, de modo que cualquier forma de contingencia no puede sino equivaler al error o la maldad. Esta «lógica del bien» tuvo un papel preponderante, al menos de un modo nominal, en todas las doctrinas escolásticas, hasta que acabó por imponerse una versión de la «lógica del amor» sistemáticamente elaborada por el tomismo, donde entre el Dios necesario y la naturaleza contingente se establece una relación amorosa en que, debido a que el bien que es Dios se ama a sí mismo porque es el mayor bien, la divinidad escoge abrirse en la creación a las criaturas para hacerlas participar de ese bien infinito. Se explica así la respuesta tomista a la cuestión suscitada por Pedro Lombardo sobre el cambio en la providencia divina, haciendo uso de las clásicas distinciones escolásticas:

Cada cosa considerada en sí misma tiene una doble bondad, así como un ser doble, puesto que el ente y el bien son convertibles; a saber, una bondad esencial, como para el hombre ser viviente y racional; y una bondad accidental, como la salud, la ciencia, etc. En cuanto a la bondad accidental, Dios habría podido conferir a cada cosa una bondad más grande. En cuanto a la bondad esencial, habría podido hacer otra cosa mejor que cualquier otra, pero no habría podido hacer que esta cosa fuera de una bondad más grande: si hubiera añadido alguna cosa a su bondad esencial, ya no sería la misma cosa, sino otra distinta'.

El conflicto entre estos dos modelos lógico-metafísicos, que está en la raíz de la polémica entre «naturalismo» y «espiritualismo» en las escuelas escolásticas, inmediatamente se trasladará a las soluciones a la cuestión de la providencia. En el intelectualismo neoplatónico, la providencia se concebía como un movimiento intelectual ordenado desde el entendimiento hacia la voluntad, para la realización efectiva de las ideas como realidades físicas creadas. En esta subordinación de la voluntad a las ideas que se le presentan como objeto de una adhesión necesaria, encontraron los partidarios del aristotelismo un motivo para devolver la denuncia que

se les hacía de sostener el «necesitarismo arabizante», dado que podían revestir la concesión de autonomía sustancial a los entes creados con el manto de ser una liberación del orden intelectual necesario que el neoplatonismo pagano imponía a la voluntad divina. La doctrina tomista de la «causación recíproca» encuentra también aplicación en la solución del problema del concurso de la eficiencia omnipotente de Dios y de la actividad autónoma del hombre. Tomás traslada la exigencia aristotélica de un primer motor que mueve sin ser movido a la necesidad de que, para explicar el paso de la potencia al acto en la naturaleza, se considere la existencia de un primer agente exterior en acto que no puede ser otro que la eficiencia divina: «todo movimiento, tanto de la voluntad como de la naturaleza, procede de [Dios] como del primer moviente»⁷. Esta exigencia se aplica también al acto de la voluntad humana que tiene como objeto universal el bien. Así, en el acto de la voluntad humana hay una causa eficiente natural que es el bien que Dios ha instituido como su sello en la naturaleza, convertible con el ser que le ha dado al crearla, y una causa eficiente sobrenatural que es la eficiencia divina. Esta duplicidad, que sería contradictoria en una lógica unívoca, adquiere un sentido propio por el uso tomista de la analogía, pues las dos causas eficientes concurren cada una en su propio orden, que es - como es característico en la analogía - un orden de igualdad de proporciones en la semejanza, o, por decirlo de otra manera, de subordinación recíproca respecto del efecto natural, aunque en sí misma sea la causa eficiente creada la que se subordina absolutamente a la causa eficiente creadora.

Tomás no encuentra contradicción alguna en que la causa primera pueda ejercer una acción absoluta sobre la criatura en general y sobre la voluntad humana en particular, y que, al mismo tiempo, la criatura sea autónoma o la voluntad libre, por cuanto goza de una autonomía y de una libertad totales en su propio orden, secundum suam entitatem, ya que «esta moción se ejerce según una razón de providencia, y no según una necesidad de naturaleza, como sucede en la moción de los cuerpos celestes»⁸. La esencia divina queda, de este modo, comprometida a definirse ante todo como Bien que se desborda por sobreabundancia hacia las criaturas, que se consideran divinizadas y autónomas, siendo ello no debido a impotencia divina sino por causa de su Amor que impulsa a Dios a desbordarse hacia la creación. En suma, en la ontología tomista, tanto en su aplicación cosmológica como antropológica, las criaturas o la voluntad humana, en cuanto son causas segundas, tienen una eficiencia propia que imita por similitud analógica a la eficiencia divina, si bien deficienter y remoto.

Mientras que los averroístas latinos retomaron la antigua dialéctica aristotélica de las dos realidades, divina y mundana, confrontadas y tendieron a separarlas, lo que concluía en la aceptación de la doctrina atribuida a Averroes de la doble verdad: la teología agustiniana como ciencia de Dios y la física ontológica aristotélica como ciencia del mundo, en cambio, Tomás buscó su conciliación en un formidable proyecto sintético. Entendió que la doble verdad concluía en la aceptación de la equivocidad entre teología y filosofía, reflejando la separación entre Dios y la creación, mientras que la dialéctica analógica aristotélica permitía explicar racionalmente la armonía entre dos realidades que tanto los neoplatónicos

avicenianos como los philosophi averroístas habían separado radicalmente. Así, la doctrina tomista sobre la relación entre necesidad y contingencia, orientada por estos mismos principios, dio origen a una cierta forma moderada de voluntarismo, en que voluntad e intelecto se ordenan mutuamente la una al otro en relación recíproca. En el voluntarismo tomista, el intelecto es causa formal de la voluntad, y ésta es causa eficiente y final de la inteligencia. Probablemente la síntesis tomista era demasiado compleja y reformadora como para poder ser apreciada en toda su amplitud en el tiempo convulso de las últimas décadas del siglo xiii. Por ello, no es extraño que la reacción antifilosófica incluyera en su censura a Tomás junto a los averroístas y los avicenianos.

2. LA OMNIPOTENCIA DIVINA: LA HIPÓTESIS DE POTENTIA DEI ABSOLUTA

Corno consecuencia del impulso que recibió el espiritualismo teológico de la reacción antinaturalista en la damnatio, se inició la tendencia a distinguir entre dos tipos de causalidad: la causalidad natural y la causalidad teológica. La primera opera en el mundo natural y su ámbito privilegiado de aplicación es la física y la metafísica, mientras que la causalidad teológica remite a las reglas de causa y efecto que se aplican en la economía de la salvación, a partir del nuevo pacto o testamento que opera corno consecuencia de la redención. Este segundo tipo de causalidad es el que se aproxima a la calificación de «sobrenatural», sin querer significar por ello una actuación divina milagrosa, y sirve para dar explicación de problemas teológicos corno el misterio de la redención a través de la muerte de Cristo en la cruz, el efecto que causan las palabras del sacerdote en el sacramento de la eucaristía, la relación entre los sacramentos y la adquisición de la gracia o el modo en que puede explicarse que las buenas acciones unidas al estado de gracia hagan merecedor al hombre de la vida eterna.

La motivación más común para las discusiones teológicas en que se hacía uso de la causación teológica es la polémica contra el pelagianismo, por su tratamiento de la relación entre los sacramentos y el estado de gracia. Tomás de Aquino utilizó la noción de causa instrumental para explicar el modo en que Dios, que es la causa primera, puede hacer partícipes a ciertos seres creados de la gracia redentora mediante una causación instrumental de carácter cuasi físico, que puede asimilarse al modelo de la causación eficiente, pero cuya virtud se encuentra en un poder sobrenatural¹⁰. En consonancia con la concepción de la causalidad recíproca tomista, se concluye la existencia de algún modo de cooperación o coparticipación causal de la criatura y el creador en la tarea de la salvación, que puede calificarse como causalidad «disposicional», según la cual, la criatura tiene el poder de crear una disposición natural que ha de ser perfeccionada por la gracia de origen sobrenatural. A este tipo de causalidad se opondrá, desde el lado espiritualista, la causalidad «jurídica» ¹¹, que niega la potencia de la naturaleza por sí misma para producir efectos, pues todo el poder dependería de un pacto libremente concedido por la causa primera que se ata a él por una ley autoimpuesta y que, por ello, tiene un carácter arbitrario. El ejemplo medieval más característico es el del rey que adscribe un valor

arbitrario a una moneda de plomo, que va mucho más allá del valor intrínseco de la materia con la que está hecha 12.

El conflicto entre filósofos y teólogos, latente desde las condenas parisinas, se refleja también en la polémica abierta por la exigencia de los filósofos de que se añadiera una causa segunda a la perfección de la causa primera para poder explicar la contingencia y la imperfección de los efectos en el mundo natural, pues la razón concluye que las causas segundas serían prescindibles si la causa primera pudiera causar todos los efectos. Los teólogos confirman, en efecto, que el hecho de que la potencia divina pudiera producir inmediatamente lo que de hecho produce con la cooperación de la criatura no puede ser objeto de demostración por la razón humana, sino que es una verdad de fe: «Y, por ello, es manifiesto que esta proposición: "todo lo que puede la causa eficiente primera con la causa segunda, lo puede por sí misma inmediatamente" no es conocida según sus propios términos ni por la razón natural, sino que es solamente objeto de fe» 13. A esta misma proposición se referirá Ockham como illa propositio famosa theologorum: quidquid Deus mediantibus causas secundis, potest immediate sine illis producere et conservare¹⁴. En esta fórmula puede encontrarse una de las claves de la transformación metodológica que propondrá Ockham, siguiendo y radicalizando la posición escotista, que tiende a proyectar el procedimiento lógico y conceptual que el teólogo emplea en el comentario de los textos sagrados sobre los problemas metafísicos planteados por los textos filosóficos aristotélicos.

2.1. EL PODER ABSOLUTO DE DIOS

La reacción teológica ante el necesitarismo filosófico, llevará a la creación del «voluntarismo», que puede considerarse originado en la toma de posición de Duns Escoto en el conflicto teológico y el consecuente desarrollo de una metafísica fundada sobre el objeto formal y la voluntad, apta para constituir una alternativa a la metafísica naturalista de averroístas y tomistas.

El objetivo de esta corriente escolástica crítica es eliminar todo vestigio de necesitarismo que es inherente al reconocimiento de la inclinación natural de la voluntad al bien (bonum in com nuni)is, pues parece entenderse que el mismo Dios se encontraría determinado por algo exterior a su libre arbitrio. Para los críticos, es evidente que Dios ha creado el mundo bajo la regla del bien, pero, también y sobre todo, bajo la regla del amor, esto es, de la exteriorización hacia sus criaturas de la potentia divina. Por eso Escoto rechaza que la voluntad se determine según la causalidad del fin, in ratione boni, y así el poder de la voluntad se limita al dominio sobre sí misma, potencia libre de fines extrínsecos (voluntas quae est potentia libera per essentiam)¹⁶, de lo que se deduce que lo que define a la voluntad es justamente que ella sola tiene dominio sobre sí misma (nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate)ⁱ.

Escoto excluye, contra lo que afirmaban los tomistas en pura ortodoxia aristotélica, que el fundamento de la virtud moral resida en el hábito. Por ejemplo, en

el caso de un hombre que le da maquinalmente dinero a un pobre, Tomás habría considerado que este acto «maquinal» podría ser la actualización de una potencia habitual virtuosa y, por tanto, meritoria, pero Escoto exige la intención expresa como una de las circunstancias necesarias para el mérito¹⁸. Así pues, al definir la voluntad como causa sui, como potentia absoluta, como «causa total de la volición en la voluntad», esta facultad se hace indiferente a cualquier objeto extrínseco que pudiera determinarla. Dado que el objeto deseado es sólo una causa sine qua non para el ejercicio de la voluntad, se da ocasión a la existencia de actos indiferentes. La indiferencia moral de un acto es una de las consecuencias del formalismo derivada de la distinción formal entre la bondad natural y la bondad moral de un acto, por lo que se deduce que la bondad moral no depende de la consecución de un fin bueno, sino de la actualización o concurso necesario de una serie de circunstancias.

Como el poder absoluto de la voluntad sobre sí misma no es algo exclusivo de Dios, sino participado por el hombre por libre decisión divina, la posibilidad de una indiferencia respecto de los fines se extiende también al ser humano. Esto plantea el problema de cómo hacer compatible la indiferencia de la voluntad respecto al bien con una moral regida por los principios del cristianismo. Para dar una respuesta a este problema, Duns Escoto va a utilizar en un nuevo sentido la clásica distinción teológica entre la potentia absoluta y la potentia ordinata¹⁹, para concluir que la voluntad se define esencialmente como poder absoluto, esto es, como ausencia de determinación respecto de fines extrínsecos, y, por lo tanto, como indiferencia respecto al bien y al mal. Ahora bien, este poder sólo es infinito en Dios, y, por ello, sólo la potentia Dei es absoluta, siendo el poder humano únicamente poder ordenado, al menos en relación con el poder infinito, aunque en su propio orden el poder de la voluntad humana sea tan absoluto como el divino.

El par absolutus/ordinatus tiene su origen en la distinción jurídica medieval entre quienes morían sin determinar sus últimas voluntades (absolutus) y quienes habían hecho testamento (ordinatus)²⁰. En la discusión sobre los límites del poder de Dios, la utilización de la oposición entre el poder absoluto y ordenado se remonta a Pedro Damián, quien distinguía entre la omnipotencia que reside siempre en el secreto de la voluntad divina, y el orden en el que se ejerce el poder de Dios tal como se manifiesta en el mundo. La primera vez que se utiliza en una obra explícitamente teológica es en Hugo de Saint-Cher, quien emplea las expresiones potentia absoluta y potentia conditionata, al intentar armonizar la defensa del poder absoluto de Dios característica de la teología cristiana con los límites o «condiciones» que la necesidad natural impone a dicho poder en la filosofía greco-árabe. Aunque otros autores continuarán aprovechando esta distinción en sus comentarios, es Duns Escoto quien la define más claramente, y, al mismo tiempo, introduce en ella nuevos elementos conceptuales. Por un lado, la extiende a todo ser libre actuando por entendimiento y voluntad; hace que la potentia Dei no sea simplemente sustancial, no es un poder oculto que se mantiene en la reserva pudiendo actuar frente al orden del mundo, sino que sería un «modo de operar» que se divide en un operar de derecho (ordenado) y un operar de hecho (absoluto) contra el orden habitual de las cosas; y, finalmente, despeja el camino al contingentismo metafísico, al hacer de la potentia Dei un modo

de operar que se enmarca en un espacio de posibilidades lógicas dentro del cual se podrían dar cambios en el orden determinado por Diosas. La evolución en el tratamiento del problema se percibe en el tratamiento escotista de la misma distinción 44, que hemos citado anteriormente en Pedro Lombardo:

Cuestión única: ¿Dios puede hacer las cosas de otro modo de como ha sido ordenado por él que fuesen hechas? 1. Parece que no: Pues, sin eso, podría hacer las cosas de manera desordenada. La consecuencia es falsa, luego el antecedente también. 2. Por el contrario: Que las cosas sean hechas de otro modo de como son hechas es algo que no incluye contradicción; y [el universo] no es necesario; luego [Dios puede hacerlo]. 3. Respuesta: En todo lo que actúa por un intelecto y una voluntad, y que puede actuar de manera conforme a ley recta, sin, sin embargo, actuar necesariamente de manera conforme a la ley recta, es preciso distinguir la potencia ordenada y la potencia absoluta. He aquí la razón: este agente puede actuar conforme a esta ley recta, y en este caso, actúa según una potencia ordenada (ella es, en efecto, ordenada en la medida en que es un principio para ejecutar ciertas cosas conformemente a una ley recta), pero el agente puede actuar fuera de la ley o contra ella (*praeter legem*, *vel contra eam*), y en eso es una potencia absoluta, que excede la potencia ordenada. Y por esta razón, no solamente en Dios, sino en todo agente libre (que puede actuar según lo que le dicta la ley recta o al margen de esta ley o contra ella) hay que distinguir entre una potencia ordenada y una potencia absoluta. Es por lo que los juristas dicen que al guien puede hacer algo de hecho - es decir según su potencia absoluta-, o bien de derecho (de jure) - es decir según una potencia ordenada según el derecho. [...1 10. Digo, pues, que Dios no solamente puede actuar de otro modo de como lo ha ordenado por un orden particular, sino que puede actuar de manera ordenada de otro modo de como lo ha ordenado por un orden universal (es decir, según las leyes de la justicia), porque los actos que están fuera de este orden, como los actos que están contra él podrían ser hechos por Dios de manera ordenada por su potencia absoluta. 11. Sin embargo, una potencia no se dice ordenada más que según el orden de una ley universal, y no según el orden de una ley recta referida a alguna cosa particular. Y esto es manifiesto: es posible que Dios salve al que no salva, incluso si [de hecho] aquel morirá finalmente en pecado y será condenado; pero por ello no se concede que pueda salvar a judas una vez que ya lo ha condenado (y sin embargo, eso no es imposible por la potencia absoluta de Dios, puesto que no incluye contradicción); eso (salvar a judas [ya condenado]), es imposible hacerlo, [al menos] precisamente de la manera como es posible salvar [al que morirá en pecado]: luego puede salvar a este último por su potencia ordenada (lo que es verdad), y no al primero [Judas ya condenado]. No ciertamente por un orden particular (que se refiere solamente a esta cosa particular, agible u operable), sino por un orden universal, pues si puede salvarlo eso debe ser compatible en el presente con las leyes rectas (que él ha fijado verdaderamente anteriormente) concernientes a la salvación de los individuos singulares. En efecto, esto sería compatible con esta ley: «El malvado finalmente [endurecido] será condenado» (es la ley

fijada anteriormente a propósito de los que es necesario condenar), pues éste no es aún un pecador [endurecido], ya que él puede [aún] no ser más pecador (sobre todo mientras que está en camino [sobre la tierra]), porque Dios puede prevenirlo (praevenire) por su gracia. Del mismo modo, si un rey previene (praevenit) un asesinato impidiendo a alguien cometerlo y por ello no lo condena, no va contra su ley universal concerniente al homicidio. Ahora bien, no sería compatible con esta ley particular que salve a judas; puede, en efecto, prever (praescire) que judas debe ser salvado por una potencia ordenada, pero no por una potencia ordenada de esta manera, sino de una manera separada (absoluta) de esta manera concreta, y ordenada de otra manera, según otro orden, pues [ella sería] según otro orden que es en este caso posible instituir²².

La dificultad suscitada por la intervención divina contra el orden establecido por su providencia hacia el futuro encuentra su solución en Escoto con la distinción entre la potentia absoluta, que la voluntad divina comparte con la humana, y la potentia absoluta Dei que sólo Dios posee y que le permitiría alterar el orden natural por el milagro y la gracia. Como la voluntad divina es increada y necesaria, su unidad es eterna e inmutable incluso después de cada elección. Es decir, que cuando Dios elige es tan inmutable como antes de elegir, pues «antes» y «después» carecen de sentido en él. Así, Dios, desde el punto de vista de la eternidad, siempre está ante la posibilidad de escoger los dos miembros de una contradicción y de efectuar, por tanto, actos opuestos, siendo, en consecuencia, una voluntad libre, y, sin embargo, su elección no es menos necesaria porque está sometida al principio de no-contradicción por su propia esencia, ya que Dios no puede ser y no-ser. De este modo, Escoto retorna a la solución previa a la irrupción aristotelizante del problema de la providencia y la libertad, pero no lo hace simplemente para retomar los viejos argumentos del espiritualismo agustiniano, sino para darles un soporte lógico y conceptual aristotélico, esto es, escolástico, y enmarcarlos en una construcción metafísica en que la «razón teológica» lleva a buscar nuevas soluciones que acabarán por hipostasiar la noción de la potentia absoluta Dei.

En consonancia con este «giro teológico» que le impone Duns Escoto al pensamiento escolástico y, en particular, a la filosofía práctica, se vislumbra el objetivo de preservar la religión, el vínculo que une al Dios del misterio, que es poder infinito, con un ser humano que ahora carece de signos naturales para conocer los designios divinos. Se trata de sustituir al Dios naturalizado del tomismo por una naturaleza divinizada, al Dios que deja su imagen en la naturaleza humana in via por el Dios que se ofrece como objeto a la intuición intelectual del bienaventurado. Por eso, en la antropología escotista se define la esencia humana como espiritualidad, por ser imago Dei, mas sólo in patria, en la vida bienaventurada, de la que la vida terrenal es sólo un pálido reflejo metafórico. Para este hombre que carece de signos naturales, Dios sólo puede ser conocido en su potentia ordinata, esto es, como poder que se expresa en la ley. Ya sea en el orden de la naturaleza, en la ley moral o en el fundamento de la legitimidad política, el conocimiento humano no puede ir más allá de ese poder ordenado mediante el que Dios se manifiesta en todos estos ámbitos. Es así como Escoto logra sustituir el necesitarismo por el voluntarismo, manteniendo

aparentemente, al menos en un nivel humano, la misma configuración metafísica del naturalismo metafísico que rige aún en el orden de hecho del curso de la naturaleza, del bien moral y del poder político. Pero, para Escoto, el orden natural metafísico es el resultado de una decisión arbitraria del Dios teológico, que es el Dios de la potencia absoluta.

3. DEL VOLUNTARISMO ESCOTISTA AL INDIFERENTISMO MORAL OCKHAMISTA

El «voluntarismo ético» preparado por Duns Escoto encuentra su lema clásico en la expresión que utiliza Guillermo de Ockham en una glosa de la doctrina tomista de la finalización de la voluntad²³: bonum quia volitum (bueno en cuanto que es querido). En esta fórmula se concentra la doctrina según la cual la obligación moral no depende del bien intrínseco del objeto querido sino del precepto divino que ordena realizar o abstenerse de tal o cual acción, de modo que el bien o el mal sólo dependen del cumplimiento o incumplimiento del precepto²⁴. Respecto del acto creador, la consecuencia es que, para Ockham, una cosa es justa o buena por haber sido hecha por Dios, pero que no ha sido hecha por Dios por ser justa o buena²⁵. La clave de esta forma de «indiferentismo moral» es que la voluntad - humana o divina - pasa a considerarse indeterminada o indiferente respecto del bien y el mal, debido a la ruptura de la relación intencional de la facultad volitiva hacia su bien correspondiente considerado como fin. La metafísica que subtiende el voluntarismo debe eliminar absolutamente la participación de la criatura en el ser divino y cualquier orden de finalización por el amor de la operación de Dios respecto de sus criaturas. Se sitúa así en la estela del agustinismo, con su velo de pesimismo, inescrutabilidad y predestinación, que se concentra en los lemas: «Peccafortiter, ama fortius»; «Ama et fac quod vas».

En la teoría moral de la escolástica aristotelizante se había caracterizado el acto voluntario bajo la doble condición de la libertad y del amor, dado que la acción moral precisa de la libertad de elección, que es la actualización de la espontaneidad de la voluntad que tiende hacia su propio fin esencialmente prescrito, esto es, su bien propio. Se trata, por tanto, de una libertad en el amor, que rechaza tanto la indiferencia en el momento de la elección como la persecución de pseudofines tales como el deleite que proporcionan los sentidos, por ser opuestos a la naturaleza propia de la voluntad humana. Así que el cumplimiento de las condiciones de lo bueno no ejerce una violencia antinatural sobre la voluntad, ya que la libertad enlaza directamente con la naturaleza de la facultad de actuar, determinada desde el comienzo por el amor, del mismo modo que la facultad cognoscitiva se define por su tendencia natural hacia el saber.

Ockham se opone a la lógica de la analogía que subyace a esta concepción porque ha hecho concebir infundadas esperanzas al hombre en llegar a conocer los designios divinos. En efecto, la derivación de los trascendentales primero y de los atributos después, a partir de la noción de ser, ya sea siguiendo la vía de la deducción esencial de los géneros y las especies en la escolástica tomista, ya sea por deducción nocional,

como en Escoto, constituye para Ockham, una muestra del orgullo humano que pretende alzarse hasta la comprensión de la providencia divina. Los nominalistas creen que Escoto, si hubiera sido coherente con la defensa de la univocidad del ser, debía haber extraído la conclusión de la equivocidad radical en el conocer, lo que impediría cualquier aproximación del conocimiento humano a la realidad de Dios. Debería, en suma, haber llevado hasta sus últimos extremos ciertos elementos doctrinales que ya estaban implícitos en la doctrina escotista, tendría que haber hecho desaparecer hasta el último vestigio de vínculo intencional natural, al ser toda entidad nocional singular, y debería haber rechazado que la misma formalidad esencial sea compartida por el entendimiento humano y el divino, pues, al no hacerlo, había aceptado una comunicación por grados, bajo el supuesto de que ambos se encuentran englobados bajo la noción común de ser.

Duns Escoto pretendía salvaguardar la objetividad del conocimiento y de las decisiones morales, incluso después de llevar a cabo una crítica sistemática de todos los principios del naturalismo aristotelizante sobre los que se había construido el edificio tomista, para lo que le fue preciso encontrar un nuevo modo de cubrir la carencia que había dejado tras de sí la desaparición de la doctrina de la adaequatio intellectus et rei, pero también de la adaequatio voluntatis et boni, una adecuación asegurada por la naturaleza, considerada como una creación intrínseca del intelecto y la voluntad divinas. Para ello, el formalismo escotista impone una visio theologica sobre la realidad, en que los contenidos naturales pasan a ser contemplados como objetos de la intelección divina y, por tanto, formalizados como partícipes del esse objectivum que poseen en el intelecto de Dios, una vez que ha sido eliminada la intencionalidad que convierte el ser aprehendido en una species intelectual apta para el órgano natural. Ockham cree que el problema de esta formalización es que, para mantener la unidad del ser, se hace necesario paradójicamente multiplicar las entidades objetivas que relacionan una entidad objetiva con otra, pues, en la teoría del conocimiento escotista, el intelecto y su objeto deben volver a vincularse, lo que acaba por generar una serie nueva de formalidades intermedias. Se encuentra aquí uno de los resultados de la utilización metodológica del principio de economía²⁶, que, al eliminar todas las distinciones para las que no se disponga una fuerte razón (major ratio), acaba por anular tanto los objetos formales como las relaciones objetivas del escotismo. En consecuencia, Ockham rechaza la relación natural entre la voluntad y el bien o el amor, términos, formalmente distintos por tratarse de nociones distinguibles en el intelecto, aunque ya no por necesidad de orden metafísico sino por la voluntad divina de potentia absoluta.

El acto humano moral es libre de un modo absoluto, con el mismo grado de indiferencia que posee la voluntad divina para prescribir un orden determinado a la naturaleza, libertad por indiferencia que sustituye a la libertad inclinada al amor del pensamiento escolástico de influencia aristotélica. Lo que en éste era determinación natural de la voluntad por su fin propio, por el bien al que se encuentra ligado por un vínculo natural amoroso, por participación del amor de Dios hacia sus criaturas, se transforma, en Ockham, en indiferencia de la voluntad, que no se inclina por naturaleza más a un lado que hacia otro, por ser la voluntad misma una entidad

distinta a parte reí, al menos por el uso del poder absoluto de Dios:

De acuerdo con esto, se enseña que Dios puede por su potencia absoluta aceptar a alguien en su naturaleza pura, a pesar de que no hubiera dispuesto esto, porque puede ordenar que el que hoy no es aceptado sin la gracia, mañana sea aceptado sin la gracia y entonces sucesivamente se verificarían estos dos contrarios, aceptando y no aceptando, mediante sólo un espacio de tiempo y sin que cambiara la voluntad de Dios, que es su esencia, y sin que se creara o corrompiera algo en relación a aquel que es aceptado entonces y no ahora, como ahora el rey puede ordenar que aquel que entre en su cámara el lunes muera, el que entre el martes reciba cien marcos y permaneciendo aquella voluntad, con el solo espacio de tiempo que es el lunes, se verificarían contradictorios sucesivamente; así en nuestro caso, permaneciendo la misma voluntad de Dios, pueden, con el solo espacio de tiempo, verificarse tales contradictorios, si Dios lo quisiera; pero que Dios quiera algo para algún tiempo futuro y que luego no lo quiera antes de aquel tiempo, no puede verificarse sucesivamente de Dios; por lo tanto, esta copulativa no puede verificarse. Dios quiere que éste mañana se salve sin gracia y Dios anteayer no quiso que éste fuera salvado mañana, en cambio, pueden ser ambas verdaderas. Se confirma: si el querer de Dios por el cual quiere que Pedro se salve no es necesario sino contingente, entonces puede desde la eternidad no querer que éste se salve; por lo tanto, fue posible que algún querer divino fuera lo que no es, pero lo que pudo ser el querer divino pudo ser Dios, porque el querer de Dios es Dios y el no querer de Dios es Dios; pero lo que pudo ser Dios es Dios y fue Dios y necesariamente es su mismo ser; por lo tanto, su no querer es, pero si su no querer aquello es, se sigue que Pedro no se salvará, luego, etc. Según esto se enseña que el predestinado puede condenarse. Pues, pongo por ejemplo que Sócrates esté predestinado durante un tiempo A futuro para la vida eterna. Dios lo puede condenar por un tiempo A y puede saber con antelación que él está condenado por un tiempo A, y si esto fuera posible se expondría así: Dios sabe por anticipado que Sócrates estaba condenado durante el tiempo A y esto no puede verificarse sucesivamente porque cuando se verifica uno se ha de decir que el otro jamás fue verdadero²⁷.

El bien, en cuanto causa final que orienta las acciones, ha sido sustituido por la eficacia divina, o, sencillamente, puede ser puesto directamente por Dios como término de un acto indiferente en sí, de tal manera que, aun considerando que el acto voluntario siempre busca su actualización plena por medio de una operación amorosa, ésta puede concluir, si Dios así lo quiere, en el amor a un mal tan indiferentemente como puede finalizar en un bien determinado. Bien y mal no dependen, a partir de ese momento, del desarrollo natural de la potencia voluntaria que encuentra su perfección en acto en lo bueno o es desviada de su fin propio en lo malo, sino que, al menos desde el punto de vista metafísico, por el establecimiento de la hipótesis radical del poder absoluto de Dios, dependen sólo de un acto arbitrario absolutamente incondicionado, pues el poder de Dios nunca podría ser limitado por lo que está al alcance del entendimiento del hombre.

3.1. LA OMNIPOTENCIA Y EL ENGAÑO DIVINO

Los teólogos del siglo xiv explotaron el filón que les ofrecía la aplicación del principio de la potentia Dei absoluta, que les otorgaba la libertad de hipotetizar sobre las cuestiones teológicas tradicionales y extremaba los efectos de la ruptura metafísica de las mediaciones entre la criatura humana y el creador en el terreno moral. Dos ejemplos particularmente llamativos lo constituyen las especulaciones sobre la *deceptio dei*, o posibilidad del engaño divino, y la hipótesis del *odium dei*, esto es, la posibilidad de que, por prescripción divina, el odio a Dios pueda ser tenido como meritorio para la salvación.

El dominico Roberto Holkot, calificado como un «ockhamista radical»²⁸, ha tratado de extraer las consecuencias teológicas de los principios del voluntarismo ockhamista, acentuando el papel de la potentia Dei absoluta, que depende absolutamente de la voluntad divina, hasta el punto de absorber, en cierta medida, la fuerza de la potentia ordinata, que se expresa en el curso ordinario natural de los acontecimientos. Holkot plantea la cuestión de la posibilidad de la *deceptio Dei* en el contexto de un debate teológico que, por un lado, afecta al valor epistemológico de las verdades reveladas en relación con el conocimiento científico y el ámbito de la fe y, por otro, constituye un aspecto particular de la vasta discusión medieval sobre los futuros contingentes. La paradoja de la contingencia y la veracidad es simple: si el futuro debe ser contingente, es decir, no necesariamente determinado, las revelaciones divinas sobre lo que ha de suceder pueden ser falsas, esto es, Dios podría engañar sobre el futuro, y esto garantizaría la contingencia del futuro, que no sucederá como Dios ha enunciado que sería, lo que, por eso mismo, convierte a Dios en un mentiroso (*quod Deus potest decipere, mentiri, periurare*)²⁹. Así que parece obligado elegir entre la contingencia del mundo y la veracidad divina.

El engaño divino no se limitaría a ser una posibilidad de potentia absoluta no realizada de hecho de potentia ordinata, pues la Biblia proporciona bastantes ejemplos de que, de hecho, Dios ha engañado o colaborado al engaño³⁰ como en las historias de Rebeca y Jacob o Judit y Horlofernes³¹, sin que por ello peligrara el mérito de aquellos a través de los cuales se ha producido el engaño. La solución del problema en Holkot parte de la doctrina procedente de Gregorio de Rimini según la cual el objeto de un acto científico o teológico no puede ser una cosa, sino que ha de ser el significado de una proposición³², por lo cual es necesario añadirle el asentimiento para determinar su verdad. El acto de asentimiento asimila el criterio de verdad a la noción de la fe más que a la de la ciencia, en cuanto que ambos pueden ser considerados hábitos naturales. Si en un contexto naturalista es el hábito de la ciencia el que permite al científico distinguir la verdad de la falsedad, es el hábito de la fe (*habitus creditivus*) el que ejerce la misma función estructural en un contexto formalista, en el que la adhesión a una proposición necesaria, para ser considerada como verdadera, es una entidad formalmente distinta a parte rei, tanto respecto del acto subjetivo de conocimiento como respecto del objeto o significado conocido. En Holkot la posibilidad o el hecho de que Dios engañe son inherentes a su poder para intervenir en el curso del acto de conocimiento, cambiando el estado mental del

sujeto o la realidad del objeto. Otra cosa es el problema planteado por la imposibilidad de suponer malicia en el acto del engaño en el caso de la revelación por Dios del futuro, que puede superarse sólo si aún sigue siendo posible que el suceso anunciado no ocurra. Pero la consecuencia es que el estado de cosas no sería tal como enuncia la proposición divina a la que se ha dado el asentimiento. Persiste, pues, el dilema entre la preservación de la contingencia del futuro y el mantenimiento de la necesidad del conocimiento y la inmutabilidad de Dios. De modo que, hablando estrictamente, el conocimiento de los futuros contingentes no podría ser científico, incluso para Dios, ya que la ciencia implica necesidad.

La cuestión del odium dei también se relaciona con el uso ockhamista de la potentia Dei absoluta, en un contexto ético y soteriológico: el odio a Dios podría ser prescrito (praeceptum) por Dios de potentia absoluta, sine omni mala circumstantia annexa, meritorie³³. La reflexión sobre el problema se sitúa en la órbita de la llamada «teología del pacto», donde se considera que los preceptos del Decálogo constituyen una muestra del poder ordenado de Dios, pero no de su poder absoluto. Así, el robo o el odio a Dios o al prójimo son acciones prohibidas en el orden querido de hecho por él, pero podrían ser impuestos como obligación de potentia absoluta³⁴. Ockham rechaza que la distinción absoluto/ ordenado pueda entenderse como la existencia de dos poderes realmente en Dios, lo que sería contrario a la unicidad de la sustancia divina, y tampoco acepta que Dios pueda hacer las cosas de dos modos diferentes, de los cuales uno sería fuera del orden. Como hay que entender la distinción es en el sentido de que Dios es capaz de hacer algo según el orden que ha instituido o que puede hacer cualquier cosa extensivamente sin límite alguno salvo que sea contradictorio, lo que significa que Dios conserva el poder de hacer cosas que no quiere hacer y que no hará. En realidad, en cuanto que se trata de una cuestión teológica, no debe decirse que el poder absoluto supere al poder ordenado, pues eso significaría que algo pudiera ser hecho sin la divina previsión, sino que, más bien, la distinción absoluto/ordenado habría que entenderla como un recurso metodológico, que es útil para analizar las cuestiones relativas a la necesidad y la contingencia y a la economía de la salvación³⁵

El problema es que, en la criatura humana, la comprensión formal de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad divinas se efectúa desde el punto de vista de la formalidad del intelecto creado en estado de caído, esto es, desde una posición de desvalimiento intelectual que impide alcanzar el ser de las cosas, llegando tan sólo a su ser disminuido (ens deminutum). En consecuencia, lo que para el intelecto humano podría aparecer como una arbitraria contradicción divina, como es la posible prescripción del odio a Dios como término del acto intencional bueno de la voluntad, en realidad ha de comprenderse como el acto unívoco de una realidad infinita en la que no es posible distinguir atributos. El hecho de que tal posibilidad resulte contradictoria para nosotros no manifiesta más que la debilidad del intelecto humano oscurecido por el pecado original, pues entre el bien intelectual y el poder de la voluntad no existe en Dios contradicción alguna en sí, que sigue siendo inadmisibles aun en el caso de que una elección arbitraria de la voluntad divina fuera negada a continuación, ya que en la eternidad no es posible que cada suceso tenga lugar más

que una sola vez. Así pues, el principio ockhamista de la singularidad de toda entidad queda afirmado aquí por el sometimiento de la arbitrariedad divina al principio de no contradicción, que concilia el orden necesario de las cosas que se deduce de la inmutabilidad divina, con la libertad de la voluntad que hace llegar lo posible a la existencia.

Mientras que el intelecto humano sólo puede intuir los entes existentes actualmente, Dios puede intuir igualmente los posibles, de manera que el amor y el odio a Dios, que son contradictorios para nosotros, no lo son para Dios, al menos en cuanto posibles, ya que su naturaleza no se halla determinada por prescripción alguna como la nuestra. Sucede que Dios escoge arbitrariamente que, de potentia ordinata, el término del acto voluntario, el bien, sea el amor a Dios, y, desde ese instante, este bien se transforma en necesario naturalmente e irreversible por la inmutabilidad de la elección divina, como consecuencia de la imposibilidad de que Dios elija los dos términos de una contradicción, ni aun en momentos temporales diferentes, dado que, desde el punto de vista de la eternidad, toda elección se produce, a la vez, en un instante y para siempre. Ante el aparente contrasentido de que un hombre podría ser salvado aun cuando odiara a Dios, Ockham supone que el mismo Dios podría sustituir, como término del deseo amoroso, el bien consistente en el amor hacia él por el bien consistente en ser odiado por el hombre³⁶, al poder transformar este último acto que, por naturaleza, era considerado como un mal por las doctrinas derivadas del aristotelismo, en un bien por la voluntad divina absoluta, una vez que metafísicamente se ha eliminado cualquier relación intencional por intervención de las causas segundas naturales:

... parece que se pudiera admitir como probable que Dios es causa de todo efecto, y que puede causar por sí solo todo efecto que es posible producir. Esto, sin embargo, no puede, como tampoco la proposición opuesta, ser suficientemente probado por la razón natural. No es menos verdad que hay algunas dudas y dificultades que pueden plantearse aquí contra esta opinión. Una concierne al acto de la voluntad consistente en odiar a Dios, pues se seguiría que un individuo podría odiar a Dios sin demérito, y aun incluso de manera meritoria. Otra concierne a la relación de eficiencia y de acción por la que el fuego actúa. [...1 A propósito de la segunda, digo que no existe relación de género que una al agente con el paciente o con lo que es producido, como se imagina comúnmente. Sino que no existe aquí otra causa que la cosa absoluta que es producida, cosa que Dios puede hacer sin ninguna causa segunda concurrente 17.

En la moral ockhamista, el bien es lo efectivamente elegido por Dios en la elección indiferente de su voluntad, tanto respecto de los fines (bien-mal), como de los medios (amor-odio). La moral del amor deja paso, así, a una moral legalista, que hace de la obligación, del deber, el impulso de cualquier acto humano que haya de concluir en el bien prescrito como su término, ya no intencional inmanente, sino simplemente extrínsecamente correcto. El bien, para Ockham, es una ley positiva divina, promulgada por Dios en uso de su poder absoluto, a priori causa, esto es,

fuera del orden de las causas segundas, que son las únicas que pueden ser conocidas por nosotros. El amor a Dios y al prójimo deja de ser un fin por sí de la facultad del querer para interpretarse como un simple precepto impuesto positivamente por una decisión del poder soberano de Dios. Se deduce de esto que la omnipotencia divina podría haber prescrito a la voluntad humana, en lugar del amor, el odio a Dios o al prójimo, y esos actos pasarían a ser considerados buenos y dignos de mérito para la economía de la salvación.

El tratamiento del terna del odium Dei en este contexto doctrinal ha de partir del hecho de que la voluntad creada se halla obligada por el precepto del amor, ordenado por Dios por su potencia ordenada, pero, como la potencia absoluta de Dios permanece indiferente al amor o al odio, no hay obstáculo metafísico que impida que Dios pueda, por su poder absoluto, cambiar el precepto que ordena el amor a sí mismo y al prójimo, por otro en que se prescriba el odio, sin que ello implique el mal moral en la voluntad creada. En efecto, «Dios puede virtualmente ser odiado por una voluntad creada. Pero Dios, por el contrario, puede hacer todo aquello que una vez hecho no incluye contradicción; luego, puesto que el ser realizado tal precepto no incluye contradicción, porque la criatura puede hacerlo, se sigue que Dios puede ordenarlo». Y, dado que Dios puede hacer en virtud de su potencia absoluta lo que hace la causa segunda, podría realizar ese precepto relativo al odio a Dios, de lo que se sigue que «la voluntad obediente a tal precepto, establecido por Dios, merecería la beatitud» 38.

Aunque se han querido ver ciertas inconsecuencias en el proyecto ético ockhamista³⁹, sobre todo en lo que respecta a la dificultad de hacer compatibles racionalismo y voluntarismo, sin embargo, aun reconociendo esta posible oposición, ello no significa que en Ockham se encuentre una especie de defensa de la doble verdad, pues, cuando aparece un conflicto entre la leyes morales naturales y las normas reveladas, siempre se define en favor de estas últimas, lo que concluye en un «sistema de positivismo teológico». La duplicidad de proyectos en la filosofía práctica puede deberse al intento ockhamista de reconciliar la moral aristotélica con las prerrogativas del poder legislador divino, y, de hecho, Ockham tendió a verse como un mediador en el debate entre el intelectualismo tomista y el voluntarismo escotista. Esquemmatizando sus posiciones doctrinales puede decirse que el Aquinate asegura que la voluntad está determinada por el fin último, pero es libre en la elección de los medios; Escoto enseña que ambos, el fin y sus medios son libremente elegidos por un principio contingente; Ockham asevera que la voluntad quiere libremente sus fines, pero desea necesariamente sus medios⁴⁰. En definitiva, la duplicidad del proyecto ético ockhamista se explicaría por la diferencia entre las proposiciones especulativas y prácticas, siendo así que el asentimiento debido en las segundas no depende de la verdad de la norma propuesta por el entendimiento, sino del juicio afirmativo de la voluntad, que puede ser considerado correcto aunque la norma, como en el caso del odium Dei, sea incorrecta, siempre que la elección voluntaria haya sido bienintencionada⁴¹

Las consecuencias de esta moral de la indiferencia se harán patentes, ya en el

mundo moderno, en la doctrina luterana que no hace sino extremar los términos de las cuestiones que habían sido suscitadas por Ockham. Si la hipótesis teológico-metafísica de potentia Dei absoluta es, en Ockham, un supuesto metafísico que anticipa la explicación de un misterio teológico sólo susceptible de verdadera intuición en estado beatífico, no en el estado actual del hombre viador, en Lutero⁴² llegará a ser una realidad de hecho de la naturaleza humana, al considerar que la historia de la humanidad se inicia con la corrupción de su naturaleza por causa del pecado original, de modo que el abismo metafísico que se abre entre la voluntad y el bien, que en la última escolástica medieval se explicaba por una hipotética elección arbitraria de Dios, Lutero lo considera una consecuencia inevitable de los efectos del pecado sobre el alma del hombre corrompido. Las causas eficaces, que, pese a la superioridad de la causa primera arbitraria, aún conservaban cierta importancia en Ockham, pues por medio de ellas se determinaba un orden irreversible en el mundo creado, son sustituidas en Lutero por la acción inmediata de la causa primera, de tal modo que la inmutabilidad divina no puede, en adelante, garantizar que las acciones virtuosas puedan merecer la salvación eterna, aun cuando en el pasado tal haya sido la prescripción divina. En estas condiciones, sólo cabe la aceptación del absurdo radical, de modo que el hombre, alejado del recurso a la especulación metafísica, debe entregarse en manos de la gracia del Creador, quien decidirá de manera contradictoriamente arbitraria quién se salvará y quién se condenará.

Con esta concepción, la crítica a la teoría moral de la escolástica tradicional habrá llegado a sus últimos extremos.

4. LA INFLUENCIA DE LA DOCTRINA TEOLÓGICA DE LA OMNIPOTENCIA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Al final de la Edad Media, las repercusiones de los debates lógicos y teológicos no se circunscribieron al ámbito universitario, sino que se amplificaron al mundo social, donde las nuevas doctrinas en las que confluían el nominalismo lógico y la teología de la omnipotencia divina tuvieron amplias consecuencias en la vida política práctica, prefigurando las divisiones y enfrentamientos en la sociedad europea de los comienzos de la modernidad. Parece claro que las ideas que eclosionan en los movimientos reformadores religiosos enlazan directamente con la crítica escolástica de Guillermo de Ockham y no precisamente con la cultura humanista, pues los humanistas permanecen indecisos ante la reforma luterana, a la que consideran como un aliado en la diatriba literaria contra la cultura eclesial, sin que eso significara necesariamente compartir su profunda carga teológica⁴³

El objeto de la crítica política de los moderni escolásticos era la doctrina tomista del poder soberano, que se fundaba sobre la concepción aristotélica de la causalidad que privilegiaba a la causa final, identificada con Dios bajo la forma del trascendental bonum. Desde esta perspectiva metafísica, el gobierno del príncipe sobre su pueblo aparecía como analogon de la providencia de Dios respecto a su creación, ejercida necesariamente en dirección al cumplimiento del bien, que, en el caso de la sociedad humana, era el bien común. Así lo enuncia Tomás:

Ya que lo artístico ha de imitar a lo natural, pues de la naturaleza aprendemos a obrar racionalmente, será lo más conveniente estudiar el oficio real por comparación con un régimen natural. Y en la naturaleza encontramos un gobierno universal y otro particular: el universal es el régimen de Dios, que gobierna todas las cosas con su providencia; el particular es el del hombre a quien llamamos microcosmos, porque en él encontramos la forma del orden universal. Pues así como toda criatura corpórea y espiritual cae bajo el régimen de lo divino, así todos los miembros corporales y las potencias del alma caen bajo el régimen de la razón; por eso la razón es para el hombre lo que Dios es para el universo. [...] Así pues, sepa el rey que ha recibido un oficio semejante al del alma en el cuerpo y al de Dios en el universo. Si considerase esto cuidadosamente, se encendería en él el celo por la justicia al advertir que para ello ha sido puesto por Dios en su lugar, para que ejerza la justicia en su reino; y por otra parte adquiriría mansedumbre, clemencia y bondad, al reconocer a los demás como sus propios miembros⁴⁴

Sin embargo, las teorías políticas, en el tránsito al xiv no se enmarcan en el modelo de armonía compleja del tomismo, que trata de fundar la colaboración de instituciones e individuos en la tarea del bien común. Bajo la influencia del formalismo escotista y de la navaja ockhamista, el centro de atención se traslada ahora al papel de preeminencia o subordinación mutua entre el poder de la Iglesia y del príncipe. En esta cuestión se contaba con el antecedente del Policraticus de Juan de Salisbury (1175-1180), el tratado más importante del pensamiento político en el siglo xii, en el que se defiende que el príncipe ha de subordinarse a la ley, que es la expresión de la voluntad divina. El poder temporal tiene origen divino, y el príncipe está sometido a la Iglesia y a la clase sacerdotal, retomando el tema agustiniano de las dos espadas, la espiritual y la material, perteneciendo ambas a la Iglesia, aunque la segunda haya de ser usada por el soldado. Ya en pleno debate escolástico, Gil de Roma (Egidio Romano, 1247-1316) puede considerarse como prototipo del «intelectual orgánico»⁴⁵, puesto al servicio de la institución eclesial. En su De ecclesiastica potestate argumenta, en primer lugar, que todo poder proviene de Dios y como el poder dado por Dios no puede ser injusto, no siendo injusto no puede ser contestado, y, en segundo lugar, que, puesto que todo poder verdadero y justo viene de la Iglesia y, por tanto, sin su institución por la Iglesia todo poder es usurpado, hay que concluir que un poder real no instituido por el papado sería usurpado. Aplicando la distinción entre potentia absoluta y ordinata al orden político, Egidio supone que el papa puede intervenir por su plenitudo potestatis en la política, en el mismo orden en que Dios puede intervenir mediante un milagro en el orden natural, de modo que el rey aparece como causa segunda instrumental respecto de la causa primera del poder religioso, que representa el poder supremo de la jurisdicción divina (iurisdictio primaria).

En el lado contrario, el texto más importante que defiende el derecho real es la obra anónima Rex pacificus, entre cuyos autores se halla Juan de París (t 1306), donde el estado se compara con un cuerpo en el cual el papado es el cerebro y el rey el corazón, siendo los dos imprescindibles como distribuidores de los espíritus

animales el primero y de los espíritus vitales el segundo, en un esquema de «cooperación desde el conflicto» deudor del «concurso simultáneo» nominalista. En lo práctico, sostiene la tesis de que la «Donación de Constantino» (Constitutum Constantini) por la cual el emperador concedió el poder temporal a la Iglesia, valdría tanto para Roma (urbi) como para el resto del mundo (orbi), pero no para la región de los galos, que no pertenece al imperio y, por tanto no se halla en la línea jerárquica del papado.

Por su i parte, la doctrina política ockhamista contrasta fuertemente con la visión tomista de la sociedad ordenada según la acción recíproca de las cuatro causas aristotélicas bajo la unidad trascendental de la unidad ejemplar divina, al fundarse sobre la concepción metafísico-teológica de que la forma es impuesta a la materia física, cognoscitiva o moral por Dios desde el exterior sin más determinaciones sobre su voluntad libre, que, en todo caso, la no-contradicción. Así, según Ockham, la forma política - no menos que la moral, o la física - sería una ley extrínseca impuesta arbitrariamente a la materia social por el poder absoluto divino. A ello se añade una segunda diferencia metafísica que le separa tanto de los defensores de la soberanía de la institución eclesial sobre el estado y sobre el cuerpo social desde una concepción próxima al aristotelismo tomista en que el todo es anterior y, por ello, superior a las partes, como respecto de quienes, aplicando la distinción formal ex natura rei, pretenden afirmar la coexistencia de órdenes singulares de soberanía distintos a parte rei entre los que se incluyen la Iglesia y el Estado. Y es que, por una aplicación radical del principio de economía, Ockham evita esa formalidad intermedia entre Dios y el pueblo que sería la Iglesia, de modo que, paralelamente a lo que sucede en el mundo de la naturaleza, en que el poder de Dios se manifiesta eficaz e inmediatamente en las leyes naturales que traducen la voluntad arbitraria de Dios, imponiendo un funcionamiento regular del acontecer físico, o en el terreno moral, en que la ley arbitraria define eficaz e inmediatamente el bien y el mal, que quedan, de este modo, firmemente establecidos como principios eternos ante la imposibilidad de que Dios obre contradictoriamente, así también, en el campo político, la ley o el príncipe son las formas eficaces e inmediatas que otorga Dios al cuerpo social.

Para Ockham, el todo, que ahora es un poder singular, el de la ley o el príncipe, son formas que se imponen extrínsecamente sobre las partes, los hombres, el cuerpo social, que no sólo no hallan mediaciones instituidas, sino que tampoco pueden educir de sí mismas su formas rectoras, ya que estas partes están corrompidas por el pecado y se dejan cegar por sus intereses y egoísmos. En consecuencia, se precisa de la intervención directa e inmediata de la divinidad para imponer la forma que guíe hacia el bien a un cuerpo social incapaz por sí para hacerlo, de modo que la ley divina sustituye a una justicia imposible de lograr por el poder humano⁴⁶, instituyendo al príncipe a fin de cumplir los designios de la divinidad. El príncipe es impuesto de un modo artificial por una decisión extrínseca de Dios, y, por tanto, sólo a él debe la legitimidad de su poder sobre el pueblo. En la ficción del estado originario, que en Ockham todavía tiene no sólo su fondo, sino también su forma teológica, la criatura humana recibe inmediatamente de Dios el derecho a la dominación sobre todo (dominium in commune), lo que se traduce en el poder sobre las cosas (potestas

appropriandi et dividendi res) y, lo que es más significativo desde el punto de vista político, el poder de instituir a quienes deben dirigirlos (potestas instituendi rectores habentes iurisdictionem). Se trata de una institución de derecho divino (absoluto) o, lo que es lo mismo natural (ordenado), propio de la criatura humana, indiferentemente de su pertenencia o no a la Iglesia.

Ockham expone la historia del poder político por medio de las tres etapas soteriológicas que ha atravesado el género humano: la inocencia originaria, la caída en el pecado y, por fin, el hombre redimido. En el estado de inocencia, puede hablarse de una justicia original que no tiene siquiera necesidad de su actualización por medio de la virtud, situación en que todos los hombres son poseedores comunes de todas las cosas⁴⁷ y comparten el dominio social y político. Por esta común condición en que toda la humanidad se halla en situación de inocencia original, todos los hombres, sean creyentes o no, poseen en potencia el derecho originario a nombrar un príncipe, sin que su infidelidad anule tal derecho. Toda sociedad está justificada para nombrar a su príncipe, puesto que con ello no hace sino actualizar una potencia que se encuentra ínsita en su naturaleza, aunque no le sea necesario llevarla a cumplimiento en el estado previo a la caída en el pecado, que supone la pérdida de esa gracia de la justicia original, con las consiguientes desgracias que acompañan al ser humano tras su expulsión del paraíso. Esa ruptura es definitiva (absoluta), lo que hace necesario un nuevo estado que aporte la nueva gracia de la redención, que hace posible que el pueblo cree por derecho positivo las instituciones que le permitan recuperar a partir del estado del hombre caído la armonía perdida. El poder del príncipe deriva, por tanto, de la ley positiva de los hombres que actualiza una potencia concedida por Dios, pues la potencia absoluta de Dios no interviene directamente para imponer el poder del principado, sino sólo su potencia ordinata, sancionando la elección efectuada por los hombres, de modo que la institución de la sociedad civil es obra del hombre, ya que, aunque ha sido permitida, no ha sido instituida por Dios (potestas est a deo per homines)⁴⁸.

Esta doctrina ockhamista aprovecha la distinción escolástica entre la voluntad antecedente y consecuente, que permitía definir la voluntad de Dios como absoluta en su necesidad de modo antecedente, mientras que, al mismo tiempo, el acto humano sigue siendo libre contingentemente, y sólo se torna necesario por voluntad consecuente de Dios que actúa, así, como causa eficaz, sancionando el acto libre humano a posteriori, con una eficacia consecuente a la necesidad absoluta de su voluntad. Análogamente, en el campo político, el poder del príncipe deriva antecedentemente de la potencia absoluta de Dios, pero se precisa del acto social de la elección contingentemente libre, de manera que el pueblo es, en este sentido, el que legitima el poder del príncipe. A este acto legitimador hay que añadirle, no obstante, la sanción consecuente de Dios, por la que el acto de sumisión al poder del príncipe se torna irreversible por proceder de la voluntad consecuente divina, causa eficaz de su institución, que es tan absoluta en este estado posterior a la redención como lo era en el estado de inocencia originaria.

Tanto su doctrina política como su participación en la polémica sobre la pobreza

de la Iglesia en defensa de las tesis franciscanas, abocaron a Guillermo a la huida de la corte papal de Avignon y a su exilio en la corte de Luis 1 de Baviera. Para apuntalar el poder de la Iglesia, el papa Juan XXII defendía una teoría teológica sobre la bienaventuranza, denominada de la «visión diferida», según la cual la bienaventuranza del justo no será completa hasta que se produzca el juicio final. Esta tesis concierne directamente a la consideración de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, pues, siguiendo la tesis agustiniana, la salvación de cada uno de los justos no puede ser completa hasta que se haya producido la salvación de todo el cuerpo místico después del juicio en la unidad que se da en la gloria, de modo que la integritas corporis quae universas membris constat sólo se alcanza con la Iglesia invisible que es trascendente respecto a la pluralidad de agregación de la Iglesia visible.

Ockham, desde su exilio cortesano, comenzará a escribir una serie de libelos contra el poder de la Iglesia y del papa, a través de los cuales, además de su función meramente propagandística, traslucen sus doctrinas metafísicas y políticas. Oponiéndose a las ideas expuestas por Juan XII, Ockham afirma que la Iglesia pierde su carácter de depositaria del derecho divino, puesto que ya no puede presentarse como el todo del pueblo de Dios anterior a las partes, que son los fieles, sino como una de las formas de agregación de los individuos que lo conforman, lo que, consecuentemente, supone negar la función rectora incontestable del papa como cabeza jerárquica del todo de la institución eclesial. Se ponen así las bases para la fuerte disputa entre papistas y conciliaristas, representando estos últimos la facción ideológica que hace uso de los principios metafísicos ockhamistas: distinción formal entre los niveles de la jerarquía del pueblo de Dios y principio de individualización que hace de la Iglesia el agregado de los fieles, que no recibe su derecho a instituir a las dignidades eclesiásticas más que de Dios mismo. En varios textos, Ockham insiste en esta idea:

Cuando él [Juan XXIII dice que la comunidad no tiene el título de una verdadera persona (non gerit veram personam), ellos responden que la comunidad no es una verdadera persona, sino que es muchas verdaderas personas. De donde [se sigue] que el pueblo es muchos hombres agregados (congregati) en una [unidad] (in unum), como la comunidad de los fieles es muchos fieles profesando una [misma fe]. Y es por esto que, cuando él [Juan XXIII dice que la comunidad tiene el papel de una persona imaginaria o representada (imaginariam seu repraesentatam), ellos responden que eso es ridículo, pues la comunidad no es una [cosa] fantástica o imaginaria, sino que está compuesta por verdaderas personas, como una piara de cerdos no es una cosa [fantástica], y tampoco la ciudad (civitas) es una [cosa] fantástica o constituida por el espíritu (fictum), sino muchas cosas (res) verdaderas, y no una [sola]⁴⁹. [...] [El término] Iglesia universal consigna o significa (consignat vel significat) los cristianos in recto, lo que no significa de la misma manera [el término] fe cristiana [...]

1 - El discípulo: éstos parecen distinguir entre la Iglesia universal y la multitud de los cristianos. ¿Es por esto que conceden que se está obligado a creer explícitamente que la multitud o la mayor parte de los

cristianos no yerra o no ha errado en la fe? - El maestro: se responde que no es necesario creer, implícita o explícitamente, que la multitud o la mayor parte de los cristianos no yerre o no haya errado en la fe, porque la fe católica puede ser conservada en pocos [cristianos solamente]; más aún, algunos dicen que [la Iglesia] puede consistir en un solo [cristiano] porque por uno solo puede ser salvado el todo, lo que Cristo ha prometido a los apóstoles al respecto de la fe católica que durará hasta el final de los siglos

Una segunda línea de la crítica ockhamista al papado, está destinada a justificar el derecho del emperador alemán a su dignidad sin necesidad de contar con la legitimación eclesiástica. Para ello, Ockham distingue tres sentidos en la expresión potestas a deo. En un primer sentido, se refiere al poder que pose Dios de instituir en su rango a los hombres en virtud de su potestad exclusiva, como en el caso de Moisés, señalado para guiar al pueblo elegido o de Pedro, instituido como jefe de la Iglesia. En el segundo sentido, Dios confiere un poder al hombre por medio de una intervención ministerial, meramente instrumental humana, como es el caso del ejercicio eficaz de los sacramentos o la elección de los papas como sucesores de Pedro. El tercer sentido es el que afecta a la legitimidad del emperador, pues aquí la potestas a deo tiene dos momentos, en un primer momento el poder es conferido por el hombre, y en el segundo esta decisión es sancionada por Dios. Ockham proporciona, pues, una doble legitimidad a la dignidad imperial, pues la hace depender en principio únicamente de la decisión autónoma del pueblo y no ya de la institución eclesial intermediaria, y, además, una vez otorgado, el poder soberano pasa a depender exclusivamente de Dios, una vez que ha sancionado la elección efectuada anteriormente por el pueblo⁵¹. Con ello, el emperador aparece legitimado ante la Iglesia por una elección del pueblo, y ante el propio pueblo por la sanción divina. La Iglesia queda, así, fuera del juego del poder y se abre la puerta para una legitimación teológica, de potentia Dei absoluta, del poder absoluto del príncipe.

4.1. CONSECUENCIAS SOCIO-POLÍTICAS DEL DEBATE TEOLÓGICO

Fuera de los debates teológicos, también puede considerarse una consecuencia social de la difusión de la teología fundada sobre el poder absoluto de Dios la propagación de los movimientos místicos quietistas. El quietismo es una doctrina místico-religiosa que se funda sobre la figura dibujada por la hipótesis teológica de potentia Dei absoluta de un Dios arbitrario, del que la inteligencia humana no puede alcanzar a conocer sus designios porque la analogía se queda fuera de los límites de la unidad absoluta divina. Siendo esto así, el lenguaje humano queda reducido a ser vehículo expresión de la ciencia del ente mundano, y el nominalismo trata de establecer las reglas de ese tipo de verdad limitada. En cambio, el lenguaje en que Dios habla al hombre responde a otras reglas inaccesibles ante las que es inútil toda actividad cognoscitiva del intelecto finito, por lo que al ser humano tan sólo le queda el recurso de la escucha, en el ámbito cognoscitivo, y la espera en el ámbito moral y religioso. Los movimientos quietistas encuentran, así, una justificación metafísica y teológica, enlazando en lo religioso con la prédica de la humildas cristiana, característica de los movimientos reformadores de la Iglesia, frente al «activismo»

católico que los reformadores entienden como una manifestación del orgullo de la criatura humana, que es una nada a la que, ante la infinita distancia que le separa de Dios, sólo le corresponde escuchar y esperar.

El quietismo se extendió fundamentalmente en tierras alemanas, y su principal figura es el maestro Eckhart, siendo su manifestación más controvertida las comunidades semirreligiosas de las beguinas. Eckhart fue maestro regente de los dominicos en París entre 1302 y 1313, y en su obra latina destacan los comentarios escriptuarios, las cuestiones disputadas (Cuestiones parisienses), y los Sermones latinos, y entre la obra alemana tiene 80 sermones y un cierto número de tratados como el Libro de las instrucciones espirituales, que debieron haber sido reagrupados en un *Opus tripartitum* (*propositionum, quaestionum, expositionum*), aunque se ha perdido la mayor parte después de su condena. La expresión de que se sirve al comienzo de la Obra tripartita: «El ser es Dios» fue condenada, poco antes de su muerte, por la Inquisición de Colonia, y su enseñanza fue condenada a título póstumo en la bula *In agro dominico* del papa Juan XXII del 27 de marzo de 1329, en la que se anuncia:

Es con gran dolor que hacemos saber que, en estos últimos tiempos, un cierto Eckhart, de los países alemanes, doctor en las Santas Escrituras, según lo que se dice, y profesor de la orden de los Hermanos predicadores, ha querido saber más de lo conveniente, no lo ha querido con moderación y siguiendo la medida de la fe, sino que apartando su oído de la verdad, se ha dejado llevar por fábulas. Seducido, en efecto, por el padre del error, que habitualmente toma la figura de un ángel de luz a fin de derramar las negras y profundas tinieblas del espíritu en la plaza de la claridad de la verdad, ese hombre, ha plantado en el campo de la Iglesia, menospreciando la deslumbrante verdad de la fe, espinas y abrojo, y esforzándose en producir dañinos cardos y venenosas zarzas, ciertamente ha enseñado dogmas que obnubilan la verdadera fe en los corazones de numerosos fieles; ha expuesto su doctrina principalmente en sus predicaciones ante al credulidad vulgar; incluso lo ha reflejado en sus escritos.

A continuación la bula condena 26 artículos (a los que se añaden dos más) donde se resume la doctrina del maestro alemán, quien había pretendido reintroducir el lenguaje de la teología negativa de Dionisio, interpretando la afirmación del Éxodo: «Yo soy el que soy», como una *negatio negationis* que se comprende como la afirmación máxima (*pura et plena*), que expresa el dinamismo del ser de Dios que se expande desde la Unj-Trinidad en un dinamismo esencial que se describe como «ebullición» o «licuefacción».

Otra de las acusaciones que se le hacían a Eckhardt era haber predicado en lengua vulgar, pues sus detractores lamentaban que esto le hubiera permitido haber expuesto «argumentos sutiles a gentes simples». Entre estos grupos de gentes sencillas se encontraban precisamente grupos de mujeres como las beguinas, que formaban comunidades bajo la orden dominica y que florecieron en Renania, de entre cuyas

promotoras destaca Margarita Poréte, que fue quemada en 1310, y que también había intentado escribir en lengua vulgar. La beguinas fueron condenadas en el concilio de Viena de 1311-1312, en el que se sancionan ocho errores de los begardos y beguinas sobre el estado de perfección, ante las noticias de

que ciertas mujeres comúnmente llamadas beguinas, afectadas por una especie de locura, discuten de la Santa Trinidad y de la esencia divina, y expresan sobre la cuestión de la fe y de los sacramentos opiniones contrarias a la fe católica, llevando al error a mucha gente simple. Puesto que tales mujeres no prometen obediencia a nadie, no renuncian a sus bienes ni profesan ninguna regla aprobada, no son ciertamente «religiosas», a pesar de que llevan un hábito y se asocian a órdenes religiosas que están de acuerdo con ellas. Es por ello que hemos decidido y decretado con la aprobación del concilio que su modo de vida debe ser prohibido definitivamente y excluido de la Iglesia de Dios⁵².

Tanto las circunstancias geopolíticas que rodeaban a estos movimientos reformadores medievales, como la inclinación mística que se deriva de una interpretación radical de la hipótesis teológica de *potentia Dei* absoluta, favorecieron que Eckhart y los grupos que le secundaban encontraran eco en autores como Enrique Suso (1295-1366) y Juan Taulero (t 1361) que inspirarán la espiritualidad alemana con sus nociones de la «experiencia unitiva» (*Einunge*, *henósis*), o del «desligamiento» (*Abegescheidenheit*) del alma que debe estar vacía de toda representación para albergar a Dios, de modo que el ser humano pueda alcanzar la serenidad (*Gelazeneit*). Con ello los elementos doctrinales, culturales y sociológicos estaban preparados para alumbrar la reforma luterana y abrir el paso a la modernidad.

En efecto, los elementos de la doctrina política ockhamista serán retornados de un modo radical en Lutero⁵³, para quien el gobernante por derecho divino es un enviado vengador del cielo, que debe ocuparse de hacer pagar al pueblo por la culpa de su pecado, sin que los súbditos tengan motivo para la queja, debiendo ver en él al emisario de Dios, al medio para su salvación. Con o sin el reconocimiento del pueblo, con o sin virtud del propio príncipe, que puede actuar tiránicamente sobre un pueblo que merece todo castigo por sus muchos pecados, el príncipe se impone absolutamente como ley de Dios, decisión sin motivo dentro de la indiferencia más completa, de *potentia* absoluta. Por ello, según Lutero, aunque el justo no necesitaría príncipe, como no lo precisaba el hombre antes del pecado original porque sus acciones seguían los impulsos de la naturaleza con que Dios lo había creado, el hombre caído, en cambio, tiene que ser duramente dirigido para ejecutar las mismas acciones que ahora ya no surgen espontáneamente de su naturaleza, radicalmente corrompida por el pecado. El príncipe sustituye a la recta razón que le falta al pecador para comprender que la ley de Dios garantiza su salvación, de modo que los ciudadanos, al ser hombres irremisiblemente caídos en el pecado, se transforman en meros súbditos cuyo único derecho es la obediencia ciega, como ciegos son ellos mismos a la verdad y al bien. A través del reformador alemán, las doctrinas teológicas de la escolástica crítica servirán de suelo firme para la erección del edificio

de la teoría política del absolutismo moderno.

La condena de los *moderni* y la «revolución científica» medieval

A mediados del siglo xiv apenas resonaban los ecos lejanos de la condena parisina, con la que los teólogos espiritualistas habían hecho frente a la incontenible ola aristotélica que había dominado en la escena universitaria con su cortejo de traducciones, comentarios y acomodados doctrinales naturalistas. Más cercana estaba, en cambio, la hegemonía de la reacción teológica encabezada por los maestros franciscanos, que se había querido entender como un retorno a las fuentes originarias de un agustinismo considerado la auténtica raíz del pensamiento cristiano. Las esperanzas de los espiritualistas, sin embargo, se habían visto defraudadas, y los defensores del dogma se encontraban, en este nuevo siglo de la escolástica, ante la realidad de una teología cristiana que, aunque dominada por doctrinas aparentemente espiritualistas, había concluido en un racionalismo logicista que privilegiaba las discusiones meramente formalistas a las que subordinaba la búsqueda de la verdad en la fe cristiana. Esta situación concluyó de nuevo en una sucesión de condenas, pero esta vez, en un giro sorprendente, censores y censurados habían intercambiado sus papeles, y, ahora, la condena emanaba de los sucesores de aquellos aristotelizantes de la Facultad de Artes y los heréticos eran los teólogos espiritualistas que continuaban la senda del nominalismo tras la estela del maestro franciscano Guillermo de Ockham.

En este caso, el conflicto enfrentaba a dos grupos a los que se ha atribuido la denominación de seguidores de la via antiqua y de la via moderna, esto es, los partidarios (*moderni*) y detractores (*antiqui*) del nominalismo de Guillermo de Ockham. Aunque la eclosión de este enfrentamiento tuvo lugar en el xiv, [hablando estrictamente, el primer uso universitario de la distinción entre «antiguos» y «modernos» es tardío, pues no se encuentra antes del siglo xv, y más bien referido al conflicto entre el realismo de Juan Wyclif y los husitas y el terminismo de Juan Gerson y Pedro de Ailly. La referencia remota de una querella entre antiguos y modernos probablemente puede remitirse al retórico romano Quintiliano \(Institutiones oratoriae, II, v-vi\), que había llamado la atención sobre los riesgos de admirar demasiado la antigüedad frente a los tempora nostra, y recomienda admirar e imitar a los contemporáneos, aunque su obra sea más difícil de apreciar](#). El renacer de los *moderni* en la Edad Media, en cambio, se vincula precisamente con la ruptura con la tradición clásica de la *grammatica* y la *rethorica* clásicas que se cultivaba en las escuelas monásticas en el momento en que, ya en el siglo xi, las nacientes universidades incorporan la dialéctica como el método escolástico característico de las escuelas catedralicias y universitarias. A finales del xii y comienzos del xm, como señal de identidad frente a la oposición entre las dos fases de recepción de los escritos lógicos aristotélicos, *logica vetus* y *logica nova*, surge la *logica modernorum* que está

constituida por el conjunto de escritos que se le añaden al Organon, y que pasará a ser denominada lógica «terminista» porque incluye como principal novedad la teoría de las propiedades de los términos, para distinguirla de la escuela de los semánticos de la grammatica speculativa, y de la de los modistas o teóricos que se basan en los modi significandi.

En todo caso, la «modernidad» medieval es, sin duda, muy relativa' o, al menos, no debe ser entendida en términos actuales, pues, a lo largo de toda la Edad Media es común la intención manifiesta de permanecer en el seno de una tradición ligada con la auctoritas, ya sea la que proviene de San Agustín o de la utilización universal de las Sententiae de Pedro Lombardo como obra de referencia para los comentarios, una inclinación que se aprecia, por ejemplo, en el hecho de que un autor tan radical como Ockham, aunque a menudo se manifieste en contra de la opinión común, no quiera ser considerado como un renovador sino como un auténtico continuador de los antiguos, a los que simplemente considera malinterpretados por sus contemporáneos.

A menudo, la antigüedad o modernidad en los medievales no tiene un sentido cronológico, pues Escoto considera a Buenaventura un antiguo porque sigue a Agustín, mientras que Tomás es un moderno porque es aristotélico, aunque ambos son contemporáneos, mientras que Ockham prefiere acogerse a la autoridad agustiniana aunque no la siga, haciendo uso de la posibilidad de hacer un uso literal de un texto y al mismo tiempo negar su sentido, como sucede en el caso de la doctrina ockhamista y agustiniana de la gracia y la libertad. Por el contrario, para autores como Juan de Ripa, si Escoto era antiquus y Ockham era modernus, se debía a su situación cronológica, no doctrinal. Lo cierto es que, todavía en el xiv, moderni era una calificación neutral atribuible simplemente a los contemporáneos, dado que aún no estaba formada una escuela «nominalista», y que, además, tenía una connotación claramente negativa, pues siempre que se citaba a algún autor contemporáneo era en sentido crítico. Sin embargo, puede matizarse esta interpretación, en el sentido de ver una evolución en el uso del término «modernus» en este siglo para significar que un autor es «de nuestra época»³. Esto va acompañado de un cambio en la valoración del término que pasa a ser considerado positivamente, como cuando se habla de un argumento moderno en el sentido de actualizado o sutil, rechazando la idea «antigua» de que las novedades son peligrosas o erróneas.

1. LA SOSPECHA ANTE LAS TRANSFORMACIONES EN LAS INSTITUCIONES ESCOLARES

Apagados los rescoldos del duro enfrentamiento que había seguido a la muerte de Tomás de Aquino, en 1339 el conflicto estalló de nuevo en París. Pero, esta vez, era la Facultad de Artes la que condenaba las doctrinas heréticas de las que eran autores eminentes teólogos que habían constituido la secta de los moderni, a los que se consideraba partidarios de la lógica terminista de influencia inglesa, y que estaban imponiendo sus tesis sobre los partidarios de la lógica modal realista. La lógica terminista fue ganando espacio frente a los modistas, que ya eran minoritarios en

1360, y pretendía ser un complemento para la lógica aristotélica, refiriéndose al papel de los términos categoremáticos y sincategoremáticos en la proposición, y sistematizando el estudio de la lógica, como se ve en la Suma de lógica de Ockham, que trata sucesivamente de los términos, proposiciones, silogismos, consecuencias y falacias. Sus seguidores creían que el lenguaje es una imposición humana, de manera que hay que entender la intención de quien lo usa tanto como la naturaleza del lenguaje o de la realidad, mientras que la lógica modal o gramática especulativa se ocupa de los modi essendi, modi intelligendi o modi significandi, y hace depender el lenguaje del contexto o de la convención humana.

Así pues, unas décadas después de la condena antiaristotélica, la posición dogmática dominante en la universidad parisina ha pasado a los aristotélicos, que pueden reivindicar no sólo la ciencia del Filósofo, sino incluso la del Comentador árabe, que había dado ocasión a los teólogos para desatar la tormenta antifilosófica⁴. Ve la luz, así, el primer estatuto antiockhamista de 1339:

Estatuto de la Facultad de Artes, decretando que la doctrina ockhamiana no debe ser sostenida y que nadie puede, sin autorización del que la dirige, tomar la palabra en una disputa

París, 25 de septiembre de 1339.

A todos los que tengan ante los ojos el presente escrito, los maestros de las cuatro naciones, a saber, la gala, la picarda, la normanda y la inglesa, en común y en particular, salvación eterna en el Señor. Quien no vacila en transgredir lo que han establecido los antiguos sobre una cosa lícita y conforme a la razón se aparta manifiestamente de la vía de la razón y ha perdido de vista a Dios, sobre todo cuando se está obligado por juramento. Así pues, como nuestros predecesores, con razones fundadas, en relación con los libros que deben leerse entre nosotros pública o privadamente, nos han legado disposiciones que hemos jurado seguir, y como, por lo demás, no tenemos el derecho de leer ciertos libros prohibidos por ellos o usuales para otros, y como muchos, sin embargo, osan enseñar públicamente, pero también en secreto en reuniones privadas, la doctrina de Guillermo de Ockham (siendo así que esta doctrina ni está permitida por los autores de nuestras disposiciones, ni es usual de ninguna manera, y que no ha sido puesta a prueba por nosotros o por cualquier otra autoridad competente, lo que hace que no esté en absoluto por encima de toda sospecha), decretamos, recordando nuestra salvación y considerando el juramento que hemos hecho de observar las susodichas disposiciones, que nadie en lo sucesivo debe permitir, en tanto que oyente o en tanto que lector, en público o en privado, defender la susodicha doctrina, ni tampoco organizar reuniones para discutirla o invocar [a Ockham] en sus cursos o en sus disputaciones. Si, no obstante, alguno se atreviera a infringirlo que acaba de ser dicho, en todo o en parte, nosotros lo excluimos por un año, y le negamos durante ese año el derecho en nuestra compañía de un cargo o de un grado, así como de continuar ejerciendo de una manera o de otra las

obligaciones de un cargo o de un grado ya obtenidos. Y si algunos fueran encontrados pertinaces en la transgresión de lo que acaba de ser dicho, entonces concurrirán perpetuamente en las penas susodichas.

Además, como ha sido claramente establecido que en las disputaciones sostenidas en el barrio «Straminium» se ha impuesto ese uso condenable de que los bachilleres y otros participantes en las mencionadas discusiones osan, con perjuicio del respeto debido a los maestros que disputan, argumentar con su propia autoridad y así causan tanto tumulto y desorden que no se puede llegar a la conclusión verdadera acerca de lo que se disputa, por lo que dichas disputaciones no son de ninguna manera fructíferas para los escolares que las escuchan, decretamos que ningún maestro, bachiller o escolar puede argumentar sin la autorización y el consentimiento del maestro que dirige las disputaciones, permiso que debe pedir, no de palabra, sino solamente haciendo un signo respetuoso. Si alguien, no obstante, transgrede de algún modo lo que acaba de ser dicho, nosotros lo sometemos absolutamente a las sanciones establecidas en el decreto que precede, y de la misma manera y de la misma forma en que han sido dichas. Pero, si un maestro, bachiller o estudiante se permite, en las disputaciones, argumentar y rehúsa callarse ante el requerimiento del maestro que dirige la disputación, le condenamos a ser castigado con la privación de tres lecciones.

[Hecho por nosotros en San Julián, en la asamblea de nuestra congregación de la Facultad, especialmente convocada para estatuir, en el año del Señor 1339, el sábado posterior a la fiesta del bienaventurado Mateo apóstol. En testimonio de lo cual hemos tenido a bien añadir nuestro sello al del Rector5.](#)

En este primer estatuto, la referencia a la enseñanza de los «antiguos» y a la condena de la doctrina de Ockham aún es meramente declarativa, y habrá que esperar al segundo estatuto para que sea posible penetrar más profundamente en su carácter doctrinal. Más clara es la valoración negativa de los problemas que estaban surgiendo en los debates universitarios, lo que pone de manifiesto que los cambios que afectaban a los métodos de enseñanza comenzaban a ser percibidos como una fuente de conflicto para la tradición autoritaria. En efecto, la crisis de autoridad escolar, pero también política, a la que se apunta en el estatuto tiene mucho que ver con los cambios que se habían ido produciendo en los métodos de trabajo escolar e intelectual universitario, en un ámbito como el de la universidad que constituye, sin duda, la institución de la cristiandad que marca más profundamente la cultura de la Edad Media en los siglos XIII y XIV.

En cierto modo puede decirse que el desarrollo del pensamiento medieval es casi indistinguible de la evolución de sus instituciones escolares. Este capítulo de la pedagogía interesa a la filosofía en la medida en que las técnicas pedagógicas dan lugar a formas literarias y a hábitos de pensamiento fuertemente influidos por la comunicación oral y la discusión argumentada. Hasta el siglo xi, la vida intelectual está confinada en las escuelas llamadas «monásticas» en las que la cultura del

silencio regula la práctica de las letras, pero la revolución comunal del siglo *xi* supone el triunfo de otra forma de escolarización, la de las escuelas «capitulares» o «episcopales», cuyo entorno es la ciudad y cuyo centro es la catedral. Abiertas a nuevas clases de «clérigos» a los que no les vincula la regla de la obediencia monástica, estas «escuelas catedralicias» se ocupan de las artes del lenguaje, primeramente, de la gramática (Orléans, Chartres) y luego de la dialéctica. Urbanizada, la cultura se difunde en un tiempo en que las figuras del «escolarca» (*scholasticus*) y más tarde del «maestro» atraen a un nuevo auditorio. París, tierra de exilio (terca aliena) de toda la cristiandad reúne a maestros y estudiantes, mientras Oxford va emergiendo lentamente. La universidad nace de este reagrupamiento (*consortium*) territorial, cultural y humano, y ya en los últimos años del siglo *xi*, París conoce un pulular de maestros, de entre los que destaca Pedro Abelardo, quien hacia 1105-1108 muestra el camino, instalándose «fuera de la ciudad» (*extra civitatem*), es decir, «fuera de la Isla», sobre la montaña de Santa Genoveva. Con ello comienza la colonización escolar de la orilla izquierda del Sena que tardará un siglo en completarse, y que verá coexistir a la escuela catedralicia del Claustro de Nôtre Dame, las escuelas claustrales de la planicie de San Víctor y la de Santa Genoveva, dedicadas a la teología, con las «cátedras» de la Montaña que se dedican a la dialéctica.

La reacción frente estas escuelas dialécticas, consideradas como la «Babilonia cultural», por parte del todavía pujante poder de los monasterios, la *Schola Christi*, será dirigida por Bernardo de Claraval (1090-1153), quien pretende renovar la meditación monástica sin apelar a la lógica, y trata de recuperar las múltiples facetas de Agustín y con ello recuperar también las Letras latinas. Uno de los motivos constantes de su actividad fue la persecución de Pedro Abelardo, parece ser que por incitación de su discípulo Guillermo de Saint-Thierry, que veía muchos errores en el uso que hacía de la dialéctica. Bernardo califica a Abelardo de «segundo Aristóteles», que queriendo hacer teología sólo ha hecho stultología, y ha pretendido ser el autor de un quinto evangelio, y, finalmente, conseguirá que le condenen en Reims en 1141, un año antes de que Abelardo entrara en Cluny donde fue acogido caritativamente por Pedro el Venerable.

Por lo que respecta a las escuelas de Chartres y de San Víctor, tienen una tradición, un estilo propio y una cierta continuidad institucional. Los denominados «platónicos» de Chartres practican el *quadrivium* a partir de su interpretación del *Timeo* de Platón, al que consideran el «príncipe de los filósofos». Entre los maestros o cancellores más importantes están Bernardo de Chartres su fundador, Gilberto Porreta, que fue cuestionado por Bernardo de Claraval en el concilio de Reims (1148) por haber distinguido entre quien es Dios (*id quod est Deus*) y la deitas o lo que es Dios (*quo est Deus*), Thierry de Chartres y Guillermo de Conches, maestro de Juan de Salisbury. Paradójicamente, aunque los chartreanos son platónicos militantes, apenas conocen de Platón nada más que un fragmento del *Timeo* (17a-53c), que leían en la traducción comentada del cristiano del siglo *iv* Calcidio, en la que se aprecia la influencia del platonismo medio (Ático, Apuleyo) y de los pitagóricos (Numenio), siendo otras posibilidades de acceso al la traducción incompleta de Cicerón y en las

citas suministradas por en el Comentario al sueño de Esczpión de Macrobio (s. v). La importancia que se le otorga al Timeo se debe a que se toma por un tratado sobre la creación de la naturaleza que pone las bases para la conciliación de la ciencia sagrada con las matemáticas y los saberes naturales. En sus Glosas sobre Platón, Guillermo de Conches mezcla las enseñanzas sobre la materia, la cosmografía, la medicina y la matemática, tomadas de autores neoplatónicos, pero el resto de la obra de Platón casi está ausente.

En la escuela claustral de San Víctor de París enseñaron Guillermo de Champeaux, maestro de Abelardo, Godofredo, o los denominados «victorinos», entre los que destacan Hugo y Ricardo, y más tarde, Tomás Gallus (11246), intérprete del Pseudo-Dionisio. Godofredo fue alumno de la escuela del Petit-Pont y entra en la escuela de San Víctor hacia 1160; en su *Fons philosophiae* reúne material sobre el problema del cuerpo de Cristo y suministra información sobre las escuelas filosóficas de la época. Ricardo de San Víctor es autor del *De trinitate*, donde expone una doctrina mística del Espíritu Santo y defiende el dualismo al distinguir razón y afección en el alma. Pero, la gran figura de esta escuela es el teólogo Hugo de San Víctor, cuya obra principal es *Didascalicon de studio legendi*, donde expone sistemáticamente la ciencia antigua y que constituye una de las primeras sumas de la teología medieval. En esta obra divide la filosofía en: teórica, práctica, mecánica y lógica, división que mantendrá su valor durante mucho tiempo, y retoma el ideal de las siete artes llamadas «liberales» porque liberan al hombre de la materia y supuestamente eran practicadas por los hombres libres que las transmitían como un secreto a sus descendientes. Distingue también siete artes mecánicas: *lanificium* (lana o vestimenta), *armatura* (militar y arquitectura), *navigatio* (navegación), agricultura (agricultura), *venatio* (caza y pesca), medicina (medicina), *theatrica* (teatro), *adulterina* (ciencia «adúltera», que traduce erróneamente el *mechanaomai*, construcción de máquinas). En *De sacramentis fidei christianae*, renueva la concepción de justicia aristotélica, introduciendo categorías propias: obligación, mérito, castigo, recompensa, permiso, justificación, salvación, con las que se aborda el problema agustiniano de la justificación del pecador, y donde utiliza una distinción anselmiana para afirmar que Dios es justo perdonando per se y el pecador es justamente perdonado per aliud.

Por otra parte, aunque nuestro conocimiento de las escuelas parisinas orientadas hacia la dialéctica es muy fragmentario, se pueden identificar ciertos grupos o «sectas» (*sectae*), vinculadas a un maestro, que son, al menos en apariencia, rivales: los Montani, discípulos de Alberico de París (o Alberico del Monte), preceptor de Juan de Salisbury y de Guillermo de Tyr; los Melidunenses, reunidos en torno a Roberto de Melun; los Parvipontani o Adamiti, discípulos del también inglés Adán de Balsham, que tenía su escuela cerca del Petit Pont; o los Porretani asociados a Gilberto de Poitiers (Gilbertus Porreta), todos los cuales han dejado una abundante producción que marca el nacimiento de la lógica modernorum. En Oxford, en cambio, los maestros anteriores a 1209 (Alejandro de Neckham, Juan Blund, Edmundo de Abingdon) aparecen y desaparecen sin dejar una huella importante. A partir del xm se suceden las fundaciones de universidades: París, 1215; Salamanca,

1218; Montpellier, 1220; Nápoles, 1224; Padua, 1228; Toulouse, 1229; Praga, 1347; Cracovia, 1364; Viena, 1365; Heidelberg, 1385. En su fase de madurez, la universidad está organizada en «naciones» donde se reagrupan diversas «facultades»: Artes, Medicina, Derecho y Teología.

1.1. LA ORGANIZACIÓN DE LA UNIVERSIDAD CRISTIANA

La Facultad de Artes parisina es heredera de esas escuelas de dialéctica del siglo xii, siendo su función esencialmente propedéutica, y dedicando su enseñanza al trivium, que engloba las disciplinas lógicas y gramaticales (gramática retórica, dialéctica), y luego al resto de la «ciencia» aristotélica constituida por los Libri naturales (física, metafísica, psicología, ética). La subordinación de la Facultad de Artes a la de teología subraya institucionalmente el carácter «ancilar» de la filosofía en relación con la teología (*philosophia antilla theologiae*) que defendían teólogos como Buenaventura. Como sabemos, entre los años 1260 y 1277 tiene lugar una reivindicación de los maestros en artes de su papel como profesionales de la filosofía, lo que provocará una fuerte reacción antifilosófica.

La carrera del «artista» dura aproximadamente diez años: los dos primeros son casi exclusivamente pasivos y en ellos se escuchan las lecciones cursivas (introductorias) y ordinarias sobre el corpus lógico aristotélico y la gramática de Prisciano y se asiste a disputas en las que progresivamente va adoptando el papel de oponente (*opponens*); los dos años que siguen son más difíciles, pues debe también asumir el papel de respondiente (*responden in disputationibus*); al término de estos cuatro años puede «determinar» una discusión, es decir, tener por primera vez el papel habitualmente asignado al maestro, de modo que cuando ya ha «determinado» adquiere el título de bachiller en artes. Sigue un período de al menos tres años en los que determina en nuevas disputas, sirve de respondiente y da lecciones cursivas sobre la lógica de Aristóteles pudiendo asistir a lecciones ordinarias sobre el resto del corpus aristotélico y algunos textos representativos del *quadrivium*. Finalmente, llega el momento de la «licencia», señalado por la participación en una serie especial de disputas que permiten, a continuación, comenzar una enseñanza caracterizada por la lectura ordinaria y la determinación magistral, que dura un mínimo de dos años, pero que puede prolongarse indefinidamente si no se pasa a la Facultad de Teología.

La carrera del teólogo es más larga. Para ser admitido al *cursus* debe cumplir una serie de requisitos, como ser de nacimiento legítimo, poseer la maestría en artes y ser agregado por un maestro para frecuentar sus cursos. En París, la primera parte de los estudios (*auditio*) dura siete años, aunque luego será reducida a seis años, un período durante el que el oyente, pertrechado con su propio ejemplar de los textos comentados, debe asistir a las lecciones elementales sobre la Biblia impartidas por el cursor o bachiller biblista, a las lecciones ordinarias del maestro y a las lecciones sobre las Sentencias impartida por el «sentenciario». Debe estar también presente en todas las disputas y, en algunos casos, si lo pide el maestro, prestar su concurso como *opponens*. En los años siguientes, el estudiante parisino es sucesivamente: *baccalaureus biblicus*, *baccalaureus sententiaris* y *baccalaureus formatus*. El biblista

(o cursor) da las explicaciones cursivas de la Biblia y «responde» en las disputas (dos años); el sentenciario realiza una lectura ordinaria de las Sentencias de Pedro Lombardo (dos años, y luego un año en el siglo xiv); el bachiller formado está obligado a cuatro años de presencia casi ininterrumpida en París, donde debe asistir a todos los actos escolares solemnes de la universidad, así como a todos los actos religiosos, da sermones (uno por año), «collaciones» (conferencias sobre temas teológicos no impartidas en lugares sagrados), debe prestar su concurso activo a cinco manifestaciones escolares (respondere de quaestione) entre las que están la áulica (en el aula del obispo de París), vesperia, quodlibets y las disputas generales. El paso al magisterio que culmina estos quince años de estudios teológicos concluye con una serie de disputas con las cuales el bachiller se ha ido familiarizando en sus años de formación (formatus). En el primer día lectivo que sigue a su promoción debe retornar a todo lo que ha sido dejado sin determinar en las discusiones, lo que constituye el resumen o determinación detallada (determinatio valde prolixa).

Dentro de este exigente sistema escolar, el progreso de filosofía en la universidad medieval es inseparable del desarrollo de la lectura y el comentario como técnicas no sólo de enseñanza sino también de producción filosófica. La historia del comentario universitario es un capítulo esencial de la historia de la liberación progresiva del pensamiento filosófico respecto de la tradición. Hasta el siglo xii la lectura de un texto consiste esencialmente en una glosa, las glosae o glosulae, como las de Guillermo de Conches y Pedro Abelardo, que son comentarios que siguen un programa de lectura impuesto al texto. Hacia 1140 la Summa in Priscianum de Pedro Hélie cambia esta forma de comentario por un tratado organizado de manera más sistemática en torno a las articulaciones del libro comentado. En la segunda mitad del siglo xii y hasta 1230 la forma dominante del comentario es la «paráfrasis» de estilo aviceniano, donde el texto de partida se funde en una exposición continua, como es el caso del De anima de Juan Blund y de muchos comentarios de Alberto Magno. A partir de Averroes, la paráfrasis cede el terreno a diversas formas de comentarios emparentados con los «comentarios medios» y los «grandes comentarios», en los que se va realizando un comentario más personal.

Las lecturae practicadas por los maestros en artes de la Universidad de París en torno a los años 1245-1250 muestran un gran nivel de tecnicidad: la lección comprende primeramente una división del texto, distinguiendo partes principales y partes secundarias con muchas subdivisiones; después viene la explicación de la letra articulada en dos partes, la sententia que extrae en algunas líneas la sustancia doctrinal del texto y la expositio litterae que busca el sentido palabra a palabra; viene, en fin, el examen de cuestiones de significación general (quaestiones, dubitationes) que integran un conjunto de discusiones antiguas o contemporáneas sobre las dificultades del texto y los problemas de doctrina. Durante su estancia parisina de 1246-1247, Tomás de Aquino apoyará este tipo de enseñanza confirmada por la lectura directa de Averroes, donde el comentario literal se enmarca en un intento de establecer una división y un plan lógico perfectamente estructurado, asegurando una sistematización doctrinal y pedagógica del corpus aristotélico, que establece un orden orgánico. En la segunda mitad del siglo xiii aparece el comentario cuestionado

(expositio per modum quaestionis), que no es otra cosa que un conjunto de cuestiones libremente desarrolladas a partir del texto, reflejando el estado de las discusiones escolares sobre las doctrinas dadas. Las Quaestiones de Boecio de Dacia o Martín de Dacia (t 1304) son un buen ejemplo de este género que triunfará en el siglo xiv, lo que refleja la autonomización creciente respecto de la tradición y la plena inserción en la realidad viva y conflictual del ámbito universitario.

Pero, sin duda, es el método pedagógico y género literario de la quaestio la aportación más original de la Edad Media latina. La primera obra que utiliza esta técnica es el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, probablemente redactado hacia 1155-1157. Se trata de una compilación de textos patrísticos, sobre todo de Agustín, en cuatro libros, en los que plantea una crisis de las autoridades antes de resolver las diferencias aparentes, dando una respuesta al problema discutido. El comentario sobre las Sentencias sigue el programa clásico de la lectura filosófica, que, probablemente, el propio texto sujeto a comentario ha contribuido a formar, consistente en la división del texto, la exposición que extrae problemas y da soluciones, la explicación del texto que aporta los complementos y las precisiones del orden textual, las dudas y cuestiones concernientes a la letra que permiten abordar temas conexos. La exposición es en general conducida per modum quaestionis, en un trabajo «personal», dicho esto con todas las limitaciones propias de una época con un fuerte sentido de la autoridad. Esta fórmula de argumentación también tiene contenido doctrinal, como lo prueba el hecho de que el concilio de Letrán de 1215 considerara esta obra canónica frente a otros intentos doctrinales de porretanos o joaquinistas, que se aproximan más a los padres griegos. Las Sentencias de Pedro de Poitiers o las Sumas de Simón de Tournai y de Alano de Lille desarrollan el aspecto de la discusión formal, apoyándose en la práctica pedagógica y literaria de las instantiae (objeciones o contraejemplos), sacadas de la tradición de la lógica boeciana independiente de toda aportación de la logica nova. A partir de 1165, las Sentencias de Pedro Lombardo serán glosadas y luego sometidas, a su vez, al procedimiento de la quaestio, y ya a partir del siglo xiv estas cuestiones planteadas, a su vez, sobre las cuestiones de Pedro Lombardo eclipsan al resto del aparato escolástico, de modo que el contacto con el texto va perdiéndose y la cuestión misma se autonomiza, constituyendo uno de los momentos más ricos y renovadores del pensamiento medievah.

La técnica de la quaestio culmina en la disputatio universitaria ordinaria, que es, a la vez, un ejercicio de aprendizaje y un método de enseñanza caracterizado por una estructura formal (alternancia de objeciones, de exposiciones y refutaciones) y por la multiplicidad de intervinientes (bachilleres y maestros). El texto de las disputas es a menudo «reportado» por un bachiller; esta reportatio corresponde a las notas tomadas cuya fiabilidad es muy variable. En algunos casos este texto es revisado por el maestro mismo, que lo redacta (redactio, ordinatio) antes de darlo a copiar a un stationarius, o editor, que asegurará su multiplicación por el sistema de las peciae, o copias por cuadernillos, lo que permite una amplificación del material escrito con el que se trabaja en las universidades. La distinción entre reportación y redacción no concierne sólo a las disputas, sino que se extiende a todo acto escolar, ya se trate de

lecciones o sermones, que son las actividades básicas que debe realizar el maestro. De hecho, muchos comentarios sobre las Sentencias editadas en nuestros días son simples reportaciones.

Además de las disputas ordinarias o cuestiones disputadas, la universidad medieval es igualmente el teatro de cuestiones extraordinarias o cuestiones cuodlibetales, que se encuentran también entre las obligaciones estatutarias del maestro, aunque se distinguen de las ordinarias por su menor frecuencia, pues, mientras éstas deben tener lugar una vez en la semana laborable, la cuestión cuodlibetal no tiene más que dos sesiones anuales, en Adviento y Cuaresma. En ella el maestro no puede elegir los problemas, que son determinados por los asistentes al principio de la sesión, a quolibet (por cualquiera) y de quodlibet (sobre cualquier tema). Más peligrosa que la disputa ordinaria por la relativa ruptura del protocolo escolar, esta disputa extraordinaria para el maestro que se enfrenta a ella es un asunto de prestigio.

Las grandes sumas de teología del siglo xai (que, a menudo, toman el carácter más modesto de un compendio o de pequeñas sumas, como las *Summulae logicales* o *Tractatus* de Pedro Hispano, las *Introductiones in logicam* de Guillermo de Sherwood o la *Summa logicae* de Lamberto de Auxerre) aparecen como la máxima expresión de un género dogmático que servirá para construir el edificio escolástico, aunque en realidad nacen de la refundición y de la profundización del género sentenciarario que culmina en la disputatio, donde se percibe la necesidad de una ordenación del saber (*ordo disczplinae*) necesaria para la producción de una ciencia fundada sobre el cuestionamiento, siendo a la vez la conclusión de las técnicas de enseñanza y de investigación propias de la institución universitaria y una tentativa autónoma, sistemática, de una visión crítica sobre los datos auténticos o magistrales proporcionados por la tradición. Así, en la Suma de teología de Tomás de Aquino, en la unidad del artículo (*articulus*) se reemprende la forma de la cuestión disputada en la que a través de la objeción no se plantea una simple oposición retórica de una tesis frente a otra tesis, sino que es el resorte de un dinamismo de interrogación que expresa un trabajo del pensamiento sobre sí mismo. El *sed contra* no tiene una fuerza menor que los argumentos esgrimidos a favor de la tesis defendida, y el *respondeo dicendum*, que viene a determinar la cuestión, toma la forma de una distinción que recupera en la tesis rechazada la parte de verdad que le corresponde. El artículo es, pues, todo lo contrario de una tesis (*thesis*) dogmática, permaneciendo siempre como una *quaestio* abierta a la que se da una respuesta que tiene un alcance determinado.

Especialmente en las facultades de Artes la técnica de la *quaestio* conoció desarrollos originales como el uso de un nuevo formato en las disputas universitarias, el de los *sophismata*, que es autónomo respecto de la cuestión disputada, y cuyo origen hay que buscarlo en los métodos empleados en las escuelas parisinas del siglo xii. Con el desarrollo de las universidades la práctica de los *sophismata* parece haber seguido un camino diferente en Oxford y en París. En la segunda mitad del siglo xiii el *sophisma* parisino se ha reorganizado sobre la base doctrinal y social de la cuestión disputada, mientras que el *sophisma* oxoniense se ha inscrito, ya desde el estatuto de

1268, en un cuadro institucional en que se distingue la disputatio de sophismatibus y la disputatio de quaestione, distinción que se confirmará en los estatutos de 1350 y 1409, que separará la disputa in parviso (en el exterior de las escuelas) de la in scholis (en el interior de las escuelas). La diferencia señalada en Oxford entre el sophista y el quaestionista corresponde globalmente a dos etapas del cursus del bachiller en artes, que podría implicar una diferenciación entre el ejercicio del aprendizaje (la disputa in parviso opondría a bachilleres no formados) y el método de enseñanza (la enseñanza in scholis opondría al bachiller formado y al bachiller no formado, bajo la presidencia de un maestro). La práctica oxoniana, que no tiene correspondencia con las técnicas pedagógicas parisinas de la segunda mitad del siglo xiii, parece ser el fundamento de la mayor parte de las innovaciones teóricas del siglo xiv, tanto en el dominio de la lógica como en el de la física.

1.2. LA DISPUTA OBLIGACIONAL

La aparición de una nueva forma de disputa, la obligatio, que dominará la enseñanza universitaria en los siglos finales de la Edad Media, es promovida por el desarrollo de nuevas técnicas lógicas que nacen de un proceso de reevaluación y transformación de las teorías aristotélicas de la argumentación, en relación con dos fenómenos que acabamos de presentar: las condiciones mismas de la enseñanza en las facultades de Artes, definida por el predominio del método de la disputa, y la presentación de materiales originales para interpretar los textos fundamentales de la práctica teológica, especialmente de las Sentencias, lo que tiene como resultado una percepción nueva de las relaciones entre el razonamiento demostrativo y el razonamiento dialéctico.

Desde el siglo xii habían aparecido modos de inferencia y de razonamiento que trascendían manifiestamente los límites clásicos de la argumentación, como es el caso, por ejemplo, de la fórmula propuesta en la escuela del PetitPont, la consequentia adarnitorum: ex impossibili quodlibet (de lo imposible se sigue cualquier conclusión)', y de otra regla que se le ha asociado: necessarium ex quolibet (lo necesario se concluye desde cualquier premisa), reglas que reposan sobre una relación tópica: el locus a minori, argumentando las dos inferencias per locura a minori affirmative, por la cual, por ejemplo, si lo imposible es verdadero se sigue, por la tópica del menos, que cualquier otra cosa será verdadera. Esta relación tópica está extraída de Aristóteles (Tópicos, II, 10), pero se inscribe en adelante en un dispositivo más amplio, propiamente medieval, consistente en una distinción entre dos tipos de consecuencias (consequentiae): las consecuencias naturales y las consecuencias accidentales. Hay consecuencia natural cuando el antecedente contiene al consecuente, lo que quiere decir que la validez de la consecuencia está determinada por un «lugar intrínseco», mientras que hay consecuencia accidental cuando el antecedente no contiene al consecuente, lo que quiere decir que la consecuencia se obtiene por la aplicación de una «regla extrínseca», como en: si horno est asinus, tu sedes, que es verdadera por la consequentia adarnitorum, donde las consecuencias son buenas tanto si el antecedente es necesario como si es imposible. Estas y otras reglas derivadas⁸ están a menudo alejadas de la intuición natural, y será a ellas a las

que los humanistas les reservarán sus más agudas burlas, que tanto han contribuido al descrédito de la escolástica. Los historiadores modernos han mostrado, sin embargo, que los materiales de los tratados De consequentiis han tenido un notable valor para el desarrollo de la lógica, al permitir, por ejemplo, constituir axiomáticas para los sistemas de lógica modal.

El nuevo espacio mental que permitirá un uso preeminente de los contrafácticos en el campo de la lógica de las obligaciones se vincula con la teoría de las modalidades (lo posible, imposible, necesario, contingente), fundada sobre la teología de la potentia Dei. Para ello fue necesario que la teoría de la demostración basada en los tópicos fuera reabsorbiéndose en la lógica de las consequentiae, de manera que de una lógica que pretende servir como instrumento para la explicación de lo real se pasa a una lógica que inventa mundos posibles. En los juegos de la lógica obligacional se trata de deducir a partir de posibles no existentes consecuencias no triviales cuyos términos suponen por cosas existentes realmente en la naturaleza.

La historia de los orígenes del género literario y de la práctica escolar de las obligaciones es aún mal conocida¹⁰. Sin embargo, ya se trate de un método escolar de examen destinado a comprobar las aptitudes de un estudiante en lógica o de un simple juego organizado por los estudiantes a título de entrenamiento, lo cierto es que supera el mero nivel de una estrategia para la comunicación del conocimiento para llegar a constituir un campo privilegiado de experimentación de los nuevos mecanismos lógicos de producción del saber. Dicho de una manera sencilla, una obligatio es un juego entre dos jugadores, el opponens y el respondens, que tienen cada uno una función: el respondens se «obliga» a mantener una cierta actitud en el curso de la disputa, mientras que el opponens se esfuerza por conducirlo a una paradoja. Más específicamente, se puede definir la obligación como el acuerdo del respondens de evitar caer en una contradicción, una vez que ha aceptado o denegado una sentencia inicial propuesta por el opponens durante un período de tiempo, llamado el tempus obligationes. La victoria del respondens se produce si logra evitar ser llevado a una contradicción antes de que el opponens dé por concluido el tiempo de la obligación (¡cedat tempus!). Las diferentes clases de obligaciones resultan de una combinación entre aquello a que está obligado (obligatum) el respondiente y lo que cubre su obligación.

El juego obedece a tres reglas: 1) todo lo que se sigue del obligatum y de una proposición o de proposiciones aceptadas o de lo opuesto de una proposición o proposiciones correctamente rechazadas, siendo conocido, debe ser aceptado; 2) todo lo que es incompatible con el obligatum y una proposición aceptada o lo opuesto de una proposición correctamente rechazada, siendo conocido, debe ser rechazado; 3) todo lo que es irrelevante (impertinens) debe ser aceptado, rechazado o puesto en duda: si sabemos que es verdadero, lo aceptamos; si sabemos que es falso, lo rechazamos; si no sabemos si es verdadero o falso, lo ponemos en duda. Es irrelevante una proposición a la cual no se aplica ni la regla (1) ni la regla (2)¹¹

Para comenzar el juego, el opponens tiene dos posibilidades: propone afirmar una

proposición (pono tibi A1, positio) o propone negar una proposición, que puede equivaler a la negación de una positio (depono tibi A1, depositio). El respondens tiene, entonces, tres posibles respuestas: Acepto (concedo, admitto), niego (nego), dudo (dubito). Si sabe que la proposición es posible, el respondens debe aceptar la positio de A1 y negar la depositio de A1; en caso contrario, tiene que negar o dudar la positio de A1, y aceptar la depositio de A1. Hay un límite en lo que puede proponerse como positio, pues no es aceptable proponer un imposible, ya que, por el principio de impossibile quodlibet, se obligaría al respondens a aceptar cualquier cosa que propusiera el opponens. Después el opponens debe seguir haciendo una positio o una depositio, ante las que el respondens de nuevo tendrá tres posibles respuestas, y así sucesivamente. El respondens tiene siempre que determinar si una positio o depositio propuesta por el opponens es pertinens o izmpertinens, es decir, si An se sigue (sequitur) o [no se sigue \(repugnat\) de las reglas establecidas y de la conjunción de todos sus movimientos anteriores 12.](#)

La disputa obligacional es particularmente adecuada para los debates teológicos más característicos del siglo xiv, al permitir disputar lógicamente de cuestiones tales como las relativas al problema de la contingencia divina, que en una disputa que atendiera sólo a la lógica de lo «real» no tendrían cabida por sus consecuencias teológicas indeseables. Una forma sencilla de este tipo de obligación podría ser el siguiente: Opponens: Sea el caso que Dios sabe que A será, siendo A un futuro contingente. Respondens: Lo acepto. Opponens: Todo lo que es posible que sea es también posible que no sea (por la definición de contingencia). Respondens: Lo acepto. Opponens: Como A es un futuro contingente es posible que sea y posible que no sea. Respondens: Lo acepto. Opponens: Sea el caso que A no será (por la regla aristotélica de que lo posible no se sigue de lo imposible). Respondens: Lo acepto. Opponens: Luego, Dios es engañado.

[Otra práctica a la vez formal y lúdica característica de la enseñanza universitaria medieval es la de los insolubilia¹³, un ejemplo entre otros del modo de razonamiento sofismático¹⁴](#) utilizado en las disputas obligacionales. La problemática medieval de los insolubilia comporta tres momentos lógicos y cronológicos: el primero, atestiguado principalmente en el siglo xii, donde el insoluble es un paralogismo y donde el cuadro conceptual de análisis es proporcionado por la teoría de las fallaciae cuya referencia son las Refutaciones sofísticas de Aristóteles; el segundo, atestiguado principalmente en el siglo xai, donde el insoluble es una proposición y un tipo particular de sophisma que se instrumenta en la práctica de la disputa sofismática; el tercero, atestiguado principalmente en el siglo xiv, donde el insoluble es una proposición y un tipo particular de sofisma que se amplifica conceptualmente por la adquisición de la práctica de la disputa obligacional. Aunque estos momentos no se excluyen los unos de los otros, y se los puede encontrar combinados en ciertos autores o en diversos períodos, sin embargo, hay buenas razones para pensar que el tercer momento supone la interacción de factores conceptuales, pedagógicos e institucionales que no se encuentran plenamente desarrollados más que en los autores tardíos de Oxford, como Guillermo de Heytesbury, o en los que han sufrido su influencia en los siglos xiv y xv, como Juan de Holanda.

No todos los insolubilia tratados por los lógicos medievales están ligados a la auto-reflexividad, pero la forma de insoluble más conocida es aquella en que el enunciado de partida (positum) de una disputa obligacional es proporcionado por una proposición que significa su propia falsedad, tal como el «mentiroso»: Ego dicofalsum (lo que yo digo es falso). Las principales soluciones al «mentiroso» propuestas desde el siglo xii al xwv pueden reducirse a cuatro tipos: 1) la cassatio: el que dice «lo que yo digo es falso» y no dice nada más, no dice nada en absoluto (nihil dicat). Esta solución presenta dos variedades: casación de la potencia: es imposible decir: «lo que yo digo es falso»; casación del acto: no es imposible decir «lo que yo digo es falso», pero diciendo eso no puedo decir algo (Posito quod aliquis dicat se dicere falsum, in sic dicendo nihil dicit); 2) la restrictio: en la proposición «lo que yo digo es falso», el predicado «falso» no puede suponer por la proposición de la que forma parte (es la solución retomada en la época contemporánea por Russell); 3) el transcassus: el verbo «yo digo» no puede referir el momento mismo de la enunciación, sino exclusivamente el instante (o un instante) anterior; 4) la secundum quid et simpliciter: esta solución, llamada «aristotélica», comprende diversas variedades, las más extendidas de las cuales reposan sobre el principio según el cual dos ocurrencias de una misma proposición no tienen más que una identidad específica (in specie) y no numérica (in numero), como se encuentra en Bradwardine (Insolubile, loquendo communiter de insolubili secundum quid, provenit ex reflexione actus supra se secundum, non secundum numerum).

En definitiva, se puede concluir que, en buena medida es por medio de esta amplia variedad de métodos pedagógicos, de formas de escritura y de transformaciones en las técnicas de argumentación, como la ritualización del proceso de creación y apropiación del pensamiento filosófico por parte de la universidad cristiana permitirá que la Europa medieval se convierta en el ámbito de la recepción del caudal filosófico trabajosamente producido y transmitido desde la antigüedad. Sin embargo, los conflictos políticos, religiosos, culturales y teológicos que caracterizarán las últimas décadas del xiii y las primeras del xiv acabarán provocando una crisis de la que habrá de nacer una nueva forma de filosofía más próxima al ideal moderno de la ciencia autónoma.

2. EL SEGUNDO DECRETO ANTIOCKHAMISTA: UNA CONDENA DE LA LOGICA MODERNORUM

Al primero, un año después (1340), le siguió un segundo estatuto antiockhamista, cuyo contenido es más claramente doctrinal:

Estatuto de la Facultad de
Artes para reprobar ciertas
doctrinas ockhamistas
erróneas

A todos los que lean el presente escrito, y particularmente a todos los maestros de la Facultad de Artes, salvación en el Señor. Cada uno debe, en la

medida de sus fuerzas, oponerse a los errores y a las doctrinas erróneas, y cortarles el paso por todos los medios, sobre todo cuando por estas doctrinas erróneas la verdad podría resultar oscurecida. Ahora bien, ha llegado recientemente a nuestro conocimiento que algunos miembros de nuestra Facultad de Artes, que abrazan ciertas sutilezas perniciosas, no se apoyan sobre la roca sólida de la verdad y quieren saber más de lo que es necesario, intentando expandir ciertas semillas malsanas de las que podrían nacer en el futuro errores intolerables, no solamente en el dominio de la filosofía sino también en el de la Sagrada Escritura. En consecuencia, deseando remediar esta enfermedad tan pestífera, hemos reunido, lo mejor que hemos podido, sus principios impíos y sus errores, y estatuímos sobre ellos lo siguiente:

I. Que ningún maestro, bachiller o estudiante que siga las lecciones en Facultad de Artes de París se atreva a declarar alguna proposición famosa de ese autor cuyo libro leen, falsa absolutamente, o falsa en virtud de la expresión, si cree que ese autor, al afirmarla quería decir [conceptualmente] algo verdadero. Debe, antes bien, sea admitir esta proposición, sea distinguir el sentido verdadero del sentido falso, pues si no, por la misma razón, las proposiciones de la Biblia podrían ser declaradas falsas por la pura expresión, lo que es peligroso. Y como los discursos expresivos no tienen virtud [significativa] sino por la imposición y el uso común de los autores o de otros, por ello la virtud [significativa] de los discursos es tal como los autores los emplean y como lo exige la materia; por ello se debe aceptar que [el sentido del los discursos depende de la materia subyacente.

II. Igualmente, que nadie afirme de una proposición que es falsa absolutamente o en virtud de la expresión, que sería falsa según la suposición personal de los términos; pues este error conduce al denunciado anteriormente, ya que los autores usan a menudo también otras suposiciones.

III. Igualmente, que nadie afirme que ninguna proposición debe ser distinguida [según sus diversas significaciones], pues eso conduce a los susodichos errores, porque si el discípulo acepta un sentido de la proposición y el doctor entiende otro, el discípulo será falsamente enseñado hasta que la proposición no haya sido distinguida. Sucede lo mismo si el oponente [en una disputa] acepta un sentido y el respondiente otro sentido, pues, si no se hace la distinción, no sería más que un disputa por los nombres.

IV. Igualmente, que nadie afirme que ninguna proposición debe ser concedida si no es verdadera según su sentido propio, pues eso conduce a los susodichos errores, ya que la Biblia y los autores no emplean siempre las expresiones según el sentido propio de éstas. Así pues, es necesario, al afirmar o negar proposiciones, más bien atender a la materia subyacente que a la propiedad [formal] de la expresión. Una disputa que no parte más que de la propiedad [formal] de las expresiones y no le concede ningún valor a una expresión que no sea correcta según su sentido propio, no es sino una disputa

sofística. En las disputas dialécticas y doctrinales en las que se intenta investigar la verdad se tiene sólo una moderada preocupación por los nombres.

V. Además, que nadie afirme que no hay ciencia de las cosas que no sea ciencia de los signos, es decir de los términos o de las oraciones, pues en las ciencias utilizamos los términos por las cosas, ya que no podemos transportar éstas a una disputa. Por ello, tenemos ciencia de las cosas, aunque sea mediante los términos o las oraciones.

VI. Además, que nadie afirme, salvo distinguiendo o evidenciando, que Sócrates y Platón o Dios y la criatura son nada, pues estas palabras suenan mal de entrada, y porque tal proposición tiene una significación falsa, al menos si en la expresión «nada» se comprende implícitamente que se refiere no sólo a un ente singular, sino a una pluralidad de entes.

Si, no obstante, alguien osara transgredir lo que precede, en todo o en parte, lo excluimos desde ahora y en el futuro de nuestra asociación, y queremos que permanezca expulsado y excluido, sin perjuicio de todo lo que ya hemos establecido, por otra parte, al respecto de la doctrina de Guillermo de Ockham, y que debe permanecer perfectamente válido en lo sucesivo en todo y para todos.

[1-fecho en París bajo el sello de las cuatro naciones, la gala, la picarda, la normanda y la inglesa, así como bajo la rúbrica del Rector de la Universidad de París en el año del señor MCCCXL, el viernes posterior a la Natividad del Señor⁵.](#)

En este segundo estatuto, los principales motivos alegados para esta segunda condena son tres: 1) se prohíbe designar una proposición como «absolutamente falsa» (simpliciter falsam) o nominalmente falsa «en virtud de la expresión» (falsam de sermone virtutis), cuando se cree que el pensamiento (intellectum) del autor es verdadero; 2) la prohibición se concreta sobre la base de los usos técnicos de la logica modernorum cuando se precisa que no se debe considerar falsa, ni absolutamente ni en sentido lingüístico, sólo porque sea falsa según la «suposición personal» de sus términos; 3) después la condena indaga sobre la causa metodológica de los anteriores errores, y parece encontrarla en la interdicción de distinguir los diferentes sentidos de una proposición (quod nulla propositio sit distinguenda), pues con ello las disputas carecen de una referencia de sentido y se convierten en meras querellas sobre palabras (ad nomen tantum). En estos puntos están contenidos los elementos esenciales que en las otras secciones del estatuto se irán matizando.

Corno se ve, el núcleo doctrinal de este segundo estatuto se localiza en la problemática suscitada por el extraordinario desarrollo que las disciplinas relacionadas con la lógica estaban adquiriendo en las universidades. En ello se observa la evolución que había sufrido la teología filosófica desde la época de la damnatio de 1277, cuando la controversia se centraba en los problemas planteados en las lecturas

de las Sententiae, esto es, en cuestiones teológicas que afectaban al corazón mismo del cristianismo (la realidad de la fe, la inmortalidad del alma, el valor de la vida religiosa ...)16. Ahora, una vez que la teología filosófica había extraído las consecuencias metafísicas de la derrota del naturalismo y del consiguiente triunfo del espiritualismo cristiano, construyendo una sistemática formalista y voluntarista, la evolución en el trabajo universitario había conducido a que los antiguos problemas aparecieran recubiertos por un manto de formalización lógica, en apariencia menos susceptible de provocar los violentos enfrentamientos de las últimas décadas del siglo anterior. Pero, ¿cómo se había dado este paso a un primer plano de las cuestiones lógicas desde su consideración originariamente aristotélica como mero instrumento (organon) para la investigación científica? Para responder a esta pregunta es preciso seguir el modo en que tuvo lugar en la Edad Media la recepción de la obra lógica de Aristóteles.

2.1. LA RECEPCIÓN DE LA LÓGICA ARISTOTÉLICA

La historia de la recepción medieval de la lógica aristotélica se inicia con Boecio, con cuyas traducciones y algunas de sus obras originales se constituye la *logica vetus*, cultivada en la tradición europea originaria anterior a la difusión de la *logica nova*, a partir de 1150. En este momento en Toledo estaba teniendo lugar un movimiento de apropiación cultural por obra del trabajo de traducción bajo la dirección del obispo toledano, mientras que en París se fundaban escuelas consagradas al estudio y la práctica de la dialéctica, de la que nacerá la *logica modernorum* o lógica terminista, dedicada al estudio de los términos categoremáticos y sincategoremáticos. El encuentro de las dos vías antigua y moderna se produce cuando la escolástica encuentra el modo de conciliar el peripatetismo arabizante con la tecnificación lógica y dialéctica, un encuentro que es posible porque el latín de los gramáticos latinos no es, a diferencia del árabe de los musulmanes, la lengua de la revelación, sino meramente la lengua de un sujeto epistemológico del lenguaje, lo que facilita que los gramáticos no estén absolutamente determinados por una dogmática religiosa y puedan afrontar problemas lingüísticos, pero también lógicos, concluyendo en la creación de una nueva semántica sobre la base de los conceptos técnicos aristotélicos. Este encuentro entre gramática y lógica, que también tiene repercusiones en la ciencia sagrada, vendrá acompañado por un creciente interés en la ciencia natural, arrastrando con ello la mentalidad simbólica de los latinos hacia una mentalidad científica.

Lejos de ser exclusiva del occidente latino, esta tendencia había conocido ya su preludio en el período de la filosofía bagdadí, en el que había tenido lugar la llamada «controversia de Bagdag» (937) que sostuvieron el gramático Abu Said al-Sirafi y el nestoriano traductor de Aristóteles al árabe Abu Bisr Matta, que en muchos aspectos puede considerarse paralela al enfrentamiento entre la lógica y la gramática que se dio en occidente dos siglos más tarde en el choque entre la dialéctica de Abelardo y la teología de san Bernardo. En esta controversia, en defensa de las «ciencias tradicionales» (la gramática ligada a la exégesis del Corán) frente a las «ciencias exteriores» (filosofía, lógica), al-Sirafi trata de demostrar que la lógica aristotélica,

que era utilizada por los cristianos nestorianos en sus disquisiciones teológicas, no es capaz de resolver problemas como el de los hermanos, pues el lógico no puede distinguir entre estas dos proposiciones: «Zaid es el mejor de los hermanos» y «Zaid es el mejor de sus hermanos», cosa que sí puede hacer la lengua árabe en la que está escrita el Corán y, en el fondo, el sentido común. Sólo la primera proposición es aceptable, pues en la segunda Zaid no se incluiría entre los hermanos, lo que da lugar a un enunciado absurdo, pero el lógico no puede salir del enredo porque queda atrapado por los límites de un formalismo, que son fácilmente superados por el sentido lingüístico de la palabra del Libro.

En occidente, buena parte del trabajo universitario consiste en la ordenación del corpus aristotélico realizada mediante la clasificación de los escritos aristotélicos para la lectura magistral, que va configurando un orden disciplinar ideal, lo que tuvo notable influjo toda vez que la recepción de textos no boecianos que constituirá la lógica nova, supuso el cuestionamiento de la organización racional de todo el corpus aristotélico. A partir de finales del siglo xii, han circulado diferentes modelos de articulación, cada uno de los cuales refleja una cierta concepción de la lógica, expresando un conjunto de prácticas de lectura y enseñanza. La primera clave de inteligibilidad del corpus lógico de Aristóteles ha sido proporcionada a los latinos por el De scientiis de Alfarabi, aunque esta influencia se ha ejercido de dos maneras muy distintas. El primer modelo que predomina hasta finales del siglo xii distingue ocho partes de la lógica articuladas como sigue: Categorías, De interpretatione, Tópicos, Silogismos sofísticos (Refutaciones sofísticas), Primeros analíticos, Segundos analíticos, Poética, Retórica. En el xiii esta ordenación pierde su carácter canónico, siendo eliminadas Retórica y Poética, mientras que Tópicos y Refutaciones sofísticas se sitúan detrás de los Analíticos. Aún un segundo modelo basado en Alfarabi parece haber aparecido en este mismo siglo, probablemente a partir de la difusión escolar del De anima, consistiendo en la redistribución de las partes del Organon sobre la base de las tres operaciones del intelecto (noción, sentencia, discurso)", que también remite al De scientiis y será utilizado hasta los comentarios sobre el Tractatus de Pedro Hispano. El segundo modelo general de sistematización del Organon se atribuye al propio Aristóteles, y corresponde al orden al que estamos hoy habituados, encontrándose en diferentes presentaciones, que probablemente siguen la clasificación adoptada en las lecturas universitarias.

La Guía del estudiante compuesta hacia 1230-1240 por un maestro de la Facultad de Artes de la Universidad de París¹⁸ distingue lo que se refiere a la lógica como tal (de esse logicae) y lo que la completa perfectamente (de bene esse logicae), complemento que es proporcionado por el Isagoge, por las monografías lógicas de Boecio y por el Liber sex principiorum. Ahora, el «ser» de la lógica se explicita en seis partes: Categorías, De interpretatione, Primeros analíticos, Segundos analíticos, Tópicos, Refutaciones sofísticas. Tanto las Introducciones a la Filosofía debidas a los maestros parisinos de los años 1240-1250, como el anónimo Philosophica disciplina y la Divisio scientiarum de Arnaldo de Provenza siguen aproximadamente la misma línea, pero se distinguen por el lugar que le atribuyen a Primeros analíticos, pues por vez primera la distribución del corpus se piensa explícitamente a partir de una

división de la ciencia de la lógica que se pretende «aristotélica», de modo que las partes de corpus se dividen según la división del sujeto lógico: el silogismo y las partes del silogismo, mientras que los Primeros analíticos, que tratan del silogismo en general, tienen un lugar aparte.

Pero, los cambios que caracterizaron al pensamiento lógico en el «giro» del xii no concluyeron exclusivamente en el paso de la logica vetus a la logica nova, sino en una evolución mucho más compleja en donde gramática, lógica y teología tienen cada una su papel. La semántica filosófica medieval integra un complejo de nociones extraídas de la gramática clásica (Prisciano), de la semántica teológica de los Opuscula sacra de Boecio y de los elementos de semiología propuestos por Aristóteles en Categorías y De interpretatione. El punto culminante de la semántica boeciana de inspiración lógico-teológica se alcanzó en la teoría general de la significación desarrollada por Gilberto Porreta y Alano de Lille. El fundamento de las teorías porretanas es la distinción entre dos significados en todo término nominal que se utiliza en un dominio natural (no teológico): el sujeto ontológico o quod est y su forma donadora de ser o quo est (traducción porretana del esse boeciano): «el que emplea un nombre significa a la vez un quod est y un quo est»¹⁹. En una proposición, esta doble significación se ve modificada por el contexto de ocurrencia, ya que el empleo de un término como sujeto de una proposición determina una relación de referencia que, según la exigencia del predicado, se orienta hacia el quod est (predicación propia) o hacia el quo est (predicación impropia), es decir, sobre la «sustancia» del nombre (por ejemplo el hombre individual) o sobre su «cualidad» (la forma de humanidad participada por diferentes sujetos ontológicos).

Los manuales de dialéctica que florecieron en el xii abrieron paso en el xla a las summulae o pequeñas sumas de lógica²⁰, que dejan de lado numerosos elementos aristotélicos, especialmente los contenidos en los Analíticos. Esta distorsión que aparece entre el corpus y la ordenación de la lógica como ciencia aparece claramente en el plan del Tractatus de Pedro Hispano, que es el manual de base de la lógica continental a partir del X¹². Ya a partir del xiv se dan realizaciones teóricas o formales marcadas por la multiplicación de las lógicas regionales a partir de este género de las sumas, que se ha alimentado de un conjunto de tratados salidos de los métodos de enseñanza en uso en las facultades de Artes. El plan de las sumas se modifica profundamente, y, así, mientras que las Summulae de Buridan continúan la tradición de Pedro Hispano, no sucede lo mismo en Ockham ni en los ockhamistas y tampoco en los seguidores de Buridan. La gran novedad que aportan estas sumas está en que integran los materiales sacados directamente de la nueva pedagogía universitaria. Por ejemplo, la Summa logicae de Ockham presenta, en apariencia, una estructura superficial que sigue el esquema aristotélico medieval²², pero que asimila, en realidad, el conjunto de materiales universitarios de su época donde la doctrina de las suppositiones se inserta en el capítulo De terminis, mientras que las obligationes y los insolubilia se tratan en el capítulo De consequentiis. Por su parte el De puritate artis logicae (Tractatus longior) del realista Gualterio Burley contiene tres tratados²³, de los que el segundo está consagrado en parte a las reglas de las «consecuencias», mientras que el tercero es un compendio de las reglas que eran analizadas en el siglo

[anterior en las Distinctiones y los Syncategoremata. Igualmente, el Perutilis logica del buridano Alberto de Sajonia es un tratado condensado de lógica universitaria, que articula explícitamente las consecuencias y las disputas obligacionales con los tratados aristotélicos medievales clásicos](#)²⁴.

2.2. LA TEORÍA DE LA SUPOSICIÓN

La logica modernorum se constituye a partir de un conjunto de escritos que se le añaden al Organon, siendo denominada también lógica «terminista» porque añade como principal novedad la teoría de las propiedades de los términos, que se distinguen de las propiedades semánticas de la grammatica speculativa, propia de los modistas o teóricos de los modi significandi, como Martín de Dacia (t 1304) o Tomás de Erfurt, y cuyo concepto clave es la suposición (suppositio), siendo su método la solución de los sophismata. Lo esencial de las novedades de la logica modernorum está en la organización de la semántica lógica alrededor de la noción de suppositio.

La noción técnica de suposición aparece cuando la función-sujeto se entiende como la asociación de una función referencial con una función sintáctica (el officium supponendi, definido como la capacidad referencial de un término sujeto en tanto que sujeto). Siendo la noción de función-sujeto fundamentalmente dependiente de la de significación, la definición morfo-sintáctica de la referencia deja sitio a una alternativa concerniente al estatuto semántico mismo de la referencia: o la suposición es en sí misma una función pre-proposicional que caracteriza a los términos sustantivos en tanto que tales, o una propiedad contextual de tipo intra-proposicional, dejando al margen todos los demás tipos de contextos lingüísticos.

La designación de la relación de referencia por el término técnico de suppositio resulta de la combinación de los elementos de la semántica porretana con la semántica de los Nombres divinos desarrollada por los teólogos en sus teorías trinitarias. Esto se explica porque la teoría medieval de la referencia nace del encuentro entre el vocabulario lógico-gramatical de la suppositio, como el funcionar como sujeto de una frase o de una proposición, y el vocabulario teológico del suppositum y de la persona, que caracteriza al Dios UnoTrino como esencia en tres supuestos (hipóstasis, supposita) o Personas (per sonae). Esta problemática de los teólogos se vincula con el principio fundador de la semántica categorial de Boecio que regula el conjunto de las «metáforas» o «transferencias teológicas», principio según el cual los predicamentos o categorías son aquello que los sujetos onto-lógicos les permiten ser. En este contexto, la pregunta de los gramáticos versa sobre los modos de suponer (modi supponendi) del sujeto en ciertos enunciados trinitarios, distinguiéndose dos: el modo esencial o común y el modo personal o propio. Por ejemplo, en el xII, al analizar el enunciado del Éxodo: «Yo soy el que soy», se plantea el problema de si Dios supone confusamente (confuse) o supone por el supuesto (pro suppositio), es decir, por la Persona del Hijo (pro persona Filii, personaliter tantum), o si la palabra «Dios» supone con un estatuto intermedio entre lo esencial y lo personal. Al pasar al XIII supponere va a designar la función sintáctica como sujeto y la referencia semántica de los términos, sustituyendo a la

appellatio y la nominatio con los que se designaba la referencia de un término.

Lo que principalmente separa a los lógicos del xiii y del xiv es la división de las suposiciones o modi supponendi. Esta reposa sobre un procedimiento específico: el descenso (descensus), ligado, a su vez, con la noción técnica de consecuencia (consequentia). La combinación de estos dos útiles o lenguajes analíticos permite determinar automáticamente el tipo de referencia de los términos sujeto o predicado de proposiciones dadas²⁵. Aunque la asignación de los modi supponendi haya sido fácilmente asegurada por el recurso al descensus, los medievales han tratado de ir desde el nivel de la aptitudo termini ad descensum hasta las causas de esa aptitud y de su actualización. La mencionada aptitud no es una propiedad pre-proposicional, sino el efecto inducido de una causa extrínseca sobre el término categoremático mismo. El análisis lógico se ha desplazado, pues, del nivel de la suposición como tal al de las operaciones sintáctico-semánticas que determinan su tipo, naturaleza y función. Desde la segunda mitad del xii, estas operaciones han sido analizadas y descritas por el estudio de los términos sincategoremáticos, conducido paralelamente a las sumas en tratados especializados: las Distinctiones, las Abstractiones, los Sophismata y los Syncategoremata, y este trabajo se ha proseguido durante todo el xiii bajo diversas formas literarias, antes de concentrarse en el xiv en el único género de los Sophismata²⁶.

Las diferentes sumas de lógica que sirven de base para la enseñanza universitaria sostienen sobre la suppositio teorías que se pueden clasificar en dos corrientes dominantes, la corriente continental (de origen parisino) y la corriente oxoniana. Ya a principios del XIII se produce la primera separación entre Oxford y París, pues los lógicos de Oxford definen la suposición como una propiedad de los nombres sustantivos sujetos y una variedad de significación que se distingue por su estatuto exclusivamente intra-proposicional, donde la significación es «la designación de un significado (res) bajo la razón principal de su institución», y donde la suposición es «la subordinación de este significado al de un término predicado». Este carácter exclusivamente intraproposicional de la suposición se mantuvo en los lógicos ingleses del siglo xiv, ya fueran realistas, como Gualterio Burley o nominalistas, como el propio Guillermo de Ockham, quien hace un especial énfasis en que no hay suposición fuera de una proposición, antes de imponerse igualmente en el continente, como en el caso de Alberto de Sajonia y Marsilio de Inghen. En cambio, los lógicos continentales se oponen a los ingleses en dos puntos: rechazan hacer de la suposición un género particular de significación y admiten bajo el nombre de «suposición natural» (suppositio naturales) una relación semántica extra o pre-proposicional.

bado que la significación intensional y la suposición extensional se distinguen la una de la otra en que la significación es la propiedad de un «sonido vocal» (vox), mientras que la suposición es la propiedad de un «término» (terminus), no siendo pensada la suposición como una relación exclusivamente intra-proposicional, la palabra «término» no va a significar aquí «aquello en lo que se analiza una proposición», sino «la representación de un significado (res) universal o particular» (Pedro Hispano). De este modo, la suppositio naturalis es la referencia extensional

total de un término considerado en sí mismo (*per se sumptus*), fuera de todo complejo discursivo (*extra orationem positus*). Tomado en suposición natural, un término refiere la totalidad de los seres pasados, presentes y futuros, de los que es naturalmente (*aptus natus*), es decir de sí (*de se*, a *natura sua*) predicable. Significación y suposición natural se distinguen, entonces, la una de la otra, no por su inscripción en un contexto, puesto que las dos son propiedades pre-proposicionales, sino por el tipo de relación semántica que plantean: la significación de un término común se detiene necesariamente en el significado formal al que este término ha sido impuesto, mientras que su suposición natural se extiende al conjunto de sus supuestos, es decir, a todos los sujetos pasados, presentes y futuros (algunos autores añadirán, incluso posibles) contenidos bajo ese significado. Otros lógicos parisinos describen como «suposición natural» un tipo de referencia extensional «intra-proposicional» presentada por los términos sujetos de las proposiciones «científicas» (silogismos demostrativos, consecuencias formales), cuya validez es omnitemporal o atemporal. Aunque esta teoría será retomada por algunos autores del xiv como Juan Buridan, la difusión de la semántica de tipo ockhamista supone la desaparición casi total de la «suposición natural» y la redefinición de la extensión pre-proposicional de los términos bajo el simple nombre de «significación en sentido amplio». Maestros parisinos como Pedro Hispano o Lamberto de Auxerre piensan que los términos *per se sumptus* tienen una referencia natural intemporal que sufre una modificación o restrictio cuando son sujetos en una proposición dependiendo del tiempo verbal o exigentia verbi, y en ese caso la *suppositio* es accidental. Los oxfordianos, como se recoge en el manual *Logica cum sit nostra*, siguen las *fallaciae parvipontanae*, rechazando la existencia de una referencia natural fuera del término considerado al margen de la proposición, de modo que todo término se refiere a una cosa presente y sufre una *ampliatio* cuando el verbo *ser* refiere a algo pasado o futuro. También se separan las dos escuelas en que los parisinos aceptan la *suppositio simplex* o capacidad referencial a objetos generales, como especies y géneros, que es rebatida por los ingleses por su defensa del nominalismo, donde la suposición simple es la referencia a un término mental (*propositio in mente*).

Las divisiones de la suposición presenta tantas variedades como autores, pero, en general, suelen distinguirse las siguientes²⁷: suposición simple/personal; personal discreta/común; común determinada/indeterminada o confusa; puramente confusa (confusa tantum)/confusa y distributiva; confusa y distributiva móvil/confusa y distributiva inmóvil. La mayoría añaden el par: materialis/formales, siendo materiales cuando una palabra supone por su propia materia sonora («hombre es un monosílabo») o por su materia sonora y su significación («hombre es un nombre») y simplex cuando un término se pone por sí mismo (*pro se*) o por su significado (*pro re sua*), sin referirse a los individuos que significa. Pero, el esquema paradigmático de la *suppositio nominalista* ha sido proporcionado por Guillermo de Ockham:

Se llama suposición a una especie de posición en lugar de otra [cosa], de tal manera que cuando un término está (*stat*) en la proposición en lugar de alguna [cosa], en el sentido en que nosotros utilizamos este término, o el pronombre demostrativo en el lugar de alguna [cosa] (si se trata de un término connotando

oblicuamente, es el término significando directamente el que debe ser verificado) sustituye operatoriamente a esta [cosa]. Y eso es al menos verdadero cuando el término sustituyente es tomado significativamente. [...] Se debe saber que la suposición se divide primeramente en suposición personal, simple y material. La suposición personal es de una manera general la [que se produce] cuando un término sustituye operatoriamente a su significado, ya sea este significado la cosa fuera del alma o una voz, o una intención del alma, [un nombre] escrito o alguna otra [cosa] imaginable. De modo que, cada vez que el sujeto o el predicado de la proposición sustituye operatoriamente a su significado de tal manera que es tomado significativamente, hay suposición personal. [...] La suposición simple es aquella en que el término sustituye a la intención del alma, y no es tomado significativamente: Por ejemplo, diciendo: «el hombre es una especie», este término «hombre» sustituye a la intención del alma, pues esta intención es una especie. Y, sin embargo, este término: «hombre» no significa, hablando propiamente, esta intención, sino que esta voz y esta intención del alma son solamente signos subordinados en la significación de una misma [cosa] como se ha expuesto en otro lugar (Expositio in Librum Perihermeneias, OP, II, pág. 352). La suposición material es aquella en que el término no sustituye significativamente, sino que sustituye, sea a la voz sea a lo escrito. Como es patente en esta [proposición]: «el hombre es un nombre», donde «hombre» se sustituye a sí mismo (supponit pro se ipso), y sin embargo no se significa a sí mismo. Del mismo modo, en esta proposición: «hombre está escrito», puede haber suposición material, pues el término «hombre» sustituye a lo que está escrito. [...] Hay que saber, sin embargo, que la suposición no se dice personal porque sustituya a una persona, ni simple porque sustituya a una [realidad] simple, ni material porque sustituya a la materia, sino por las razones mencionadas. De modo que estos términos: material, personal, simple, son utilizados de manera equívoca en la lógica y en las otras ciencias... 28

Dicho simplifcadamente, el nominalismo distingue tres formas en que tiene lugar la sustitución o suppositio en que el nombre se pone en lugar de la cosa: a) La suposición personal (suppositio personales) consiste en la sustitución que tiene lugar en un enunciado cuando un nombre se pone en lugar, en una operación meramente lingüística, del significado de una cosa concreta tal como es en realidad, como cuando decimos «Sócrates es animal», pues aquí el término «Sócrates» se pone en lugar de un individuo real significado; b) La suposición es simple (simplex), cuando el nombre sustituye a una intención del alma, esto es, a un contenido meramente mental, que, por lo tanto, es un cierto universal, como cuando decimos «el hombre es una especie», pues aquí el término «hombre» es el sujeto en una proposición que lo une con la realidad mental universal genérica «especie». Por último; c) la suposición es material (materiales), si el nombre se pone en lugar de sí mismo, en cuanto es una expresión verbal o escrita, como cuando decimos «hombre es un nombre», o «"hombre" tiene seis letras».

La doctrina de la suposición se sitúa en el centro de la reflexión lógicoontológica

del xiv, como se hace patente por la amplitud y variedad de las divisiones que se suscitan a propósito de la relación de los signos lingüísticos y las realidades correspondientes. Parece que el Estatuto condenatorio se enfrenta con esta situación de un modo no exento de ambigüedad, pues, por un lado hace una expresa condena de un cierto uso indebido de la suposición personal, pero por otro, lo único que opone es la recomendación de atender también a «otras suposiciones». La universalización de los métodos de enseñanza e investigación fundados sobre los recursos lógicos en la universidad medieval, hace que no pueda plantearse -y menos aún por parte del Rector Buridan, en buena medida él mismo un «nominalista» - una condena del uso de la lógica en la resolución de problemas metafísicos o teológicos, pero, sí al menos, se manifiesta la duda sobre la sustitución absoluta de la cosa por el signo lingüístico, que es característica de la suposición personal, siendo la más fuerte desde el punto de vista ontológico²⁹. Se trataría, pues, de hacer manifiesta una última forma de resistencia del espiritualismo cristiano, ya no frente al necesitarismo fisicista que había sido derrotado en la condena del siglo anterior, sino ante el logicismo llevado más allá de su función meramente epistemológica, y que ya pretendía ser el instrumento privilegiado de comprensión de la realidad. Una resistencia, por cierto, tan tardía como inútil para torcer la orientación hacia el afianzamiento de la autonomía científica.

3. LAS IMPLICACIONES TEOLÓGICAS DE LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES

Sobre el fondo de la recepción y transformación de la obra lógica aristotélica, la referencia del decreto antirnoderno a los inconvenientes planteados por las proposiciones falsas de sermone virtutis deja ver el carácter dramático que había llegado a adquirir la clásica discusión sobre los universales. De hecho, es común considerar el nominalismo ockhamista como una forma más de responder a este problema, tratado durante toda la Edad Media. En realidad, tratar de interpretar la evolución de las doctrinas implicadas en este debate desde el solo punto de vista del enfrentamiento entre dos tesis contrapuestas en torno al estatuto de las realidades lógico-lingüísticas parece ocultar un problema de deformación óptica, dado que las tesis defendidas por realistas y nominalistas, por citar sólo dos de las posiciones posibles, se enmarcaban habitualmente en soluciones a cuestiones más amplias, y esencialmente de naturaleza filosófica o teológica, respecto de las cuales la posición ante los universales tenía un mero carácter instrumental.

Teniendo en cuenta esta salvedad, hablando en general, se han buscado indicios de una historia del problema de los universales y del enfrentamiento entre nominalistas y realistas ya desde la antigüedad, con la crítica de Aristóteles a las ideas de Platón. Pero va a ser con Porfirio, que en su Isagoge estudia las formas como realidades semánticas, dando lugar a la doctrina de los cinco predicables - que los medievales iban a llamar «términos de segunda intención»-, cuando aparece un sesgo diferente del problema en el que, a partir de una distinción proveniente de las relaciones de participación platónica y de inherencia aristotélica, se busca una interpretación de la articulación aristotélica entre las relaciones de inherencia (esse in) y predicación (dici

de), a propósito de lo cual Porfirio se refiere al universal de predicación como de lo que se dice de muchas cosas, mientras que, más tarde, Boecio hablará de un universal de comunidad como de lo que es común a muchas cosas.

Es en el siglo xii cuando la cuestión de los universales se considera que ocupa un lugar central en las discusiones de las escuelas dialécticas. Pocas épocas hay en el período medieval en que se haya dado mayor agitación y en que la controversia filosófica haya sido más visible entre las diversas «sectas» 30, que es como los propios seguidores de los maestros - como los porretanos seguidores de Gilberto de Poitiers, los albricani de Alberico de París, los robertini de Roberto de Melun, los capuani de Pedro de Capua o los parvipontani, de Adán de Balsham, separados, a su vez, en las dos facciones de los nominales y los reales - denominaban las tesis que defendían. Las tesis de estos «nominales» anteriores a su eclosión en el xiv son difícilmente sistematizables, y se conocen fundamentalmente por el texto *Positiones nominalium* de principios del xai, donde se mencionan 17 tesis, siendo algunas de ellas: los universales como los géneros y las especies son nombres; contra los reales, no hay nada fuera del particular; contra Aristóteles y a favor de Zenón, no hay movimiento; con Zenón, el ser se dice unívocamente; toda ciencia es demostrativa y no tópica.

En cuanto a la filosofía, para los reales, los universales son cosas que son aptas por su simplicidad para existir en muchos dividiéndose por sus diferencias, mientras que para los nominales los universales no existen más que en el intelecto, dependiendo su unidad de la percepción de las semejanzas en las cosas diferentes. Las dos posiciones más destacadas en relación con la cuestión del estatuto del universal son, en esta época, el «vocalismo» de Roscelino de Compiègne, que identifica el universal con un simple flatus voces o sonido vocal; y el realismo, que, a su vez, presenta diversas formas, como el realismo de la esencia material, según el cual cada especie es una esencia materialmente presente en las cosas que pertenecen a esa especie y el realismo de indiferencia, que afirma que las formas universales son lo que hace comunes, indiferentes, a individuos que son singularmente diferentes.

La solución de Pedro Abelardo es notablemente compleja y no se adscribe fácilmente a ninguno de los bandos en conflicto. Puede definirse como la teoría del «estatuto» (*status*), según la cual las cosas sólo son individuales y separadas, de modo que los universales no tienen como referencia una cosa, y, así, lo que tienen en común los individuos es lo que ellos son, por ejemplo, los hombres tienen en común su *esse hominem*. El ser dicho en una proposición (*dictum propositionis*) no es una cosa, sino que lo que hace semejantes a las cosas es la esencia de cada individuo que la hace semejante a la esencia de otros individuos por la coherencia ontológica del mundo, que está constituida por un estatuto en el que se produce un encuentro (*status*), que no es una nada (*nihil*) pero que no es ninguna cosa (*pulla res*), sino el estatuto por el que, por ejemplo, el hombre es hombre, es decir, el hecho de ser hombre (*esse hominem*) que es la causa por la que se puede imponer en común el nombre de «hombre» a todos los hombres individuales; el *status hominis* es un predicable, el fundamento ontológico de la predicación universal en el *dictum propositionis*. Nos encontramos

más bien ante un no-realismo que ante un nominalismo, pues no se reducen los universales a nombres, abriendo una tercera vía en que el ser es algo más conceptual que físico o nominal.

También muy influyente fue Adán de Balsham quien enseñó dialéctica en su escuela del Petit-Pont, a la que se denominará después los parvipontani, y fue considerado como uno de los principales representantes de los nominales opuestos a los reales. Destaca su *Ars disserendi*, donde se ocupa de las fallaciae y los sophismata, así como de la cuestión del estatuto de los universales. Las Fallaciae parvipontanae sirvieron de referencia para la lógica oxfordiana del xm, en oposición a la lógica parisina de Petrus Hispanus o Lamberto de Auxerre, y en esta obra se defiende el ideal de la referencia por univocación (univocatio), que permite la identidad en la significación dentro de la variación referencia, en contextos proposicionales diferentes. Característica de esta escuela es la antes mencionada consequentia adamitorum, que antecede al desarrollo del razonamiento imaginario (secundum imaginationem) en física, que, como veremos tendrá importantes consecuencias para el desarrollo de la metodología científica. Frente a estas tesis nominalistas se alzan las tesis de los reales, defendidas por vez primera en el *Ars meliduna* de los seguidores de Roberto de Melun, cuyo lema es: de lo imposible no se sigue nada (ex impossibili nihil sequitur) opuesta al de impossibili quodlibet de los nominales.

Al margen de los juegos dialécticos, la lógica tendrá un uso más grave como instrumento auxiliar para resolver problemas teológicos, y especialmente trinitarios, sobre todo a través del recurso a las distinciones, lo que se percibe nítidamente ya en autores como Anselmo de Canterbury, quien considera que los nombres comunes apelativos son aquellos que apelan a muchos individuos en una naturaleza común por obra de la unión o conformidad (conformitas). Aplicado esto al problema trinitario, Anselmo distingue entre unión y unidad, perteneciendo esta última sólo a Dios, como en el caso de la unidad de las tres personas divinas, pues la unión, que es la naturaleza común de los universales, no es una cosa (res), sino una conformitas o similitud de efectos, lo que [deja ver la influencia del Areopagita, en quien se encuentra ya la distinción entre naturaleza común conforme \(conformas\) y uniforme \(uniformis\) o unificante \(uniens\)](#)³¹. A Anselmo se le puede considerar como el introductor de la semántica de la referencia en *De grammatico*, donde aborda el problema de la triple división de los nombres en las Categorías de Aristóteles: homónimos (equívocos, mismo nombre con distinta definición), sinónimos (unívocos, mismo nombre y misma definición) y parónimos, en que las cosas y los nombres se derivan según el caso de una cosa o nombre principal, como por ejemplo, «gramático» de «gramática». Se plantea aquí una ambigüedad en la relación entre la derivación de los nombres y de las cosas que habría de tener profundas consecuencias en la teoría de la analogía. Anselmo se enfrenta con estas ambigüedades que pueden atribuirse a la práctica ausencia de una teoría semántica aristotélica, lo que hace necesario completarla con las teorías de otros gramáticos como Prisciano.

Aristóteles sólo había distinguido dos clases de nombres: hoc aliquid (los que

designan una sustancia primera o individuo) y quale quid (los que significan una cualidad común a un conjunto de individuos). A esta distinción, que se ha entendido como la que se da entre la significación de las sustancias primeras que no se dicen de un sujeto ni en un sujeto y la significación de los accidentes que son en un sujeto, habría que añadir la significación de los géneros y las especies o sustancias segundas que se dicen de un sujeto pero no en un sujeto. Por su parte, Prisciano había afirmado que lo propio del nombre es significar la sustancia y la cualidad, y distingue en las Instituciones gramaticales tres clases de nombres: propria (nombres de individuos), vocabula (nombres de realidades corporales predicados de varios individuos) y appellativa (nombres de realidades incorpóreas predicados de varios individuos). Partiendo de estas referencias, la doctrina anselmiana de la significación distingue la significación en el caso de un nombre como «hombre» en que la sustancia es significada y nombrada directamente per se, del caso de un nombre como «gramático», donde la sustancia es nombrada pero no significada propiamente (proprie) sino per aliud, y significa per se un accidente que no nombra. La teoría anselmiana pasará a través de los gramáticos del xii como Guillermo de Conches y proporcionará los elementos de la teoría terminista de la referencia o de la suppositio. La proposición «homo est albus» se interpretará como equivalente a «homo est alba res», lo que llevará a los nominalistas a ver en la predicación la identidad de la cosa-sujeto con la cosa-predicado. Frente a una interpretación, que es probablemente más aristotélica, según la cual «homo est albus» equivale a «homo est albido» (el hombre es blanco), donde «es» no es un signo de identidad sino de predicación, pertenencia o inherencia, es común en este momento distinguir lo que es predicar una sustancia de lo que es predicar una cualidad, lo que permite separar claramente el sentido o forma lógica de un enunciado de su forma gramatical. Ya a partir del xai se abandonará la distinción anselmiana per se, per aliud, y se hará común la distinción entre la significación in recto e in obliquo, según la declinación, lo que supone reintroducir la jerarquía abstracta secundum prius et posterius neoplatónica en el aristotelismo.

[Las consecuencias que podían tener las implicaciones dogmáticas de las doctrinas lógico-lingüísticas defendidas por los dialécticos se muestran en el caso de Gilberto Porreta, que fue cuestionado por Bernardo de Claraval por haber distinguido entre quien es Dios \(id quod est Deus\) y la deitas o lo que es Dios \(quo est Deus\)³²](#), por lo que uno de sus discípulos, Alano de Lille, trató de aclarar la doctrina de su maestro, distinguiendo entre la conformitas humana y la uniforznitas o consustancialidad del Padre y el Hijo, de modo que mientras en una criatura como el hombre la humanitas y el homo son distintos, en Dios la Deitas y Deus son lo mismo: Quia Deus est Deitas. Otro problema teológico cuya resolución dependía de la posición en el campo lógico era el de saber si la fe es la misma antes, durante y después de la Revelación. El ejemplo más común era el de determinar si era el mismo objeto de fe respecto del nacimiento de Cristo, el de los profetas que lo anunciaron (Christurn esse nasciturum), el de quienes asistieron a su nacimiento (Christurn nasa) y el de quienes viven después de haber nacido (Christurn esse natura). Los nominales consideraban que el objeto de fe son los enunciables (equivalente a los lekta o incorpóreos estoicos) que permanecen inalterables a través del tiempo, de modo que el enunciable

es el mismo. Posteriormente, Pedro de Poitiers, discípulo de Pedro Lombardo, afirmará que lo que se mantiene inalterable es el contenido proposicional (*dictum propositionis*) que es el enunciado en infinitivo: «Cristo "ser" nacido» o «Cristo "ser" haber de nacer» (*Cristum esse natura* o *Chnstum esse nasaaturum*).

En el xiv se retomó con fuerza el debate sobre los universales, por lo que se ha querido ver una conexión fundamental entre Guillermo de Ockham y Pedro Abelardo³³. Aunque los dos filósofos tenían en común el considerar que los predicables son signos, Ockham va más allá de Abelardo al menos en dos sentidos: en el método que consiste en descomponer proposiciones complejas en otras más simples cuyos nombres denotan sustancias concretas, y en que los objetos de conocimiento son las conclusiones de proposiciones mentales. El nominalismo ockhamista sólo puede comprenderse a partir de la transformación formalista en la teológica filosófica llevada a cabo por Duns Escoto, para quien los universales existen realmente y son significados por los nombres abstractos, como la «humanidad», que es la forma causal que hace que todo hombre sea hombre, o la «blancura», por la que el hombre es blanco, sin que por ello la humanidad sea hombre ni la blancura sea blanca. El antecedente más próximo de la doctrina nominalista de Ockham se encuentra en Enrique de Harclay (1270-1317) quien reflexiona sobre la distinción entre singularidad, particularidad y universalidad, sosteniendo que sólo existen las cosas singulares, de modo que los conceptos mentales que se forman sobre los singulares son de dos tipos: distintos cuando permiten distinguir un individuo de otro o confusos cuando no lo permiten, así que un universal no es más que un concepto confuso, como «hombre», mientras que el particular «Sócrates» es un concepto distinto, y ambos conceptos designan la misma identidad singular «Sócrates es Sócrates», distinguiéndose su sentido sólo por la razón.

Pero, sin duda, es el nominalismo de Guillermo de Ockham el que se considera canónico. En él el universal no es un objeto sino una operación mental que remite a una pluralidad de objetos singulares, acto que es un accidente cuya existencia en el alma es meramente subjetiva y de ningún modo intencional. Esta cualidad subjetiva que es el concepto mantiene una relación de semejanza (similitudo) con las cosas que representa; esta semejanza es una relación de significación natural, constituyendo proposiciones mentales de las cuales el lenguaje hablado y escrito son derivaciones convencionales. Ockham afirma que el nombre significa la cosa misma directamente y no a través del concepto, por la simultaneidad de la voz y del acto mental de intelección. Al negar la realidad del concepto, Ockham ha de completar su nominalismo con el psicologismo, que no le concede al concepto otra realidad que la del alma que lo concibe, reduciéndose a ser una mera operación mental, y careciendo de cualquier otro fundamento real que no sea el puro acto psicológico de intelección.

Es en las consecuencias en el debate metafísico y teológico de esta doctrina nominalista donde aparecen los puntos más conflictivos desde el punto de vista doctrinal, lo que puede ayudar a entender en gran parte los motivos de la censura de sus ideas. En efecto, a partir de su concepción nominalista Ockham le niega el

carácter demostrativo a la mayor parte de los argumentos metafísicos concernientes al alma humana o a Dios mismo. No se puede demostrar que el hombre posea un alma inmortal, ni tampoco la existencia separada dentro de ella de facultades distintas, como el entendimiento y la voluntad, y ni siquiera es posible demostrar filosóficamente la existencia de Dios o la realidad de atributos divinos tales como la unicidad, eternidad, infinitud, omnipotencia, capacidad de crear a partir de la nada, etc. La verdad de proposiciones tales como las relativas a la inmortalidad del alma o a la existencia de Dios es únicamente conocida por la fe, y cualquier argumentación que el filósofo pueda elaborar para apoyarlas habrá de contentarse con ofrecer sólo una mayor o menor probabilidad. En consecuencia, para Ockham, la imposibilidad de la razón para adentrarse en el terreno teológico es casi completa, sus certidumbres metafísicas son sólo probables y su conocimiento de los hechos físicos no la exime finalmente de tener que apuntalar hasta la menor de sus predicciones sobre la voluntad omnipotente de Dios.

Otros autores nominalistas ofrecieron diferentes versiones sobre la naturaleza del universal, algunas de ellas próximas al formalismo escotista. Así, para Juan Buridán ningún universal existe en la realidad (in rerum natura), pues el universal es un signo que supone por una pluralidad de cosas de una manera confusa. Para Pedro Auréolo el universal es el ser objetivo (esse objectivum) del que una cosa está dotada en el alma, que es la imagen verdadera (vera similitudo) de la cosa o de una pluralidad de singulares existentes realmente. Gil de Roma cree que la misma cosa exterior es intrínsecamente singular y extrínsecamente universal paronímicamente por denominación extrínseca, según una intención universal del alma. Gregorio de Rimini piensa que el universal es el significabile complexe o complejo significabile que adopta la forma de un enunciado en infinitivo. Gregorio rechaza tanto el realismo de Burley como el reísmo de Ockham, y funda una especie de realismo de los objetos ideales, en que las cosas singulares son contingentes, pues su existencia depende de la voluntad de Dios, de modo que la ciencia no puede versar sobre ellas, no puede componerse de nombres propios, sino que remite a estructuras conceptuales en las que se constituye el objeto y que se expresan en forma de expresiones complejas, proposiciones infinitivas como Socratem esse album, el hecho u objeto formal «Sócrates ser blanco» 34.

Pese al dominio nominalista, en el xiv, siguió existiendo una fuerte corriente realista, uno de cuyos principales representantes es Gualterio Burley (1 1343), quien afirma la existencia de una jerarquía que se inicia en la estructura del mundo real, sigue en los conceptos que remiten a ella y finaliza en los signos lingüísticos, de manera que el significado de cada término categoremático tiene un hecho real correspondiente, que es la propositio in re, de modo que los universales son inherentes a los singulares (ipsis inexistencia) y pueden ser indiferentemente designados (signan) por nombres concretos o por nombres abstractos, aunque en un modo de predicación formal esencial. Los realistas de Oxford, como Juan Sharpe, Guillermo Milverley o Juan Tarteys afirmarán que la praedicatio a parte rei (real) es primitiva respecto de la praedicatio terminorum (lingüística), con lo que creen respetar estrictamente el paralelismo aristotélico entre la realidad y el lenguaje, pues,

como subraya Milverley, ser predicado realmente (praedican a parte rei) es ser realmente (realiter esse), mientras que la predicación lógico-lingüística (praedicatio a parte terminorum) es sólo el signo de una predicación real.

4. LA NUEVA LÓGICA Y EL CAMBIO DE PARADIGMA CIENTÍFICO

Tanto el cambio que supone el desarrollo de nuevas facetas lógicas distintas a la lógica tradicional basada en el Organon aristotélico, como la evolución de las soluciones al problema de los universales que concluyen en el nominalismo, [encontrarán un campo especial de aplicación en la concepción de la naturaleza y en la metodología científica. Pese a que la polémica historiográfica sobre el verdadero valor de la física del xiv como preparación para la concepción moderna de la ciencia de la naturaleza sigue aún viva](#)³⁵, hoy se trabaja sobre todo en la hipótesis de que el origen del cambio de paradigma hay que localizarlo no tanto los antecedentes medievales de una apuesta doctrinal a favor de la autonomía del saber científico, cuanto en la capacidad de extraer las consecuencias de los cambios que se estaban produciendo en el dominio de la teología bajo la influencia del dominio nominalista, de los métodos lógicos del razonamiento y del debate académico. Probablemente, el pensamiento científico del final de la Edad Media se configuró a partir de varias líneas de fuerza de diversa procedencia: el legado de las condenas universitarias fue la liberación de la potencia de hipotetizar, que se concretó en el recurso al razonamiento secundum imaginationem; la logica modernorum procuró los nuevos recursos de la lógica terminista y la suppositio; la metodología escolar proporcionó las técnicas de las obligationes y los sophismata; y la teología suministró los fundamentos metafísicos de la objetividad junto a la doctrina de la potentia Dei absoluta que liberó la facultad de hipotetizar. Todos estos elementos, en conjunto, ayudaron al nacimiento de la nueva física llamada «del impetus».

Quizá la faceta de las censuras universitarias en que se aprecia de un modo más patente la dificultad de aplicar valoraciones ideológicas a los avatares de la política cultural y filosófica medieval sea precisamente la de sus consecuencias para el desarrollo del pensamiento científico. No está clara la influencia real de las condenas eclesiásticas en el progreso de la ciencia, y se ha sentido generalmente la tentación de probar que un acto represivo de la Iglesia no pudo haber tenido un efecto liberador en el desarrollo científico. Siendo importante decidir si los filósofos naturales recibieron un estímulo con la condena de Tempier, nos interesa más entender los elementos estructurales que, surgidos del debate doctrinal de la época, generaron un nuevo tejido metafísico sobre el que «se hizo posible» el avance científico. Más concretamente, es difícil determinar si la física del impetus significó un avance hacia la revolución científica renacentista o si fue, más bien, un paso adelante, pero en una dirección equivocada. La historia de las doctrinas prueba que supuso una ruptura con la tradición de la física natural aristotélica. Pero la nueva física se asentará sobre la matematización de la naturaleza y la sustitución del paradigma finalista por el mecanicista, de lo que, salvo, en aspectos muy superficiales como la utilización de cierto aparato matemático, apenas se hallan vestigios en la física del xiv. En cualquier

caso, aunque quizá no en la dirección correcta, el impetus supuso una ruptura real en el continuo de la física escolástica.

No cabe duda de que la intención manifiesta de los teólogos censores era preservar las tradiciones del espiritualismo cristiano, encarnadas en el agustinismo, frente a las novedades aportadas por la recepción de la ciencia filosófica aristotélica, asimiladas al necesitarismo arabizante. Por ello, los teólogos cristianos afirmaban el valor de la libertad divina como característica del espíritu frente a la necesidad de la materia, lo que ayudó a alumbrar una nueva metafísica bajo el signo de la teología de la omnipotencia divina. Aunque, como sabemos, esta reacción teológica tuvo profundas consecuencias a largo plazo sobre el desarrollo de la metafísica, consecuencias que pueden rastrearse en la crítica escolástica escotista u ockhamista, la influencia más inmediata de la doctrina emanada de la censura universitaria sería promover un cambio en el paradigma de la ciencia medieval. En este cambio, la valoración ideológica del aristotelismo tendería a sufrir una inversión. En principio, la ciencia aristotélica y, particularmente la física, era considerada como fuente de novedades peligrosas para la fe por la autonomía que concedía a la naturaleza, cuyo devenir el Filósofo había establecido como limitado por las cuatro causas, generando la imagen de un cosmos cerrado sobre sí mismo, por mucho que el *primus moveos* pareciera abrir un flanco a la posibilidad de asimilar en esta visión del cosmos la figura del Dios cristiano, cuyos rasgos, no obstante, sólo podían ser precisados apelando a un neoplatonismo más espiritualizado.

La posibilidad que abría el aristotelismo de una ciencia autónoma de la naturaleza asentada sobre bases racionales es denunciada constantemente en los artículos censurados. Pese a que el syllabus condenatorio tiene una apariencia exclusivamente negativa, se entendió que amparaba bajo el manto de la ortodoxia dogmática nuevas formas de afrontar no sólo metodológicamente, sino también en sus contenidos, la explicación de la naturaleza. Si fue posible que la acción «conservadora» de los teólogos tuviera en el campo de la ciencia efectos «progresistas» ³⁶ se debió a que todo el debate se estaba desarrollando en el ámbito de una universidad ya extraordinariamente ritualizada en sus procedimientos racionales, y no en la Schola Christi puramente religiosa que había propugnado Bernardo como alternativa al racionalismo cristiano. Muy pronto, el rechazo a las limitaciones racionales de la ciencia aristotélica se entendió como una apertura metodológica que se concretó en la libertad de hipotetizar y de suponer la existencia de mundos alternativos con reglas diferentes, mientras que la ampliación del concepto de «realidad» a las realidades sobrenaturales no sometidas a una interpretación materialista de las causas aristotélicas supuso la introducción de nuevos objetos de estudio que no se encontraban directamente en la naturaleza y, por ello, no podían ser conocidos por los sentidos, sino por la imaginación y el intelecto.

Uno de los efectos metafísicos más relevantes del decreto universitario fue la apertura de una nueva concepción teológica de la causalidad, derivada de la crítica a que los censores habían sometido la noción de la causalidad natural, lo que permitió la apertura de un espacio metafísico en que podía prosperar la nueva física que vería

la luz en el siglo xiv, viniendo a darle un sentido más trascendente a lo que se ha calificado como «función meramente irritativa» para la ciencia de la condena parisina³⁷. El resultado fue que se solidificó la teologización del discurso físico³⁸, por lo que, a partir de este momento, fueron precisamente los teólogos, y no los magistri artium quienes tendieron a ocuparse de los problemas físicos a través, desde luego, de las lecturas filosóficas de los Libri naturales de Aristóteles, pero también de los comentarios teológicos a las Sententiae. A menudo, estos comentarios, que formalmente versaban sobre los ángeles, la eucaristía o la caridad, se convertían en un pretexto para razonar sobre el espacio, la materia o el infinito y para cuestionar las doctrinas tradicionales sobre la pluralidad de los mundos o la existencia del vacío³⁹ e, incluso, para hacer propuestas metodológicas o lógico-matemáticas.

Esta transformación del discurso científico no hubiera sido posible sin la doctrina de la potentia Dei absoluta que estaba implícita en el núcleo doctrinal defendido por los theologi en las condenas antifilosóficas⁴⁰, pues la hipótesis teológica según la cual Dios «podría» sustituir el orden causal por una acción inmediata abría un espacio teórico a la posibilidad de crear nuevos modelos de explicación física y a extraer de ellos consecuencias científicas y filosóficas sin comprometer la ortodoxia dogmática. Esto se debe a que la superioridad que los teólogos atribuían a la libertad teológica consiste en que ésta admite, al menos formalmente (gratia disputationis), la pluralidad de las hipótesis, frente a la constricción que sufrían los filósofos naturales por su fidelidad a las convenciones aristotélicas. Así, de la doctrina de la omnipotencia divina se deduciría que, si Dios puede, por su omnipotencia, crear una pluralidad de mundos⁴¹, podría también en cada uno de ellos haber instituido un conjunto de reglas (regulae) diferente. Al filósofo natural que acepta estos principios le estaría permitido especular sobre una infinidad de modelos físicos alternativos, protegido de la acusación de heterodoxia por la hipótesis teológica ortodoxa de que Dios, si así arbitrariamente lo hubiera querido, podría haber creado cualquier otro mundo super naturam creatam, aunque, por su poder ordenado, haya creado el mundo actual que responde a los principios de la física aristotélica. De modo que, incluso, se consideraba que ciertas doctrinas físicas de los philosophi, que debieran ser tenidas por impensables o por dogmáticamente erróneas por adoptar el punto de vista de la filosofía natural aristotélica (ratione naturali), podían considerarse admisibles con la legitimidad que les otorgaba el derecho a hipotetizar concedido por los domini theologi.

Aunque desdibujada a menudo por un abuso de la búsqueda literal de la negación del poder de Dios - Deus non potest-, lo indudable es que la intención de los censores parisinos había sido defender la libertad absoluta de la voluntad divina, como característica de la concepción religiosa del cristianismo, de los ataques de los filósofos naturalistas en los que veían el propósito de someter a Dios a la dinámica natural, lo que entendían equivalente a subordinar la fe a la razón. Entre los artículos condenados en el syllabus de Tempier no son pocos los que exponen tesis necesitaristas en las que suelen estar mezcladas doctrinas aristotélicas y neoplatónicas. En efecto, los aristotelizantes se situaban en el horizonte del neoplatonismo cristiano, que llevaba implícita una concepción emanantista de la

causalidad, en un sentido fuerte, como en: «Hay dos principios eternos, a saber, el cuerpo del cielo y su alma» (94-32), o bien en un sentido más débil, que suele asociarse al aristotelismo tomista, como en: «La primera causa es la causa remotísima de los entes» (190-16). Estos principios daban origen a tesis condenadas, que subrayaban la impotencia divina como: «Dios hace de manera necesaria todo lo que es producido inmediatamente por Él» (53-20), o: «Dios no puede ser la causa de los efectos nuevos, ni puede producir algo nuevo» (48-22), tesis que pueden resumirse en: «Lo que es imposible absolutamente no puede ser hecho por Dios o por otro agente» (147-17). La lucha de los teólogos cristianos contra estas manifestaciones de necesitarismo, que solían asociarse al paganismo greco-árabe, sólo podía ser en el momento de la condena parisina meramente estatutaria, pues el pensamiento cristiano no contaba aún con una doctrina de la «causación teológica» que pudiera competir con el orden causal neoplatónico-aristotélico.

Tratando de superar la contraposición entre necesidad y libertad, en los años de la polémica antiaverroísta, Tomás de Aquino había llevado a su culminación el intento sintético con el que el cristianismo trataba de apropiarse de la ciencia filosófica aristotélica, creando un complejo sistema explicativo para encajar al Dios cristiano en el orden natural heredado del paganismo antiguo. Para ello, Tomás, adoptando el tejido conceptual metafísico aristotélico, transforma el Uno neoplatónico en un Dios que es causa primera, actuando como causa remota de todos los efectos en el mundo creado, lo que quiere decir que Dios no interviene directamente en los acontecimientos del mundo, sino que lo hace a través de causas naturales interpuestas, que constituyen el orden de las causas segundas en una ordenación de proximidad por grados respecto de la causa primera. La actividad causal proviene de Dios, el único ser que es acto per se, y que puede, por tanto, donar esa actividad a unas causas segundas que sólo pueden causar per alium, esto es, por la actividad divina actuando como causa primera remota activa de todas las relaciones causales segundas, que constituyen grandes cadenas de actividad de una extrema complejidad, componiendo un universo orgánicamente organizado. El resultado de este esquema es un mundo en que es visible la presencia inmediata de Dios, y que, al mismo tiempo, es el medio en que Dios se manifiesta, pues así lo ha elegido desde toda la eternidad. Tomás establece así un orden de causación que se corresponde perfectamente con la imagen de un Dios que se ocupa amorosa y constantemente de sus criaturas, fundamentalmente porque la creación no es un añadido a Dios, sino una realidad complementaria de la propia divinidad, en un sentido muy diferente al desbordamiento neoplatónico⁴².

4.1. LA FÍSICA OBJETIVISTA

Frente, tanto al necesitarismo como al intento sintético tomista, la nueva metafísica del poder absoluto de Dios, consecuencia filosófica de la doctrina teológica de la omnipotencia divina⁴³ alentada por la censura, implica un cambio en la noción de causalidad, y va a hacer que la indagación científica se sitúe en el plano del saber unívoco, a la vez ontológico y teológico, donde la energía causal procede exclusivamente de una intervención inmediata de Dios. En este contexto, la ciencia

física pasa a ocuparse del ámbito de la posibilidad - espacio teológico anterior a la naturaleza fáctica, es decir, anterior a la creación - en que actúa la eficacia divina que, para nosotros, es energía causal, pero ya no cualitativa, dotada de finalidades sustanciales, sino formal, porque se define como un orden esencial (*ordo essentialis*) cuantificable. Entonces, la hipótesis teológica de *potentia Dei* absoluta se transforma en hipótesis científica al fundar la posibilidad de sustituir las causas naturales por una acción eficaz inmediata de Dios en todos los procesos de cambio y movimiento de la naturaleza física. El nuevo objeto de la investigación científica va a ser el orden de la intervención divina por su poder absoluto en los fenómenos de la naturaleza, un orden en que las cosas naturales son objetos formales, cuyo conocimiento es ahora objetivo.

La objetividad pasa a ser una cualidad del conocimiento intuitivo que aprehende la esencia formal de las cosas sin sufrir las perturbaciones de la complejidad material; una clase de experiencia que sólo se da en la contemplación beatífica, que es el modelo teológico del conocimiento perfecto que busca el científico para aprehender la esencia de las cosas en su *esse objectivum*, que ha de ser el objeto de una aprehensión intuitiva «objetiva», que supera las condiciones particulares del sujeto cognoscente y de la cosa conocida. De este modo, las formas esenciales constituyen una nueva realidad autónoma, un orden que se superpone al mundo y que permite explicarlo con exactitud (*praecisio*). La ciencia trata de aproximarse al conocimiento de esa realidad formal situándose en una posición de objetividad, de intuición de las esencias, lo que supone anticipar el conocimiento del que gozará el bienaventurado. Esto habrá de resultar decisivo para el progreso científico, al sustituir el modelo de causación naturalista de las cuatro causas aristotélicas cuyo esquema de interacción sirve de explicación del modo en que tienen lugar de hecho los fenómenos en el mundo, por un modelo formalista de la eficacia causal que expone el modo en que un Dios omnipotente se hace omnipresente en una naturaleza simplificada, en tanto que es un objeto espiritual, resultado de la acción creadora de un Dios que es espíritu puro. Un modelo que ya se encuentra prefigurado en la crítica a las causas remotas tomistas por parte de Duns Escoto:

Pues, lo anterior que es el causado más próximo de la causa, no sólo se dice que es más próximo de su causa próxima, [que es] también [la causa próxima] del otro [causado], sino también de [la causa] remota. Por ejemplo, si la causa próxima de un [causado] - sea A- no es, de ningún modo, la causa de otro [causado], sea B, pero una causa anterior es causa próxima de B y es causa remota del otro [causado, es decir, de A], del que otra [causa] es su causa próxima. Aun así, entre estos causados existirá un orden esencial, de causado anterior a causado posterior. Y esto [sucede] si la causalidad de la causa común de ambos los considera como causados según un orden esencial. [...1 Y, además, la causa común se concibe como causa cuasi-remota respecto del [causado] posterior, si el [causado] anterior no es causado. Y además, el [causado] posterior no puede existir sin el anterior 44

Así pues, en el formalismo escotista, Dios pasa a ser considerado como causa próxima activa, lo que viene a expresar que el Ser Necesario se ha separado

radicalmente de los seres contingentes, implicando la ruptura de la cadena de causación común que se iniciaba en la Causa Primera remota y continuaba en las causas segundas próximas e instrumentales. En la teología formalista, el ser de Dios no es en modo alguno causal, pero se hace activo, siendo origen de las operaciones contingentes por su presencia inmediata en todos los hechos causales del mundo creado, no como una causa remota que actuaría a través de las causas próximas, sino como causa eficaz, trascendente al orden de la creación, pero inmanente en cuanto actualidad activa. El Dios de la Voluntad y el Poder actúa contingentemente, creando los seres del mundo y estando presente inmediatamente en la actividad mundana. Al destacar la eficacia causal como el rasgo característico de la relación del Creador con la creación, el orden de la eficiencia se sitúa en la posición dominante, relegando el finalismo naturalista a una posición subordinada.

Es justamente en este modelo de causación que trata de determinar cómo se produciría la causación en un mundo puramente espiritual, en el que la escuela «científica» de los calculadores de Oxford encontrará un campo para aplicar el formalismo matemático, que había sido rechazado como procedimiento explicativo por el naturalismo por ser heterogéneo con una realidad natural que es compleja. Y, en general, este entramado conceptual, que se encuentra ya en Duns Escoto y será más claramente formulado por Guillermo de Ockham y sus seguidores, va a permitir el enlace entre la reflexión teológica bajomedieval y la ciencia moderna. De todos modos, en este período final de la Edad Media, Aristóteles seguirá siempre presente, pues seguirá determinando el tejido conceptual sobre el que se inscriben las diferentes teorías, pero será la teología de la omnipotencia divina la que proporcionará la justificación para acometer la tarea de la libre investigación de modelos alternativos de explicación. Además, la teología será la que diseñe el nuevo universo formal y objetivo en que tienen lugar los fenómenos cuantificables, un universo que está divinizado, pues sus características se extraen de las que posee el mundo superior que habitan Dios, los ángeles y los bienaventurados. Puede entenderse así que, en la estela de las transformaciones promovidas por los moderni escolásticos, el universo que Galileo considera un libro escrito en caracteres matemáticos pueda contemplarse como un trasunto del cielo de los bienaventurados, cuya intuición singular de la esencia del ser se convierte en el modelo ideal del conocimiento objetivo que perseguirá la nueva ciencia.

5. OMNIPOTENCIA DIVINA, IMAGINACIÓN Y CÁLCULO

La imposición de la metafísica teológica de la omnipotencia divina va a tener como uno de sus efectos la generalización del uso del método hipotético, gracias a que el pluralismo metodológico encuentra una justificación dogmática en la condena de los teólogos de la tesis aristotelizante sobre la necesidad de la creación divina de un único mundo («La primera causa no podría hacer muchos mundos» [34-27]). Independientemente de la valoración que se haga de esta «apertura» metodológica⁴⁵, lo que parece claro es que la posibilidad de suponer una pluralidad de mundos, cada uno de ellos con un posible sistema natural distinto, al amparo de la intervención de los teólogos, puede ponerse fácilmente en relación con el uso del razonamiento

secundum imaginationem, que libera al conocimiento científico de la precisión de su adecuación a la realidad natural. Este factor teológico-metafísico se ve amplificado por el uso de las nuevas técnicas lógicas en un contexto de profundas transformaciones en la enseñanza universitaria. El progreso científico se desarrolla, así, sobre el terreno del análisis lógico y no sobre el de la inducción científica, ya que no tiene lugar ninguna confrontación con la experiencia o la experimentación activa, pues la finalidad de la investigación no es el conocimiento de lo real en tanto que tal ni la verificación de una hipótesis o de una conjetura, sino la producción de nuevas reglas o la creación de nuevos juegos lógicos. El uso de estos nuevos instrumentos va a permitir la creación de un aparato «matemático», aplicado a la noción de la medida de las entidades y las cualidades, aparato que trata de homogeneizar diferentes ámbitos ontológicos de la realidad intertraduciéndolos, hasta acabar por crear una nueva realidad que sólo puede apprehenderse secundum imaginationem, un paso que, efectivamente, puede situarse en la senda de la matematización moderna de la realidad, aunque su origen no parece poder localizarse tanto en una afortunada intuición como en el paciente trabajo de los lógicos del final de la Edad Media por descubrir e inventar reglas adecuadas para el espacio abierto de la lógica imaginaria.

En principio, la dimensión de la imaginatio designa un dominio de especulación cuya apertura se debe a la hipótesis de potentia Dei absoluta, que se condensa en el lema: «Dios puede, por su potencia absoluta, hacer todo lo que no implica contradicción.» De ello resulta el desarrollo de una técnica de argumentación que permite ascender desde el posible físico al posible lógico, lo que impulsa el examen de una cuestión más allá de los límites de las posibilidades físicas consideradas lícitas en la filosofía natural, para extenderse hacia el campo más amplio de lo que es lógicamente permisible. En la teoría física, el anclaje del razonamiento imaginario en el posible lógico estimula la superación de los límites del universo físico actual, pero, al mismo tiempo, desvincula la especulación científica de toda validación empírica. Por ejemplo, cuando Swineshead «propone» un cuerpo dotado de un grado de calor igual a A1 sobre su primera mitad, A2 sobre el cuarto siguiente, A3 sobre el octavo siguiente, A4 sobre el diecisesavo siguiente y así hasta el infinito, y cuando demuestra que este cuerpo, tomado como un todo, es de un grado de calor 2, dicho de otro modo, un grado de calor finito como todo, incluso si en él el calor aumenta hasta el infinito, no tiene a la vista ningún cuerpo concreto dado en una experiencia o manipulable en una experimentación. De modo que la experiencia «imaginaria» del calculador no va de lo ideal a lo real, sino que expone en forma argumentativa el posible lógico y atestigua relaciones conceptuales a partir de un real «desrealizado» constituido por esencias y sus propiedades calculadas a priori, lo que hace que el físico pueda estar autorizado a construir consecuencias con proposiciones imposibles secundum cursum naturae.

La escuela donde se concentran los avances lógicos en el uso de las técnicas ligadas a la imaginatio está formada por un grupo de filósofos y de lógicos de Oxford de la primera mitad del siglo xiv, que se han denominado «mertonianos», por haber enseñado la mayor parte de ellos en el Merton College, y que han pasado a ser generalmente conocidos como «calculadores». Sus figuras centrales son Thomas

Bradwardine (De proportionibus velocitatum), Guillermo Heytesbury (Regulae solvendi sophismata), Ricardo Swineshead (De motibus naturalibus), Juan Dumbleton (Summa logicae et philosophiae naturalis), Ricardo Kilvington (Sophismata) y Ricardo Billingham (Conclusiones)⁴⁶ El calculador utiliza discursivamente un conjunto de entidades matemáticas no realizadas en la naturaleza: puntos, líneas, superficies, instantes indivisibles o grados de cualidad, que son meros términos hipotéticos que no tienen realidad alguna, salvo poder ser realizables de potentia Dei absoluta. Dado que las calculationes nacieron tan sólo como uno de los ejercicios lógicos destinados a mostrar la habilidad dialéctica de los aspirantes a filósofos y teólogos, unido al interés metafísico por los infinitos mundos posibles o por el poder absoluto de Dios, no es extraño que el interés teórico por la medida no se corresponda en absoluto con un interés fáctico por las medidas reales. Por ello el calculador puede considerarse tan próximo al astrólogo «que imagina una multitud de círculos en los cielos o el geómetra que imagina puntos indivisibles»⁴⁷, como al metafísico nominalista para quien todas estas entidades no son más ficciones.

Los calculadores se caracterizan por la voluntad de cuantificar todo tipo de cualidades o magnitudes variables, desde el tiempo, el espacio, la velocidad, el calor, la densidad, el peso o el color, hasta, incluso, la certidumbre, la salud, la virtud o la felicidad. Lo que les distingue de los maestros universitarios comunes es que no indagan sobre la solución de problemas naturales o teológicos, sino que se centran en la investigación de las estrategias para hallar esas soluciones, por lo que su intención no es responder a interrogantes teóricos, sino inventar juegos lógicos o lingüísticos complejos. Por ejemplo, en su Liber calculationum, Ricardo Swineshead, estudia el problema de la caída de los graves como un ejemplo de la temática de la identidad del todo como suma de las partes, que es característica de los insolubilia. La doctrina de la doble verdad, asimilada por la doctrina escolástica de las distinciones, va a servir como referencia para las oposiciones entre: physice o naturaliter loquendo y logice, sophisticè o mathematicè loquendo, o entre vere o realiter e imaginarse, que son aplicables al modo de teorizar de los calculadores, que utilizan una argumentación secundum imaginationem o gratia disputationis. Los calculadores se ven ante la necesidad de hacer frente a problemas nuevos, y por ello se ven obligados a utilizar lenguajes lógicos inéditos cuantitativos, que hacen uso de nuevos conceptos como la intensión y la remisión de formas (intensio et remissio formarum), a los que van asociados los grados y latitudes formales o el lenguaje de las proporciones (proportiones). Precisamente en este campo encuentra una amplia aplicación la doctrina de las suppositiones enmarcada en la nueva ontología nominalista de Ockham, como en la reducción de los términos abstractos, connotativos, a una simple función de términos concretos o absolutos, en la eliminación de las ficciones (figmenta) representadas por términos como «instante», «punto» o «línea» o en la transferencia del papel que juegan estos términos a proposiciones depuradas en las que no figuran.

Juan Buridan, aplica la lógica nominalista a la investigación sobre la naturaleza, para afirmar que una proposición científica es verdadera si los términos que son sus sujetos suponen tanto por cosas existentes actualmente, como en el pasado o en el

futuro, de manera que la ciencia física no es experimental, sino demostrativa, y sus proposiciones son proposiciones categóricas verdaderas en las que no se tiene en cuenta el tiempo, pues son neutras temporalmente. Un ejemplo del alcance de este recurso en las técnicas lógicas es el de la doctrina de Alberto de Sajonia sobre el vacío: si se define con una proposición como «el vacío (vacuum) es un lugar que no ocupa ningún cuerpo», entonces la cópula «es» no puede tener sentido existencial, pues sería contradictorio afirmar «vacuum est», sino que puede identificarse con «significa». Entonces el problema es determinar por qué objeto supone el término vacuum, y la respuesta de Alberto es que lo hace por un objeto imaginario: pro ¡Sto quod imaginara potest esse vacuum. La existencia del vacío, por tanto, no pertenece a la ciencia física de lo real, y Alberto y Juan llegarán a la conclusión de que la única ciencia en la que tiene sentido hablar de la existencia del vacío es la teología. Por ello, Buridan emplea la expresión «imaginar el vacío» tanto en un sentido optoteológico, donde lo imaginable es lo que puede ser hecho por Dios de potentia absoluta, como en un sentido epistemológico, donde es una verdad del orden de la creencia (creditum), no del orden de la ciencia (ratione naturali probatum), lo que justifica que la del vacío sea una cuestión que le corresponde al teólogo que teoriza sobre la omnipotencia divina. En esto Buridan se separa de los calculadores que se basan en el papel de los contrafácticos y en el recurso a la imaginación para formular hipótesis matematizables. También los nominalistas más reístas se opondrán al uso que hacían en la teoría física los calculadores del principio: ex impossibili sequitur quodlibet, entendiendo que los términos siempre deben suponer por cosas realmente existentes. Por ello, mientras que los calculadores pudieron realizar avances considerables, como llegar al teorema de la velocidad media del movimiento uniformemente acelerado, por la posibilidad de manipular lógicamente a priori la realidad, estos seguidores reístas de las tesis ockhamistas encontrarán una vía de salida en la física del impetus, considerada el efecto de una fuerza impresa real, una física que se asocia con la renovación general del panorama filosófico surgida del movimiento nominalista tras hacer uso de la noción de la eficacia causal divina, nacida de la crisis del modelo de causación naturalista y del razonamiento imaginario que abre la posibilidad de que el físico plantee una pluralidad de hipótesis.

6. LA FÍSICA DEL IMPETUS EN EL CAMINO HACIA LA «REVOLUCIÓN CIENTÍFICA»

Mientras que los resultados prácticos de la obra de los calculadores hubieron de limitarse a la apertura de opciones metodológicas en el ámbito de los juegos lógicos universitarios, en cambio, la nueva física se aplicó a la tarea de construir hipótesis reales sobre la constitución de la naturaleza que fueran más allá de la explicación tradicional aristotélica, que hasta entonces se había tenido por inmovible, siendo el mundo como es, esto es, un espacio pleno cualificado por lugares aptos naturalmente para englobar las cosas que le son adecuadas. Para poder ir más allá, los nuevos físicos debieron provocar ante todo una crisis de la noción del plenum y justificar la posibilidad y, por lo tanto, la realidad, de un mundo vacío.

La física aristotélica había rechazado la posibilidad del movimiento en el vacío,

que se identificaría con la nada y, por consiguiente, con la no-realidad absoluta, cuando, en todo caso, el no-ser es una privación de ser en el movimiento de algo hacia algo, donde siempre hay que suponer una realidad subsistente que permanece a través de los cambios. En la Física (IV, 6-9), Aristóteles describe las propiedades del espacio y los cuerpos en el supuesto de un movimiento en el vacío, subrayando las incongruencias que se seguirían de su aceptación:

Que no hay vacío separado, tal como algunos afirman, digámoslo de nuevo. Si hay un desplazamiento natural de cada uno de los cuerpos simples (por ejemplo, del fuego hacia arriba y de la tierra hacia abajo y hacia el centro), es evidente que el vacío no puede ser la causa de ese desplazamiento. [...]1 En cuanto a aquellos que afirman la existencia del vacío como condición necesaria del movimiento, si bien se mira ocurre más bien lo contrario: que ninguna cosa singular podría moverse si existiera el vacío. Porque así como algunos afirman que la tierra está en reposo por su homogeneidad, así también en el vacío sería inevitable que un cuerpo estuviese en reposo, pues no habría un más o un menos hacia el cual se moviesen las cosas, ya que en el vacío como tal no hay diferencias. Por otra parte, todo movimiento es o por violencia o por naturaleza. Pero, si hay un movimiento violento, entonces tiene que haber también un movimiento natural (porque el movimiento violento es contrario a la naturaleza y el movimiento contrario a la naturaleza es posterior al que es según la naturaleza, de manera que si no hubiese un movimiento según la naturaleza en cada uno de los cuerpos naturales, no habría tampoco ninguno de los otros movimientos). Pero ¿cómo podría haber un movimiento natural si no hay ninguna diferencia en el vacío y en el infinito? Porque en el infinito en tanto que infinito no hay arriba ni abajo ni centro, y en el vacío, en tanto que vacío, el arriba no difiere en nada del abajo (porque así como en la nada no hay ninguna diferencia, tampoco la hay en el vacío, pues se piensa que el vacío es un cierto no-ser y una privación). Pero el desplazamiento natural es diferenciado, de manera que habrá diferencias en las cosas que son por naturaleza. Así pues, o no hay ningún desplazamiento natural en ninguna parte y para ninguna cosa, o, si lo hay, el vacío no existe. Además, los proyectiles se mueven aunque lo que los impulsó no esté ya en contacto con ellos, o bien por antiperistasis, como suponen algunos, o bien porque el aire que ha sido empujado los empuja con un movimiento más rápido que el que los desplaza hacia su lugar propio. Pero en el vacío ninguna de estas cosas puede ocurrir, ni algo puede desplazarse a menos que sea transportado⁴⁸.

Para complementar su argumentación sobre los absurdos que se siguen de la suposición del vacío, Aristóteles subraya que un movimiento inercial a través del espacio vacío implicaría la negación de la existencia de los lugares naturales, pues en el vacío «nadie podría decir por qué un cuerpo movido se detendrá en alguna parte. ¿Por qué aquí y no allá? Luego, o tendrá que permanecer en reposo o se desplazará forzosamente hasta el infinito, a menos que algo más poderoso se lo impida»⁴⁹. En segundo lugar, el movimiento en el vacío debería ser instantáneo. Pero, según un principio previo: «no hay ninguna proporción entre la nada y el número. [...] Por esto

tampoco la línea supera al punto, a menos que la línea esté compuesta de puntos» 50, y como para Aristóteles la línea y el punto son entidades heterogéneas y, por tanto, inconmensurables, se deduce que «tampoco el vacío puede tener ninguna proporción con lo lleno; y, por consiguiente, tampoco con el movimiento. Pero, si en un tiempo dado se atraviesa un medio más sutil en una determinada longitud, el desplazamiento a través del vacío (en el mismo tiempo) superaría en cambio toda proporción»⁵¹

En conclusión, Aristóteles niega la existencia del espacio vacío por las consecuencias absurdas que se seguirían de aceptarlo: 1) en el vacío sería imposible el movimiento natural porque no hay lugares naturales y el movimiento requiere diferenciaciones en el espacio (como arriba y abajo, derecha e izquierda, etc.); 2) tampoco habría movimiento violento, pues no habría posibilidad de que el medio continuara la proyección del proyectil. Por otro lado, si el movimiento en el vacío fuera posible, sería instantáneo o sería inercial en cualquier dirección, y en este movimiento no habría diferencias entre cuerpos más pesados y más ligeros. Todas estas consecuencias son absurdas porque entran en contradicción con los principios básicos de la física aristotélica.

La primera crítica que conoció la antigüedad tardía a la teoría física de los lugares naturales de Aristóteles y a la imposibilidad del movimiento en el vacío fue la de Juan Filopón, cuyo Comentario a la Física permaneció desconocido en la Edad Media en el occidente latino, pero que ejerció influencia a través de Avempace, quien recogió su argumentación, que, a su vez, fue transmitida por Averroes en el comentario al texto 71 de la Física de Aristóteles:

Avempace, de todos modos, plantea una cuestión adecuada. Ya que dice que no se sigue que la proporción del movimiento de una y la misma piedra en el agua respecto de su movimiento en el aire es como la proporción de la densidad del agua a la densidad del aire, excepto si se asume que el movimiento de la piedra tarda un tiempo sólo porque se mueve en un medio. Y si esta asunción fuera verdadera, entonces sería el caso que ningún movimiento requeriría tiempo si no fuera porque hay algo que le opone resistencia, ya que el medio parece impedir moverse a la cosa. Y si esto fuera así, entonces los cuerpos celestes, que no encuentran un medio resistente, se moverían instantáneamente. Y [Avempace] dice que la proporción en lo rarificado del aire es a lo rarificado del agua como la proporción de la retardación que sufre el cuerpo móvil en el agua es a la retardación que sufre en el aire.

Averroes recuerda que Avempace había aclarado que el propio Aristóteles no establecía en el texto mencionado una proporción entre la densidad del medio y el movimiento del cuerpo, sino entre el poder cohesivo del medio y la retardación del movimiento del cuerpo, pues en otro caso el movimiento circular de las esferas celestes se haría imposible, ya que no encuentran resistencia en absoluto. Lo que se observa, sin embargo es que la esfera más próxima al primer motor se mueve más lentamente que la que está más alejada, lo cual se explica por la diferencia de

perfección por proximidad. A partir de esta exposición Averroes observa, sin embargo, que si lo que Avempace afirma fuera cierto, entonces la demostración de Aristóteles sería falsa, porque si la proporción entre la rarefacción en un medio y en el otro equivaliera a la proporción de la retardación accidental del movimiento en uno y en otro, no dependiendo de la proporción del movimiento mismo, resultaría que el movimiento en el vacío no sería instantáneo, como dice Aristóteles, porque, en ese caso, le afectaría al movimiento sólo la retardación por razón del medio, permaneciendo su movimiento natural. Y como todo movimiento implica tiempo, lo que es movido en el vacío sería necesariamente movido en un tiempo y con un movimiento divisible, lo que significa que no se daría un movimiento instantáneo. La argumentación contenida en este texto era accesible a los escolásticos que conocían, por tanto, que una «autoridad», contrariamente a Aristóteles, afirmaba que el movimiento en el vacío es natural y la función del medio es meramente de retardación, no esencial al movimiento mismo.

Así pues, cuando Tomás de Aquino comenta el texto aristotélico lo hace ya en un contexto polémico. Pese a su creencia en la no existencia del vacío, Tomás parece ponerse del lado de Avempace, pues encuentra inaceptable la negación de una proporción entre el movimiento en el vacío y en un medio lleno. El facturo del movimiento de los cuerpos celestes a diferentes velocidades hace que haya que negar la instantaneidad del movimiento en el vacío, y más bien habría que aceptar que la proporción se establece no entre resistencia y movimiento (Aristóteles), sino entre resistencia y retardación (Avempace). «Así, - concluye Tomás - si se asume el movimiento en el vacío, se sigue que ninguna retardación ocurriría que fuera superior al movimiento natural; y no se sigue que el movimiento en el vacío tendría proporción alguna con el movimiento en un plenum.» La argumentación de Tomás se funda sobre la noción de la distantia terminorum o impossibilitas terminorum, según la cual el móvil no puede estar simultáneamente en el terminus a quo y el terminus ad quem, y que supone que el vacío ejerce alguna forma de resistencia por el mero hecho de tener distintas partes que han de ser atravesadas por el móvil. De modo que el cuerpo que se mueve en el vacío no es una materia, sino una dimensión o corpus quantum que espera la acción de una fuerza exterior motiva. Fue muy influyente en la Edad Media esta concepción tomista del vacío como algo que tiene partes que han de ser atravesadas en el tiempo y no instantáneamente, lo que hace del vacío un medio resistente, permitiendo concebir movimientos temporalmente mensurables. Pero, aunque así se soluciona el problema de que el movimiento requiere la conjunción de fuerza motiva y resistencia, surge también la paradoja de la posibilidad de que este corpus quantum permanezca en movimiento indefinidamente, posibilidad de un movimiento inercial planteada y rechazada por Aristóteles, y que parece deducirse de las tesis tomistas.

En plena controversia antiaristotélica, también la teoría física sufrió el embate de la condena parisina, pues la comisión de teólogos incluía en el syllabus la censura de una tesis que tenía su origen en la negación aristotélica de la posibilidad del vacío, enmarcada ahora en un contexto teológico: «Dios no podría mover el cielo con un movimiento rectilíneo. Y la razón es que entonces dejaría tras sí el vacío» (49-66).

Pese a que, como era habitual, probablemente, el peso de la reprobación se concentraba en el supuesto de que hay algo imposible para Dios, por el temor a coartar la omnipotencia divina del modo que fuere, al rechazar la premisa de la imposibilidad del movimiento rectilíneo del mundo, los teólogos parecían rechazar también implícitamente la consecuencia, esto es, la imposibilidad de la existencia del vacío, aunque, seguramente no era esa su intención, dado que excedía el objeto de su labor, que, en todo caso, se centraba en rechazar la teoría física arabizante de la animación de los cielos. Este asidero que suministraba la condena fue ampliamente utilizado por los físicos para postular la existencia de un sistema físico, de un mundo, en el que el espacio fuera vacío, lo que consentiría la formulación de hipótesis sobre el modo en que se daría en él el movimiento y sobre las leyes que lo regularían.

6.1. EL MOVIMIENTO EN EL VACÍO

Una de estas hipótesis, que resultaría la más influyente, es que la transmisión del movimiento, incluso en el vacío, se produce por un impulso (ímpetus) impreso en el móvil por el moviente, sin necesidad de que el medio pleno juegue ningún papel. Con la desaparición del espacio lleno también desaparecen las diferencias cualitativas que se derivan de la distinción entre los elementos y sus lugares naturales - el fuego arriba, la tierra abajo, etc.-, excluyendo así el finalismo cualitativo, para poner en un primer plano la eficiencia causal que puede actuar en un medio neutro, y que se adapta mejor a la «causalidad teológica». Además, a diferencia de las fuerzas que resultan de la actividad de la causación natural, que son cualitativas y heterogéneas, las fuerzas físicas resultantes de la causalidad eficaz pueden homogeneizarse por su carácter «objetivo», lo que las hace susceptibles de «cuantificación», al menos en el sentido que se le da a esta expresión en el contexto de los métodos que ponen en acción los calculadores. Sin embargo, aunque su novedad sea patente, la física del ímpetus puede encontrar un punto de conexión con Aristóteles a través del reconocimiento de la existencia del movimiento «violento», que, siendo un caso muy particular en la física del Filósofo, ahora pasa a ocupar todo el espacio teórico, y que, aunque ajeno a los fines naturales, en realidad se explica también con recursos finalistas, por tratarse de un movimiento compuesto que, en cualquier caso, responde sin contradicción a los principios de la naturaleza tal como han sido determinados por Dios.

Para una física irradiada conceptuahnente desde la metafísica del poder absoluto de Dios, el movimiento violento ofrece la ventaja de que no está sometido a la necesidad de las leyes que se derivan de la naturaleza de los elementos que componen el espacio, sino que deja un amplio margen a la indeterminación y a la libre intención de quien imprime el movimiento en el cuerpo, que, en este caso, es el proipio Dios. Mientras que en la física naturalista aristotélica la oposición necesidad/contingencia se resuelve mediante la distinción entre el primer movimiento necesario de la esfera exterior, que es uniforme, y la pérdida de esa uniformidad en las articulaciones de las esferas interiores⁵³, de modo que las posibilidades contingentes están dadas en la unidad de la naturaleza como contrarios que se van sucediendo en el transcurrir temporal, en cambio, en la física basada sobre el poder absoluto de Dios, la necesidad

y la contingencia son dos realidades absolutamente distintas, siendo la contingencia la posibilidad de que una misma causa pueda producir dos efectos contradictorios, por lo que para salvaguardar el principio de no-contradicción se precisa de una voluntad que se decida por afirmar uno de los dos posibles negando el otro. A una metafísica teológica le resulta más sencillo identificar el motivo del impulso que origina el movimiento en la naturaleza con la voluntad en Dios, pues cuenta con el modelo de la causación eficaz divina, mediante el cual se puede explicar el modo en que la naturaleza cumple sus leyes de un modo inexorable, sin privar a la voluntad divina de su libre arbitrio para intervenir en el discurrir natural, toda vez que en todos los fenómenos mundanos se supone una intervención inmediata de Dios sin determinación previa. El resultado es que ya no se da la distinción entre movimiento natural y violento, toda vez que, en realidad, todo movimiento en la naturaleza es «violento», en el sentido de que es impreso por una acción inmediata eficiente en el móvil. El ímpetus aparece, entonces, como el signo de una acción inmediata de la eficacia divina en el movimiento de los cuerpos, en el cual, por el ejercicio de la potentia Dei absoluta, la energía divina interviene en cada movimiento, sustituyendo o, al menos, concurriendo eficazmente con las causas naturales eficientes o finales. El movimiento, concebido de este modo, resulta ser el objeto de una investigación en un plano lógico, en el que las fuerzas han dejado de ser «reales-físicas», cualificadas por intenciones finalistas, para pasar a ser «reales-objetivas», y, por ello, susceptibles de formalización «matemática» 5a

La exposición canónica del movimiento debido al ímpetus en el xiv se debe a quien era Rector en la Facultad de Artes de París en el momento de la condena antiocckhamista, Juan Buridan:

Por tanto, creo que debemos concluir que un motor, al mover un cuerpo, imprime él un cierto ímpetus, una cierta fuerza capaz de mover este cuerpo, en la dirección en la que lo movió el motor, sea hacia arriba o hacia abajo, hacia un lado o en círculo. Cuanto más rápidamente el motor mueve al mismo cuerpo, tanto más poderoso es el ímpetus impreso en él. Es por este ímpetus por lo que la piedra es movida después de que el lanzador deja de moverla; pero a causa de la resistencia del aire y también a causa de la grave dad de la piedra, que la inclina a moverse en una dirección opuesta a la que el ímpetus tiende a moverla, este ímpetus se debilita continuamente. Por lo tanto, el movimiento de la piedra se hará continuamente más lento, y a la larga el ímpetus está tan disminuido o destruido que la gravedad de la piedra prevalece sobre él y mueve la piedra hacia abajo, hacia su lugar natural. [...] Esta me parece ser también la causa que explica por qué la caída natural de los cuerpos pesados se acelera continuamente. Al principio de esta caída, la gravedad sola movía al cuerpo: caía entonces más lentamente, pero al moverse esta gravedad imprimía en el cuerpo un ímpetus, el cual ímpetus mueve al cuerpo al mismo tiempo que la gravedad. El movimiento se hace, por tanto, más rápido y en la medida en que se hace más rápido, en esa misma medida se hace el ímpetus más intenso. Es evidente así que el movimiento irá acelerándose continuamente. [...] Este ímpetus es una cosa duradera (*res naturae*

permanentis), distinta del movimiento local, por la cual el proyectil es movido [...]. Y es probable que este impetus sea una cualidad asignada por la naturaleza para mover el cuerpo sobre el cual es impreso, de la misma manera que se dice que una cualidad impresa por un imán sobre un pedazo de hierro mueve el hierro hacia el imán. Y es probable que, de la misma forma que esta cualidad es impresa por el motor en el cuerpo en movimiento juntamente con el movimiento, también sea disminuido, corrompido y obstruido, como lo es el movimiento, por la resistencia [del medio] o la tendencia [natural] contrariase

Buridan ilustra el modo en que la polémica sobre el vacío fue haciéndose más intensa y de mayores consecuencias en el contexto nominalista de la *potentia Dei* absoluta y de la física del impetus, llevándole a aceptar, en principio, el antiaristotélico movimiento inercial, pues para él el impetus es incorruptible, aunque no puede dar el paso hacia su sentido moderno debido a que niega la posibilidad de un movimiento en el vacío, por lo cual ese ímpeto siempre concluye con la imposición de las resistencias contrarias al movimiento o con el predominio de la tendencia del cuerpo hacia su lugar natural. Contra la tesis tomista de la imposibilidad o *distantia terminorum*, Buridan propone el ejemplo de la posibilidad de que Dios pueda hacer que un cuerpo en el cielo se mueva hacia la tierra instantáneamente por su poder absoluto. Pero, si Dios puede producir el movimiento en el vacío no menos puede impedirlo, de modo que en la proposición «hay un vacío, luego un cuerpo pesado debe ser movido en él», no se sigue el consecuente porque 1) puede no haber un cuerpo pesado en el vacío; y 2) aunque hubiera un cuerpo pesado en el vacío, podría ser obligado a permanecer en reposo por el poder divino o por alguna otra causa. En definitiva, Buridan parece adoptar la posición de neutralidad lógica que plantea razones a favor y en contra del movimiento en el vacío, e incluso reinterpreta la negativa aristotélica a aceptarlo en términos de lógica hipotética, ya que

Aristóteles no se proponía decir que el movimiento en el vacío sería instantáneo, etc., sino que más bien intentaba afirmarlo como una [proposición] condicional, esto es, que si un cuerpo pesado fuera movido en el vacío por su propia gravedad, entonces [sería movido] en un instante, etc. Esto puede ser concedido - con tal que no se conceda la opinión de Avempace porque el consecuente es imposible absolutamente (*simpliciter*). Por tanto, Aristóteles quería concluir de esto que sería imposible para un cuerpo pesado ser movido por su propia gravedad en el vacío y esto ha sido concedido, aunque, como se ha dicho, podría ser movido por el poder divino⁵⁶

Así pues, concluye Buridan, no es incompatible negar con Aristóteles la posibilidad del movimiento de un cuerpo en el vacío, y afirmar con Avempace que si tal movimiento se diera, habría de darse a una determinada velocidad y no instantáneamente.

Corno aportación a la polémica, Alberto de Sajonia supone que en todo

movimiento se requiere la presencia de una fuerza y una resistencia, por lo que hay que suponer la presencia de una fuerza impresa o impetus, noción que acepta de una forma similar a la de Buridan, esto es, como una entidad permanente de duración indefinida, corruptible sólo por la resistencia del medio o por la tendencia de un cuerpo a permanecer en su lugar natural. En su solución a la cuestión de «si la existencia del vacío puede ser posible» s', distingue dos tipos de espacio vacío: uno está completamente separado de cualquier conexión con un cuerpo, mientras que el segundo es el vaciado de materia entre superficies interiores. Ninguno de estos modos es posible naturalmente (per nullam potentiam naturalezam possibile est esse vacuum loquendo), pero Dios puede producir un vacío del segundo modo, por ejemplo, Dios podría aniquilar toda la materia que se halla en el interior de la esfera celestial más externa.

Según Alberto hay siete formas de resistencia externa al movimiento de un móvil, de entre las que destaca la posibilidad de conectar un cuerpo pesado con otro más ligero que retardaría su movimiento, por ejemplo en una caída; otra forma es la resistencia del medio, respecto de la cual asume la tesis aristotélica de que la velocidad del móvil es inversamente proporcional a la densidad del medio; y otra aún sería la propia impossibilitas terminorum tomista. Además de estas formas de resistencia externas hay que destacar la resistencia interna de todo cuerpo que hace que, aun moviéndose en el vacío, tal movimiento no sería instantáneo sino de una velocidad finita. Alberto sigue la tradición medieval de no referirse al texto aristotélico en el que se presenta y rechaza la hipótesis de la inercia, y admite la posibilidad de un movimiento indefinido violento.

Así pues, en general, la respuesta medieval a la negación aristotélica de la posibilidad del movimiento en el vacío consistió en aceptar que el vacío es naturalmente imposible, pero que si existiera el vacío, el movimiento en él sería igual al que se da en un plenuz, esto es, sucesivo y finito.

En los albores de la revolución científica moderna la discusión sobre la naturaleza del espacio y del movimiento continuará sobre la senda abierta por la física del impetus, como se ve en el modo en que Francesco Bonamico⁵⁸, el maestro de Galileo en Pisa, describe los progresos de la física antigua y medieval, dejando preparado el terreno para que el propio Galileo se sitúe en la estela medieval, por ejemplo, cuando, para oponerse a Aristóteles afirma que si hubiera un movimiento en el vacío no tendría lugar instantáneamente, sino en el tiempo. Es muy probable que sea precisamente su excesiva sujeción a la física nominalista, lo que haya impedido a Galileo formular expresamente el principio de inercia, cuando, quien primero lo enunció de hecho, Descartes, lo haría retornando a la posición aristotélica sobre lo absurdo de la existencia del vacío. En realidad, Descartes invierte el sentido de las preguntas, y afirma primero la existencia de la inercia para concluir lo absurdo del vacío⁵⁹.

En cualquier caso, resulta evidente que la nueva física desarrollada por los críticos escolásticos durante el siglo xlv abrió el camino a la ciencia moderna,

fundamentalmente porque supo traducir en el conocimiento práctico los cambios que se estaban produciendo en la metafísica teológica, proporcionando una explicación del movimiento que excluía el finalismo cualitativo, para poner en un primer plano la eficiencia, como origen de fuerzas físicas cuantificables. Los escolásticos críticos de Oxford y París encontraron en las doctrinas escotista y ockhamista de la causación el suelo metafísico necesario para producir una mutación intelectual, cuyo resultado fue que el orden de los movimientos naturales debió asumir los principios del movimiento violento. El moderno mecanicismo estaba prefigurado, pues, quizá no tanto en las investigaciones físicas directas de los modernos escolásticos, como en las transformaciones metodológicas propiciadas por la creación de un campo de neutralidad ontológica, consecuencia del objetivismo formalista del escotismo y de la utilización epistemológica radical de la hipótesis teológica del poder absoluto de Dios del ockhamismo. De este modo, los autores que dieron origen a la «revolución científica» moderna habrían de elevarse apoyados sobre los hombros del genio medieval.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1985), *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, PennParis-Dumbarton Oaks Colloquia, IV session des 12-15 octobre 1982, París, Société d'édition «Les Belles Lettres».
- (1984), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles*, Études Anselmiennes, Colloque organisé par le CNRS, Baye Notre Dame du Bec 11-16 juillet 1982, París, Editions du C.N.R.S.
- ADAMS, M. M. y KRETZMANN, N. (1983), *William Ockham Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*, Indianapolis, Hacket Publishing.
- AERTSEN, J. A., KENT EMERY, J. R. y SPEER, A. (eds.) (2001), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlín/Nueva York.
- y SPEER, A. (eds.), (1998), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Akten des X Internationalen Kongress für Mittelalterliche Philosophie, Berlín/Nueva York, SIEPM.
- AFNAN, S. M. (1965), *El pensamiento de Avicena*, México, Fondo de Cultura Económica.
- AIVAR, J. et ál. (1995), *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, Madrid, Ediciones Cátedra, S. A.
- ALFERI, P. (1989), *Guillaume d'Ockham: le singulier*, París, Editions de Minuit.
- ALLEGRO, C. (1977), *Giovanni Scoto Eriugena*, Roma, Citta Nuova Edicitrice.
- ANDRADE, T. (1966), *Mahoma*, Madrid, Alianza Editorial, S. A.
- ANGLÉS, M. (1992), *El «cogito» en San Agustín y Descartes*, Barcelona, Editorial Balmes.
- ARMSTRONG, A. H. (ed.) (1967), *The Cambridge History of Later Greek & Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BADAWI, A. (1987), *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, Vrin.
- BAUDRY, L. (1950), *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, París, Edit. J.Vrin.

- BAUER, I. (1999), *Maimónides: un sabio de la Edad Media*, Madrid, Ediciones Alcántara, Fuenlabrada.
- BAUS, K. (1980), *De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia*, Barcelona, Editorial Herder, S. A.
- BENAKIS, L. G. (ed.) (1997), *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Actes du colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Edités par Linos G.Benakis, Bélgica, Brepols.
- BENSON, R., CONSTABLE, G. y LANHAM, C. (1982), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), University Press.
- BEUCHOT, M. (1981), *El problema de los universales*, México, UNAM.
- BIANCHI, L. (ed.) (1994), *Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvaine-La-Neuve, Fédération Internationales des Instituts d'Études Médiévales.
- (1999), *Ilvescovo e ifilosofi. La condannaparigina del 1277 e l'evoluzione delfaristolismo scolastico*, Pierluigi Lubrina, Bergamo.
- (1990), *Censure et liberté intellectuelle á l'Université de Paris (xii r-xive siécles)*, París, Les Belles Lettres.
- y RANDI, E. (1993), *Vérités dissonantes. Aristote á la fin du Moyen Áge*, Fribourg, Editions universitaires Fribourg Suisse.
- BiARD J. (1977), *Guillaume d'Ockham: logique et philosophie*, París, Presses Universitaires de France.
- (1989), *Logique et théorie du signe au XIV siècle*, París, Edit. J.Vrin.
- BLANCHET, L. (1985), *Les antécédents historiques du «Je pense, doncje suis»*, París, Edit. J.Vrin.
- BoEHNER, Ph. (1958), *Collected Articles on Ockham*, ed. de E.M.Buytaert, Louvain.
- BOTTIN, E (1982), *La scienza degli occamisti. La scienza tardomedievale dalle origini del paradigma nominalista alfa rivoluzione scientifica*, Rimini, Maggioli Edit.
- BOUGEROL, J. G. (1961), *Introduccion d l'étude de S.Bonaventure*, París, Edit. Desclée de Brouwer.
- BOULNOIS, O. (dir.) (1994), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard á*

- Luther, París, Aubier.
- BRÉHIER, É., *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953.
- BURCKHARDT, T. (1985), *La civilización hispano-árabe*, Madrid, Alianza Editorial, S. A.
- BURGGRAF, J. (1983), *Introducción a la teología trinitaria de San Alberto Magno*, Pamplona, EUNSA.
- BURNETT, Ch., MEIRINHOS, J. y HAMESSE, J. (eds.) (2008), *Continuities and Disruptions between the Middle Ages and the Renaissance. Proceedings of the colloquium held at the Warburg Institute, 15-16 June 2007*, Warburg Institute, Gabinete de Filosofía Medieval. (Textes et Etudes du Moyen Age, 48.) Louvain-la-Neuve: Fédération internationale des instituts d'études médiévales, Turnhout, Belgium, Brepols Publishers.
- BuYTAERT, E. (1974), *Peter Abelard, Proceedings of the International Conference Leuven 1971*, Leuven-The Hague, University Press-Martinus Nijhoff.
- BYERS, R. et ál. (eds.) (1999), *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au moyen âge latin. Hommage a Fernand Bossier*, Rita Byers, Josef Bruns, Dirk Sacré y Koenraad Verryken (eds.), Lovaina, Leuven University Press.
- CAPPUYNS, M. (1969), *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruselas, Edit. Culture et Civilisation.
- CARABINE, D. (2000), *John Scottus Eriugena*, Nueva York, Oxford University Press.
- CASTILLEJO GORRAIZ, M. (2000), *Averroes: el aquinatense islámico*, Córdoba, Publicaciones de la Obra Social y Cultural de CajaSur.
- CAZIER, P. (1994), *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, París, Beauchesne, Coop.
- CHENU, M. D. (1957), *La Théologie comme science au XIIIe siècle*, París, Edit. J.Vrin.
- (1962), *Santo Tomás de Aquino y la teología*, Madrid, Aguilar.
- CHEVALIER, J. (1960), *Historia del pensamiento. II., El pensamiento cristiano desde los orígenes hasta el final del siglo XVI*, Madrid, Editorial Aguilar, S. A.
- CILLERUELO, L. (1994), *San Agustín actual*, Temas de hoy, Ediciones Montecassino, Valladolid, S. L.

- CLARK, M. T. (1961), San Agustín filósofo de la libertad, Estudio de Filosofía comparada, Madrid, Editorial Augustinus.
- CLERVAL, A. (1965), Les écoles de Chartres au Moyen Âge (Du V au XVIe siècle), Frankfurt am Main, Minerva Verlag.
- COCHRANE, Ch. N. (1983), Cristianismo y cultura clásica, México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- COLISH, M. L. (1994), Peter Lombard, 2 vols., Leiden, E.J.Brill.
- COLOMER, E. (1975), De la Edad Media al Renacimiento, Ramón Llull, Nicolás de Cusa y Juan Pico de la Mirandola, Barcelona, Editorial Herder, S. A.
- COILSTON, E (1975), Historia de la filosofía, vols. I y II, Barcelona, Editorial Ariel, S. A.
- CORBIN, H. (1995), Avicena y el relato visionario, Barcelona, Paidós.
- COURTENAY, W. J. et ál. (1984), Preuves et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV siècle, París, Vrin.
- (1990), Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power, Bergame, Pierluigi Lubrina.
- CREMONA, C. (1991), Agustín de Hipona, Madrid, Editorial Palabra.
- CROMBIE, A. C. (1996), Historia de la ciencia. De san Agustín a Galileo /2.La ciencia en la Baja Edad Media y comienzos de la edad moderna: siglos XIII-XVII, Madrid, Alianza.
- CROSS, R. (1999), Duns Scotus, Nueva York, Oxford University Press.
- CROUZEL, H. (1998), Orígenes. Un teólogo controvertido, Madrid, B.A.C.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., (1985) Historia del pensamiento en al-Ándalus, 2 vols., Sevilla, Ed. andaluzas unidas.
- (1996), Historia del pensamiento en el mundo islámico, 3 vols., Madrid, Alianza.
- CUEVAS, C. (1972), El pensamiento del Islam, Madrid, Editorial Istmo, S. A.
- DE LIBERA, A. (2000), Pensar en la Edad Media, Barcelona, Anthropos.
- (1998), La philosophie médiévale, París, P.U.E
- DE MURALT, A. (2008), La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas y gregorianos, Madrid, Marcial Pons.

- (1995), *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paris, Libraririe philosophique J.Vrin.
- (2002), *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Ed. Istmo.
- DE WULF, M., *Historia de la filosofía medieval. El siglo XIII* (1945), México, editorial Jus.
- DELGADO ANTOLIN, S. M. (1987), *El argumento anselmiano*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- DELHAYE, P. (1961), *La filosofía cristiana medieval*, Andorra, Editorial Casal i Vall.
- DENIFLE, H. y CHÂTELAIN, E. (eds.) (1889), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, París, Delalain.
- DOMANSKI, J. (1996), *La philosophie, théorie ou manie're de vivre? Les controverses de l'Antiquité á la Renaissance*, Fribourg, Éditions Universitaires/Éditions du Cerf cop.
- DUHEM, P. (1954), *Le systéme du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon á Copernic*, París, Librairie scientifique Hermann et Cie.
- Études sur Leonard de Vinej (1906-1913), 3 vols., París, A.Hermann.
- EFFER, R. R. (1962), *John Duns Scotus and the principle «Ómne quod movetur ab alio movetur»*, Nueva York, The Franciscan Institute Publications.
- EVANS, G. R. (1993), *Philosophy and Theology in the MiddleAges*, Londres, Routledge. FABRO, C. et ál. (1980), *Las razones del tomismo*, Pamplona, EUNSA.
- FERNÁNDEZ, C. (1979-1980), *Los filósofos medievales. Selección de Textos. I., Filosofía patristica. Filosofía árabe y judía. II., Escoto Eriúgena-Nicolás de Cusa*, Madrid, B.A.C.
- FLASCH, K., *Aufkldrung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277* (1989), Dietrich, Mainz.
- (2003), *Nicolás de Cusa*, Barcelona, Herder.
- FONTAINE, J. (1969), *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*, 2 vols., París, Edit. Études Augustiniennes.
- FOREST, A., VAN STEENBERGHEN, F y GANDILLAC, M. de (1951), *Le mouvement doctrinal du IXe'me au XIVE'me siècle (Histoire de l'Église depuis les*

- origines jusqu'à nos jours, dirigida por A.Fliche y E.Jarry, t. XIII), París, Bloud et Gay.
- FORMENT, E. (1995), *San Anselmo* (1033-1109), Madrid, Ediciones del Orto.
- FORTIN, E. L., *Dissent and Philosophy in the Middle Ages* (2002), Oxford, Lexington Books.
- FRANK, W. A. (1995), *Duns Scotus, Metaphysician*, West Lafayette (Indiana), Purdue University Press.
- GABRIELI, E. (1967), *Mahoma y las conquistas del Islam*, Madrid, Ediciones Guadarrama, S. A.
- GARCÍA BAZAN, E. (1978), *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, EUDEBA.
- GARCÍA MARQUES, A. (1989), *Necesidad y substancia. (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino)*, Pamplona, EUNSA.
- GARCÍA-JUNCEDA, J. A. (1987), *La cultura cristiana y San Agustín*, Madrid, Editorial Cincel, S. A.
- GHISABERTI, A. (1972), *Guglielmo di Ockham*, Milán, Vita e Pensiero.
- (1976), *Introduzione a Ockham*, Roma/Bari, Edit. Laterza.
- GIGON, O. (1970), *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid, Editorial Gredos.
- GILSON, É. (1934), *La Théologie mystique de saint Bernard*, París, Edit. J.Vrin.
- (1948), *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires, Editorial Desclee de Brouwer.
- (1978), *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA.
- (1979), *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA.
- (1972), *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Editorial Gredos, S. A.
- GLORIEUX, P. (1971), *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, París, Vrin.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (ed.) (2000), *Le commentaire. Entre tradition et innovation, Actes du colloque international de l'Institut des Traditions Textuelles* (Paris Villejuif, 22-25 septembre 1999), París, Librairie philosophique J.Vrin.

- GRABMANN, M. (1945), Santo Tomás de Aquino, Barcelona, Editorial Labor, S. A.
- GRANT, E. (1983), La ciencia física en la Edad Media, México, D. E, Fondo de Cultura Económica.
- (1981), Much ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum, from de Middle Ages to Scientific Revolution, Cambridge, Cambridge U.
- GREGORY SNYDER, H. (2000), Teachers and Texts in the Ancient World. Philosophers, Jews and Christians, Londres, Routledge.
- GREGORY, T. (1963), Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi, Firenze, Felice Le Monnier.
- GuELLUY, R. (1947), Philosophie et Théologie chez G. de OcYeham, Lovaina, Ed. Nawelaerts.
- GUICHARD, P. (1975), Al-Ándalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente, Barcelona, Editorial Seix Barral, S. A.
- GUITTON, J. (1971), Le temps et l'eternité chez Plotin et Saint Augustin, París, Edit. J. Vrin.
- HAMESSE J. y FATTOtu, M. (eds.) (1990), Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de Pantiquité tardive au XIVE sie'cle, Actes du Colloque International de Cassino, 15-17 juin 1989, Publications de l'Institut d'Études Médiévales. Université Catholique de Louvain, Università degli Studi di Cassino, Louvain-la Neuve-Cassino.
- y STEEL, C. (2000), L'elaboration du vocabulaire philosophique au móyen age, Actes du colloque international de Louvain-la neuve et Leuven. 12-14 septembre 1998. Organisé par la Societé Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale. Éditées par Jacqueline Hamesse et Carlos Steel, Turnhouse, Brepols.
- HAWKINS, I. J B. (1947), A Sketch of Medieval Philosophy, Londres, Sheed & Ward.
- HAYEN, A. (1954), L'intentionnel selon Saint Thomas, París-Bruges, Desclée de Brouwer.
- HEINZIANN, R. (1995), Filosofía de la Edad Media, Barcelona, Editorial Herder.
- HESCHEL, A. J. (1995), Maimónides, Barcelona, Ediciones Muchnik, S. L.
- HISSETTE, R. (1977), Enquête sur les 219 articles condamnés á Paris le 7 mars 1277. (Philosophes médiévaux, t. XXII), Louvain-la-Neuve, Publ. Univers.
- HONNEFELDER, L., WOOD, R. y M.DREYER (1996), John Duns Scotus:

- Metaphysics and Ethics, Leiden, Edit. J.Brill.
- HoxmE, C. y CHIPPINDALE, P. (1990), ¿Qué es ellslam? Madrid, Alianza Editorial, S. A.
- HUTTIN, S. (1964), Los gnósticos, Buenos Aires, EUDEBA.
- HYMAN, A. y WALSH, J. J. (1970), Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions, Nueva York, Harper and Row.
- JAEGER, W. (1979), Cristianismo primitivo y paideia griega, México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- JEAUNEAU, E. (1978), Quatre thèmes érigéniens, París, Edit. J.Vrin.
- JEREMY, L. T. (1977), The History of Ideas. A Bibliographical Introduction. Volume II: Medieval and Early Modern Europe, American Bibliographica Center, Santa Barbara, California.
- JOLIVET, J. (1978), Multiple Averroes's, Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850 anniversaire de la naissance d'Averroes's, septembre 1976, París, Les Belles Lettres.
- (1987), Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage, París, Edit. J.Vrin.
- JOLIVET, J. (1994), Abélard ou La philosophie dans le langage. Présentation, choix de textes, bibliografie, Fribourg, Editions du Cerf.
- (1995), Philosophie médiévale arabe et latine, París, Vrin.
- y LIBERA, A. de (ed.) (1987), Gilbert de la Porrée et ses contemporains. Aux origines de la 'Logica Modernorum', Nápoles, Bibliopolis.
- JOLIVET, R. (1955), Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Aristote et Saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et Sain Agustin ou le problème du mal. Hellénisme et christianisme, París, Vrin.
- KENNY, A. (2000), Tomás de Aquino y la mente, Barcelona, Editorial Herder, S. A.
- KEIBANSKY, R. (1939; reimp. 1981), The continuity of the platonic tadition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonium Medii Aevi, Londres, The Warburg Institute.
- KNEALE, W. M. (1972), El desarrollo de la Lógica, Madrid, Editorial Tecnos, S. A.
- KNUUTTIEA, S. (1993)Í Modalities in medieval philosophy, Londres, Routledge.

- Koyaf, A. (1977), Estudios de historia del pensamiento científico, Madrid, Siglo XXI.
- (1980), Estudios galileanos, Madrid, Siglo XXI.
- KRETZMANN, N., KENNY, A. y PINBORG, J. (eds.) (1982), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press.
- KRISTELLER, P. O., El pensamiento renacentista y sus fuentes, Madrid, FCE, 1993.
- LAFLEUR, C. (1988), Quatre introductions á la philosophie au XIIIe sic'd e: textes critiques et études historiques, París, Edit. J.Vrin.
- LARRE, O. (2000), La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo, Pamplona, EUNSA.
- LÁZARO PULIDO, M. (2005), La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito, Roma, Ed. Quaracchi Grottaferrata.
- LE GOF, J. (19 9), Los intelectuales en la Edad Media, Barcelona, Gedisa.
- LEFF, G. (1961), Gregory of Rimini, Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought, Manchester, University Press.
- (1958), Medieval Thought from Saint Augustine to Ockham, Penguin, Harmondsworth.
- LEWIS, B. (1965), Los árabes en la historia, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, S. A.
- LosEE, J. (1981), Introducción histórica a la filosofía de la ciencia, Madrid, Alianza.
- Louis, R., JoLIVET, J. y CHATILLON, J. (eds.), (1975), PierreAbélard-Pierre Le Venerable. Les courants philosophiques, littéraires er artistiques en Occident au milieu du XIIe sie'cle, Abbaye de Cluny, 1972, París, Edit. par C. N. R. S.
- MAIER, A. (1968), Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intensiven Grösse. Die Impetustheorie, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- MAKDISI, G., SOURDEL, D. y SOURDEL-THOMINE, J. (org.) (1985), La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident, Penn-Paris-Dumbarton, Oaks Colloquia París, Societé d'edition «Les Belles Lettres».
- MANDONNET, P. (1976), Siger de Brabant et L'Averro2sme latin au XIIIe siecle. Étude critique et documents inédits, Genève, Slatkine Reprints.
- MANTRAN, R. (1975), La expansión musulmana (siglos VII al XI), Barcelona, Editorial Labor, S. A.

- MARENBOON, J. (1983), *Early Medieval Philosophy (480-1150). An Introduction*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- (1987), *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- MAAÍAS, J. (1974), *San Anselmo y el insensato*, Madrid, *Revista de Occidente*, D. L.
- MAIUN, M. (1992), *Individuo y sociedad en al-Ándalus*, Madrid, Mapfre.
- MARITAIN, J. (1942), *El Doctor Angélico*, Buenos Aires, Editorial Desclee de Brouwer.
- MAIOLLO, H. I. (1983), *SaintAugustin et la fin de la culture antique*, París, Ed. de Boccard.
- (1985), *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal.
- MARTELLO, C. (1990), *Analogía e física in Giovanni Scoto*, Firenze, La Nuova Italia Editrice.
- MARTÍNEZ LORCA, A. (1992), *Al encuentro de Averroes*, Madrid, Editorial Trotta, S. A.
- MCGADE, A. S. (1976), *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles*, Londres, Cambridge University Press.
- MEARA, J. (1997), *La jeunesse de saintAugustin*, París, Cerf.
- MERINO, J. A. (1993), *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, B.A.C.
- MICHALSKI, K. (1969), *La philosophie au 14e siècle. Six études*, ed. de K. Flash, Frankfurt am Main, Minerva.
- MICHON, C. (1994), *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, París, Edit. J.Vrin.
- MIQUEL, A. (1968), *L'Islam et sa civilisation*, París, Edit. A.Colín.
- MIRALBELL, I. (1994), *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Pamplona, EUNSA.
- MITRE FERNÁNDEZ, E. (1988), *Cristianos, musulmanes y hebreos: la difícil convivencia de la España medieval*, Madrid, Editorial Anaya, S. A.
- MORAN, D. (1989), *The Philosophy of John Scottus Eriugena: a Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MURDOCH, J. i E. y SYLLA, E. D. (eds.) (1975), *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages*, Dordrecht, Reidel Publishing Company.
- O'MEARA, J. J. y BIELER, L. (eds.), (1973), *The Mind of Eriugene*, Dublin conference, Colloquium July 1970, Dublin, Irish University Press.
- (1998), *Eriugena*, Oxford, Clarendon Press.
- OBERMANN, H. Á. (1965-1979), *Spdtscholastik und Reformation: I Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich, EVZ Verlag; II, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).
- ORBE, A. (1976), *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 2 vols., Madrid, B.A.C.
- (1988), *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca, Ediciones Sígueme, S. A.
- ORIÁN, M. (1984), *Maimónides: Vida, pensamiento y obra*, Barcelona, Riopiedras Ediciones.
- ORoz RETA, J. y GALINDO, J. M. (dir.) (1998), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*; I., Valencia, Edicep.
- OTTEN, W. (1991), *The Anthropology of Johannes Scotus Eriugena*, Leiden, Brill.
- PAQUÉ, R. (1985), *Le statut parisien des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature: Guillaume d'Occam, Jean Buridan et Pierre d'Espagne, Nicolas d'Autrecort et Grégoire de Rimini*, París, Presses Universitaires de France.
- PARAIN, B. (dir.) (1980), *Historia de la filosofía. III., Del mundo romano al Islam medieval*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, S. A.
- (1974), *Historia de la Filosofía. IV., La filosofía medieval en Occidente*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, S. A.
- PASTOR DE TOGNERI, R. (1975), *Del Islam al cristianismo*, Barcelona, Editorial Península, S. A.
- PELÁEZ DEL ROSAL, J. (ed.), (1991), *Sobre la vida y obra de Maimónides*, Córdoba, Ediciones El Almendro de Córdoba, S. A.
- PÉREZ DE LABORDA, M. (1995), *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del Proslogion de San Anselmo*, Pamplona, EUNSA.

- PESCU, O. H. (1992), Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval, Barcelona, Editorial Herder, S. A.
- PIALA, G. (1983), «Vestigia philosophorum». Il medioevo e la storiografia filosofica, Rimini, Maggioli Editore.
- PICHÉ, D. (1999), La condamnation parisienne de 1277, Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D.Piché, avec la collaboration de Claude Lafleur, Professeur á l'Université Laval, París, Librairie philosophique J.Vrin.
- PIÑERO, A. y FERNÁNDEZ-GALIANO, D. (eds.) (1994), Los Manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios, Córdoba, Ediciones El Almendro de Córdoba, S. L.
- y PELÁEZ, J. (1995), El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos, Córdoba, Ediciones El Almendro de Córdoba, S. L.
- POPKIN, R. H., La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- PRAT, E (1961), La théologie de Saint Paul, présentée par J.Daniélou, Bibliotheque de théologie historique, 2 vols., París, Beauchesne.
- PUCHET, R. (1964), La rectitudo chez SaintAnselme. Un itinérarire Augustinien de fâme a Dieu, París, Edit. Études Augustiniennes.
- PUTALLAZ, E X. e IMBACH, R. (1997), Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse.
- (1995), Profession: philosophe. Siger de Brabant, París, Les Éditions du Cerf.
- RÁBADE ROMERO, S. (1966), Guillermo de Ockham'y la filosofía del siglo XIV, Madrid, C.S.I.C., Instituto «Luis Vives».
- RANZÓN GUERRERO, R. (2001), Filosofías árabe y judía, Madrid, Ed. Síntesis.
- REALE, G. y ANTISERI, D. (1988), Historia del pensamiento político y científico. L, Antigüedad y Edad Media, Barcelona, Editorial Herder, S. A.
- RENAN, E. (1992), Averroes y el averroísmo (Ensayo histórico), Madrid, Ediciones Hiperion.
- RIJx, L. M. de (1985), La philosophie au moyen âge, Leiden, J.Brill.
- ROBLES CARCEDO, L. (1983), La Filosofía en la Edad Media. La primera escolástica, Valencia, Episteme Mayor.

- ROLDAN, J. (1985), *El Islam. El nacimiento de Europa*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, S. A.
- ROSENTHAL, E. I. (1967), *El pensamiento político en el Islam medieval*, Madrid, Editorial Revista de Occidente.
- RUDAVSKY, T. (ed.), (1985), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Reidel.
- SÁEZ-BADILLOS, A. (1991), *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid, Fundación Amigos de Sefarad.
- SAN MIGUEL, J. R. (1964), *De Plotino a San Agustín. El conocimiento en San Agustín y en el neoplatonismo*, Madrid, Editorial Augustinus.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. (1974), *El Islam de España y el occidente*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, S. A.
- SANGUINETI, J. (1977), *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona, EUNSA.
- SANTOS YANGUAS, N. (1996), *El cristianismo en el marco de la crisis del siglo III en el Imperio Romano*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- SARANYANA, J. I. (1989), *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA.
- SCARCIA ANIORETTI, B. (1974), *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, Firenze, Ed. Sansoni.
- SCHRIMPF, G. (1982), *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung im früheren Mittelalter*, Münster, Aschendorff.
- SCIACCA, M. F. (1976), *Perspectiva de la metafísica de Santo Tomás*, Madrid, Editorial Spiro, S. A.
- SERTI LANGES, A. D. (1945), *Santo Tomás de Aquino*, 2 vols., Buenos Aires, Editorial Desclee de Brouwer.
- SIMÓN, M. y BEINOT, A. (1972), *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, Barcelona, Editorial Labor, S. A.
- SOURDEL, D. J. (1968), *La civilisation de l'Islam classique*, París, Editions Arthaud.
- SOUTHERN, R. W. (1979), *Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres*, Reading University Press, Reading.
- STIEFEL, T. (1985), *The Intellectual Revolution in Twelfth Century Europe*,

- Londres/ Sydney, Croom Helm.
- TuExY, G.'(1925), Autour du decret de 1210: I David de Dinant. Étude sur son panthéisme materialiste, Bibliothèque thomiste, Belgium, Kain.
- THIJSSSEN, J. M. M. H. (1998), Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400, (Middle Ages Series) Filadelfia.
- Txoax ss, R. (coord.) (1980), Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung, Trier, Paulinus Verlag.
- TODISCO, O. (1996), Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà, Padova, Edizioni Massaggero.
- T WLE BARRERA, J. (coord.) (1999), Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán, Madrid, Editorial Trotta, S. A.
- TRES ONTANT, C. (1961), La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, París, Éditions du Seuil.
- URVOY, D. (1998), Averroes: las ambiciones de un intelectual musulmán, Madrid, Alianza.
- VALLE RODRÍGUEZ, C. del (1976), El mundo judío. Historia, religión, cultura, Madrid, Editora Nacional.
- (1981), La Escuela Hebrea de Córdoba, Madrid, Editora Nacional.
- VAN STEENBERGHEN, E (1970), Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism, Louvain, Nawaelaerto publishing house.
- (1977), Maître Siger de Brabant, Louvain/París, Publications Universitaires.
- (1974), Introduction á l'étude de la philosophie médiévale, Louvain, Publications Universitaires.
- VANNI ROVIGHI, S. (1949), S.Anselmo e la filosofia del sec. XI, Milán, Fratelli Brocca.
- VEGAS, S. (1998), La Escuela de Traductores de Toledo en la Historia del Pensamiento, Toledo, Publicaciones de la Concejalía de Cultura del Excelentísimo Ayuntamiento de Toledo.
- VERGER, J. (1973), Les Universités au Moyen Âge, París, P.U.E
- VIGNAUÍ, P. (1977), El pensamiento en la Edad Media, México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

-(1987), Philosophie au moyen âge. Précédé d'une introduction nouvelle et suivie de «Lire Duns Scot aujourd'hui» (nueva ed.), Albeuve (Suiza), Castella.

WALLACH, L. (1959), Alcuin and Charlemagne: Studies in Carolingian History and Literature, Nueva York, Ithaca.

WEBER, H. (1974), Dialogue et dissensions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas á París (1252-1273), París, Edit. J.Vrin.

WEIJERS, O. y HoLTZ, L. (eds.) (1997), L'enseignement des disciplines á la Faculté des Arts (Paris et Oxford, XIIIe-XIV siècles), Actes du colloque international, Bélgica, Brepols.

WEINBERG, J. (1987), Breve historia de la filosofía medieval, Madrid, Editorial Cátedra.

WEISHEIPL, J. (1994), Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina, Pamplona, EUNSA.

WESTRA, H. J. (ed.) (1992), From Athens to Chantres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau, Leiden, Brill.

WIELOCKX, R., Aegidii Romani, Apologia, Florence, 1985.

WIPPEL, J. F. (1995), Mediaeval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason, Milwaukee, Marquette University Press.

WOHLMAN, A. (1987), L'homme, le monde sensible et le peché dans la philosophie de Jean Scot Erigéne, París, Edit. J.Vrin.

1 Esta expresión fue utilizada por vez primera por vez primera en el siglo xvi por Agostino Steuco y recuperada por Leibniz, en su intención de encontrar algún sustrato común a las ideas defendidas por todas las religiones (cfr., Leroy E.Loemker, «Perennial Philosophy», en Philip P. Wiener [ed.], Dictionary of the History of Ideas, Studies of Selected Pivotal ideas, III, Nueva York, Charles Scribners Sons, 1973, págs. 457-463).

2 La expresión «Edad Media» aparece por vez primera en una carta del obispo de Alesia Giovanni Andrea dei Bussi del año 1469 («sed mediae tempestatis tum veteris, tum recentiores usque ad nostra tempora»); quien encontró un sentido unitario en ese período fue el humanista Flavio Biondo y quien le dio la significación de segunda época de la historia fue Cristóbal Cellarius (Historia Medii Aevi a temporibus Constanini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam deducta, Jena, 1688).

3 Marqués de Condorcet, Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, ed. de Antonio Torre del Moral y Marcial Suárez, Madrid, Editora Nacional, 1980, pág. 141.

4 P.Janet y G.Séailles, *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, 1887 (ed. esp.: París, Ch. Bouret, 1891), pág. 998, cit., en A. de Libera, *Pensar en la Edad Media*, Barcelona, Anthropos, 2000, pág. 15.

5 Cfr., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, t. III, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, págs. 31-32.

6 Max Scheller, *Krieg und Aufbau*, Leipzig, Weisse Bucher, 1916; M.Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993; K.Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, Gredos, 1968.

J.Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480-1150). An Introduction*, Nueva York, Routledge, 1988.

8 Cfr., N.Kretzmann, A.Kenny, J.Pinborg y E.Stump (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

9 A.Kenny, *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona, Herder, 2000, págs. 13-24.

1º J Marenbon, «La noción de una "filosofía medieval"» (1988), págs. 83-90.

Cfr., W.K.Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought•Five Centuries of Interpretation*, Toronto, Buffalo, University of Toronto Press in association with the Renaissance Society of America, 1948.

12 É.Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981.

13 P.Vignaux, «La conception de la philosophie au Moyen Age», *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval*, Madrid, Editora Nacional, 1979, págs. 37-47.

14 *Ibíd*, págs. 81 y sigs.

15 K.Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987 (edición francesa: *Introduction a la philosophie médiévale*, Fribourg, Editions universitaires Fribourg, 1992, págs. 17-18).

16 Cfr., M.Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en al-Ándalus*, Sevilla, Ed. andaluzas unidas, 1985, 2 vols.; *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1996, 3 vols.; R.Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Ed. Síntesis, 2001.

18 A. de Libera, «Philosophie médiévale et échanges entre les deux rives de la Méditerranée», *Les civilisations dans le regard de Pautre. Actes du colloque international*. Paris, 13 et 14 décembre 2001, París, UNESCO, EPHE, págs. 29-41.

19 A. de Libera, *La philosophie médiévale*, París, Presses Universitaires de France, 1993, págs. xiü-xvi y 1-8.

"A. de Libera (2000), pág. 82.

20 No cabe duda de que uno de los motivos que explica la rápida difusión de esta tesis de la pluralidad de las culturas filosóficas medievales es su coincidencia con el predominio del multi- culturalismo sociológico y político, dejando ver, de nuevo, los condicionamientos ideológicos que siempre han acompañado a cualquier interpretación sobre el pensamiento en la Edad Media. Justamente resaltando tal conflicto ideológico, en una reciente obra, el historiador Sylvain Gougenheim ha querido oponerse a esta interpretación «multiculturalista» sobre la influencia árabe en el occidente latino, reivindicando el papel de los intelectuales de la Iglesia en la recepción de la filosofía griega en el ámbito cristiano, tesis que ha sido vigorosamente rebatida por la mayor parte de los medievalistas (cfr., S.Gougenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'europe chrétienne*, París, Seuil, 2008; Max Lejbowicz [ed.], *Islam medieval en terres chrétiennes. Science et idéologie*, collection Savoirs mieux, número 26, Villeneuve-d'Ascq [Nord], Septentrion Presses Universitaires, 2009).

22 Edición española: E.Renan, *Averroes y el averroísmo (Ensayo histórico)*, Madrid, Hiperión, 1992.

21 «Souvenirs d'enfance et de jeunesse», en Psichari (ed.), *Oeuvres Complètes*, t. II, Calmann-París, Lévy, 1948, pág. 719.

23 Siger de Brabant et l'averroïsme latin au 13e siècle, Lovaina, Institut supérieur de philosophie de l'université, 2.a ed., 1908-1911, 2 vols.

24 *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boethius von Dacien*, Múnich, Bayerische Acad. der Wissenschaften, 1924.

27 Los subrayados son del autor. Certezas que serán corroboradas por el gran estudioso de la filosofía árabe Miguel Cruz Hernández, quien afirma que «...a partir de 1250, en forma creciente, algunos maestros de la Facultad de Artes, buenos conocedores ya de Aristóteles, se atrevieron a afirmar - posiblemente por su rivalidad con los "teólogos" - que el estudio de la filosofía tenía valor por sí mismo y no tenía por qué estar subordinado a las exigencias de la teología y sus necesidades. La filosofía tenía un fin en sí misma; los "filósofos", por tanto, podían y debían exponer a Aristóteles -o sea, la filosofía - sin obligación de tener en cuenta las posibles consecuencias que pudiera tener aquella expresión y comentario para la teología. Que esto lo habían aprendido de Ibn Rusd (Averroes) no cabía la menor duda; que este movimiento, aun sin querer, iba a colarse en la múltiple y variopinta dirección averroísta, era inevitable» («El averroísmo en el occidente medieval», en Ac. Naz. dei Lincei (ed.), *Oriente y occidente nel Medioevo*, Roma 1971, págs. 43-44.

25 E van Steenberghen, *Aristotle in the West. The Origins of Latin*

Aristotelianism, Louvain, Nawaelaerto Publishing House, 1970.

26 *Ibíd.*, pág. 208.

28 E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* Madrid, Gredos, 2.a reimpr., 1976, págs. 561 y sigs.

29 *Ibíd.*, pág. 562.

30 R.Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes médiévaux, t. XXII), Louvain-la-Neuve, Publ. Univers., 1977.

31 Cfr. la obra citada de K.Flasch (1989), en su edición alemana de las condenas que cuenta con una extensa introducción.

34 *Ibíd.*, pág. 23.

32 J.Le Goff, *Les intellectuelles au Moyen Age*, París, Eds. du Seuil, 1957 (edición en castellano: *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986).

33

L.Bianchi, *Ilvescoveifilosofi.Lacondannapariginadel1277efevoluzionedell'aristotelisn scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1990.

35 L.Bianchi, «Aristotéliques d'office», en L.Bianchi y E.Randi, *Verités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Fribourg, Editions Universitaires, 1993. págs. 17-37.

36 *Ibíd.*, pág. 36.

38 En el mismo sentido se había expresado también Jacques Le Golf (1999), pero, para él, la consecuencia que tendrá la defensa de la función profesional del intelectual universitario no será el ejercicio de un modo de vida según las normas de una ética intelectual, sino que interpreta que la creación de este modo de vida es la manifestación de la toma de conciencia de estos maestros de su nuevo papel social como clase intelectual.

37 D.Piché (1999), *La condamnation parisienne de 1277*, París, Vrin, 1999, págs. 272-276.

39 A. de Libera (2000), pág. 9.

41 F.-X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Fribourg, Éditions Universitaires Friborg Suisse, 1995. Véase también, E.L.Fortin, *Dissent and Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Lexington Books, 2002.

42 Ch. H.Haskins, «The rise of universities», en *Studies on medieval culture*, Londres, Itaca, 1970, pág. 12, 55.

43 F. van Steenberghen, Maître Siger de Brabant, Louvain-Paris, Publications Universitaires, 1977, pág. 31.

44 L. Bianchi (1999), págs. 13-18.

40 L. Bianchi, Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (xii^e-xiii^e siècles), Paris, Les Belles Lettres, 1999.

46 E. Peters, «Libertas inquirendi and the vitium curiositatis in Medieval Universities», en La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident, Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia (G. Makdisi, D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine org.), Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1985, págs. 89-98.

47 Ibid., pág. 93.

48 Piché (1999), pág. 183.

48 M.-D. Chenu, La théologie comme science au XIII^e siècle, Paris, Vrin, 3^a ed., 1969, págs. 15-32.

49 Ibid., pág. 26.

50 J. Domanski, La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance, Fribourg, Éditions Universitaires/Éditions du Cerf cop., 1996.

53 Ibid., pág. 274.

52 J. E. Murdoch, «From Social into Intellectual Factors: An Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning», en J. E. Murdoch y E. D. Sylla (eds.), The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1975, págs. 271-348.

51 Ibid., pág. 50.

54 Ibid., pág. 277.

56 A. de Libera, «Faculté des arts ou Faculté de philosophie. Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^e siècle», en O. Weijers y L. Holtz (eds.), L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XIV^e siècles), Actes du colloque international, Belgique, Brepols, 1997, págs. 429-444.

57 Ibid., pág. 444.

55 Ibid., págs. 271-348.

58 J.Verger, «La Faculté des arts: le cadre institutionnel», en *L'enseignement des disciplines*, cit., págs. 39-40.

59 Á. de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Madrid, Marcial Pons, 2008, págs. 205-208.

61 En particular, hay que referirse a la obra clásica de G.Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge II. Secteur social de la scolastique*, Louvain-París, Ed. E.Nauwelaerts, 1958.

62 D.Piché (1999), págs. 208-209.

60 *Ibid.*, pág. 66.

63 D.Piché (1999), pág. 288.

64 J.Verger, *Hombres del saber en la Europa de finales de la Edad Media*, Madrid, Editorial Complutense, 1999, pág. 124.

65 L.Bianchi (1990), pág. 14.

66 O.Puda, «Persecution and the Art of Writing. The Parisian Statute of April 1, 1272, and its Philosophical Consequences», en J.J.M.Bakker (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza*, Brepols, Bélgica, Turnhout, 2002, págs. 563-585.

67 *Ibid.*, págs. 237-252.

69 A. de Libera (2000), págs. 87-88.

70 Cfr., F.León Florido, «Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía», *Anales de Seminario de Historia de la Filosofía* (2000), núm. 17, Madrid, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, págs. 195-216.

71 Una imagen que, al menos hasta hace relativamente poco, no se podía considerar abandonada completamente. Cfr., B.E.Bykhovskii, «Siger of Brabant - A Beam of Light in the Darkness of Scholasticism», *Soviet Studies in Philosophy*, 17 (1978), págs. 80-98. Cit. en *Insolente libertad*, pág. 45.

72 Esta expresión aparece en una carta de Pico de la Mirandola a Benivieni, en la que dice seguir el espíritu pacificador cristiano (E.Cassirer, «Giovanni Pico della Mirandola, A Study on the History of Renaissance Ideas», *JHIII*, 1942, págs. 126-127); cfr. Charles L.Stinger, *The Renaissance in Rome*, Bloomington, Indiana University Press, 1998, pág. 394 n.

73 Cfr., Ernle Bréhier, *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953.

3 Aristóteles hace uso de la misma imagen al final del libro lambda de la Metafísica (1075 a 10-5) para ilustrar el papel del principio rector de los movimientos celestes mediante la función ordenadora del jefe en relación con su ejército. Parece, sin embargo, que, a diferencia de Plotino, Aristóteles concedería a la materia un cierto grado de ordenación por sí misma. Así, en un texto de los Analíticos posteriores (100 a 10-14), tratando del modo en que se puede obtener un conocimiento universal a partir de los datos de los sentidos, utiliza también una analogía militar, atribuyéndole al propio ejército la capacidad de autoordenarse, al afirmar que «...al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al [orden del] principio».

Enéadas, V, 3, 10, 1 (cfr. André de Muralt, *Néoplatonisme et aristotelisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, París, Vrin, 1995, págs. 57-76).

5 V, 2, 2, 1, 28.

6 V, 3, 91 1, 8.

V, 3, 15, 1, 5-6.

8 Cristina d'Ancona afirma que una de las principales motivaciones de los numerosos intentos sintéticos que configuran la *symphonia* neoplatónica es buscar una explicación al modo en que el Uno puede producir sin alteración de su esencia. De ahí que la etimología proclusiana haga del término *pronoia* la contracción de la expresión conceptualmente aristotélica *he pro nou energeia*, a fin de significar que la acción productiva se sigue inmediatamente del conocimiento puro. Cfr., «La notion de cause dans les textes néoplatoniciens arabes», en *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Lausanne, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1999, págs. 47-68.

9 Física, I, 3-6, 186 a 5-189 b 30.

10 Harold Cherniss, al final de su investigación sobre el «enigma» de la primera época de la Academia, concluye que en ella, al menos durante la vida de su fundador, no se defendió una doctrina formalmente definida, del estilo de la «teoría de las ideas». De hecho, Platón designó como sucesor a Espeusipo, que rechazó esta teoría. Sin embargo, el segundo escolarca, Jenócrates intentó sistematizar la teoría platónica como una doctrina de escuela, y para ello debió proceder a una interpretación de los Diálogos (El enigma de la primera Academia, México, UNAM, 1993, págs. 93 y sigs.).

12 La Metafísica de Teofrasto puede considerarse como el comienzo de una polémica secular, no sólo contra el platonismo, sino sobre el sentido del lugar que ha de otorgarse a la teología aristotélica en la organización del sistema U.A.Aertsen, Thomas Aquinas. *Aristotelianism versus Platonism?*, en *Néoplatonisme et philosophie médiévale Actes du colloque international de Corfou*, 6-8 octobre 1995,

organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale), Linos G. Benakis (ed.), Brepols, 1997, págs. 147- 162). A partir de ese momento aristotelismo y platonismo suelen presentarse como dos arquetipos filosóficos, siendo la filosofía de Tomás de Aquino representativa de los avatares de la concurrencia de los dos arquetipos al final de la Edad Media. El tomismo ha sido considerado habitualmente como aristotélico desde los *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* de Gredt (Barcelona, Herder, 1961, 2 vols.), mientras que Gilson ha puesto de relieve el carácter contradictorio de la expresión «platonismo cristiano». Sin embargo, la importancia que se le ha dado a la noción de «participación» en el tomismo, como en el caso de Fabro y Kremer, ha hecho que los intérpretes hayan girado hacia el neoplatonismo como la fuente esencial de la metafísica teológica tomista.

ii Pierre Hadot ilustra este sincretismo cuando caracteriza el neoplatonismo como «un gigantesco esfuerzo de síntesis entre los elementos más inconexos de la tradición filosófica y religiosa de toda la Antigüedad», en el que «se identifica al platonismo con el pitagorismo; por otro lado, el aristotelismo se encuentra reconciliado con el platonismo, en la medida en que los escritos de Aristóteles, además interpretados en un sentido platónico, representan una primera etapa en el curso general de la enseñanza platónica» (¿Qué es la filosofía antigua?, Madrid, FCE, 1998, págs. 186-187).

13 Fue un comentarista del período de transición, Nicolás de Damasco, contemporáneo del emperador Augusto, quien utilizó por vez primera el término «metafísica», refiriéndolo a un campo particular de la investigación aristotélica sobre entidades que están más allá del mundo natural.

14 De tomarse al pie de la letra el célebre episodio de los avatares de la biblioteca aristotélica, sería difícilmente justificable que el aristotelismo haya podido ser tan determinante al menos como el platonismo en la formación del neoplatonismo antiguo. Contra la idea de que los libros del peripato estuvieron ocultos durante más de dos siglos, la investigación reciente parece haber demostrado que fue posible encontrar copias de los manuscritos de la escuela en todo el mundo oriental mucho antes de que Andrónico llevara a cabo su sistematización del corpus. Cfr., H.J. Drossaart Lulofs, «Neleus of Scepsis and the Fate of the Library of Peripatos», en R. Byers, J. Brams, D. Sacré y K. Verriken (eds.), *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au moyen âge latin. Hommage a Fernand Bossier*, Lovaina, Leuven University Press, 1999, págs. 9-24.

15 Para un análisis de la evolución de esta tendencia sincrética durante la Edad Media a partir de las soluciones que se ofrecían a la cuestión de la analogía del ser: A. de Libera, «Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être», *Les études philosophiques*, 3-4 (juillet-décembre 1989), París, PUF, 1990, págs. 319-345.

19 In III Metaphysica, lect. 12, 501. 1. 11 11 1

20 *Ibíd.*, lect. 2, 46.

18 Según Aristóteles, los trascendentales son idénticos realmente y distintos conceptualmente (distinción de razón): *Metafísica*, 1003b 22-25.

16 Esta convicción perduró durante casi todo el período medieval, como es patente si observamos que, por ejemplo, Alberto Magno aún pensaba que el neoplatónico *Liber de causis* no era otra cosa que la «coronación» de la *Metafísica* aristotélica, de modo que sólo en el siglo xiv comienza a considerarse que Platón y Aristóteles podían haber sido los fundadores de dos filosofías contrarias (A.De Libera, «Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du "Liber de causis"», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 74 [1990], págs. 347-378).

i~ De veritate, q. 1, a. 1.

21 Sobre esta cuestión: H-I Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1985.

22 Col. 2, 8.

23 *Apología*, 46, PG 6, 397B-C.

24 La investigación sobre el gnosticismo se transforma a partir de 1945, cuando un campesino descubrió cerca de la ciudad egipcia de Nag Hammadi, próxima a Luxor, unos manuscritos gnósticos. Estos manuscritos dejan entrever la gran riqueza de la reflexión teológica cristiana en los cuatro primeros siglos de nuestra era, por lo cual es preciso distinguir las interpretaciones anteriores y posteriores a los descubrimientos de Nag Hammadi. Antes de esta fecha, solía pensarse que el gnosticismo era es una corriente de la filosofía cristiana, como es el caso de F.C.Baur (1792-1860), quien cree que es el resultado de una síntesis religiosa pagana anterior al cristianismo, que concluirá en una interpretación alegórica del Nuevo Testamento, y representa el momento inicial de la filosofía cristiana que llegará en su influencia hasta el propio Hegel. Para R. A.Lipsius, el gnosticismo es el intento de la filosofía cristiana del siglo n, que intenta medirse con la filosofía pagana, pero que en el camino pierde la fe al sustituir la historia de la salvación por la alegoría. Algunos investigadores veían este movimiento como una helenización del cristianismo, siendo el resultado del intento de crear el dogma cristiano acomodando el Evangelio a las categorías de la filosofía griega, como piensa A. von Harnack (1851-1930). G.Koffmane piensa que el gnosticismo es una derivación de los cultos místicos del mundo helenístico, e incluso que se trata de una derivación de los mitos del mundo babilónico, tesis que defiende W.Bousset (1865- 1920), quien piensa en una confluencia de la religión astral babilónica con el mundo helénico, lo que implica que los mitos de salvación del Nuevo Testamento son de un origen anterior al cristianismo, en oposición a la creencia de Harnack en una prototeología cristiana. Otros estudiosos buscarán el trasfondo gnóstico de las doctrinas del Nuevo

Testamento, labor en la que destaca Hans Jonas (1903-1993), quien trata de presentar una imagen sistemática del gnosticismo. En cambio, después del descubrimiento de los manuscritos de Nag Hammadi se tiende a recuperar la tesis de que el origen del gnosticismo está en el judaísmo heterodoxo, como hacen G.Kretschmar o R.M.Grant, que ligan la gnosis con el espíritu apocalíptico y escatológico del judaísmo, que hubo de buscar sus esperanzas de salvación fuera de la historia, en un mundo intemporal, sobre todo tras la ruina de Jerusalén en el año 70. Actualmente los investigadores ya no le atribuyen al gnosticismo un origen cristiano, con la oposición de U.Bianchi, que pretende retomar la tesis patrística tradicional. Sea como fuere y, aunque aún no contamos con una teoría sintética, actualmente pueden considerarse afirmados una serie de presupuestos: 1) el gnosticismo no fue nunca una Iglesia con un corpus doctrinal, sino una diversidad de tendencias y sectas; 2) se sitúa en el contexto de la mezcla de culturas del mundo helenístico y romano; 3) es preciso cruzar los textos de los apologetas cristianos con los textos gnósticos; 4) hay que abandonar la compulsión a encontrar el origen cristiano o no cristiano de estas doctrinas que tanto dificulta la objetividad de los estudios. Cfr: F.Culdaud, *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo*. Propuestas, Madrid, Akal, 1996. La obra esencial para conocer los textos gnósticos originales es: M.Tardieu y J. D.Dubois, *Introduction à la littérature gnostique. Histoire du mot «gnostique» - Instruments de travail*. Collections retrouvées avant 1945, t. 1, París, Cerf-CNRS, 1986.

25 Pierre Hadot define la gnosis como un conocimiento que se quiere salvador y que revela a los iniciados el secreto de su origen y los medios para alcanzarlo («Gnosticisme Chrétien», en *Encyclopaedia Universalis France*, t. 7, París, 1968, págs. 787-792).

26 Cfr. Malcolm Parkes, «La Alta Edad Media», en G.Cavallo y R.Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1997, págs. 137-156.

28 La lectura interior era motivo de admiración, como nos recuerda Agustín en un pasaje de las Confesiones en el que, refiriéndose a uno de sus primeros encuentros con San Ambrosio, representa a su maestro atareado por multitud de hombres y ocupaciones, de modo que sólo en sus ratos libres «se dedicaba a reparar el cuerpo con el sustento necesario o el alma con la lectura. Cuando leía, sin pronunciar palabra ni mover la lengua, pasaba sus ojos sobre las páginas, y su inteligencia penetraba en su sentido. Todo el mundo podía entrar a verle, ni era su costumbre hacerse avisar, de forma que, cuando yo entraba a menudo a verle, le hallaba leyendo en silencio, pues nunca lo hacía en voz alta, pues ¿quién se atrevía a molestar a un hombre tan absorto? y pasado un tiempo me marchaba. Sospechaba que no quería que se le distrajera con otro asunto en el poco tiempo de que disponía para reparar su espíritu, alejado del tumulto de los negocios ajenos» (Confesiones, VI, 3).

27 Vita Lanfrancini, 2 (P-L. 150, 32); en Eugenio Garin, *La educación en Europa, 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987, pág. 51.

29 Fr., H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, París,

Aubier, 1959- 1964, 4 vols.

30 Epst. 280 «ad monachos Hibernienses», ed. Dümmler, Monumenta Germaniae Historica Epistulae, vol. IV, pág. 437, 11, 27-31 (citado en J.Domanski, La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité á la Renaissance, París-Fribourg, Cerf, Ed. Universitaires de Fribourg, 1996, pág. 37, n. 9).

31 D.J.~Leclercq, «Pour l'histoire de l'expression "philosophie chrétienne"», Mélanges des sciences religieuses, IX, Lille, 1952, págs. 222-226.

sz Super Boetium De Trinitate, q. 5 a. 1.

33 Aristóteles, Metafísica, VI, 1^o1026a 18-19.

34 La recepción de Aristóteles en occidente tuvo lugar en tres etapas: a) Hasta 1150-1160 los medievales no conocen más que una ínfima parte de su obra lógica: Categorías y De interpretatione, completadas por el Isagoge de Porfirio, que constituyen la logica vetus, siendo las monografías lógicas de Boecio las que suplen las partes que faltan del Organon. Hasta finales del siglo xii y comienzo del xin no se conoce el conjunto de la obra aristotélica: el resto del Organon, al principio en las traducciones de Boecio (Primeros analíticos, Tópicos, Refutaciones sofísticas) y de Jacobo de Venecia (Segundos analíticos, hacia 1125- 1150), lo que se llama la logica nova; más tarde los libri naturales, principalmente Physica, De anima, De caelo y Metaphysica. De Metaphysica se conocen cinco versiones sucesivas, circulando hasta la segunda mitad del xiii, de las cuales sólo la última, la Novissima Translatio de Moerbeke (1265-1272) corresponde a la que leemos hoy. La primera traducción greco-latina, la Vetustissima Translatio de Jacobo de Venecia, y su revisión anónima, la Composita o Vetus (1220-1230), no contienen más que los libros I-IV, 4 y se detienen al principio de una frase (1007 a3 1). La primera versión «completa», la Media (anónima de final del siglo xii), no incluye nuestro libro XI, introducido únicamente por Moerbeke, y cuya autenticidad sigue siendo discutida. La traducción arabo-latina, la Nova de Miguel Escoto, que no incluye el actual libro XI, tiene, a su vez, otras versiones: I, II, III-X, XII (hasta 1075 b11) y I (de 987 a9 a 989 b5), II, III-X, XII (hasta 1075 b 11), completadas, en general, por versiones de la Composita y la Media.

35 Ciudad de Dios, VIII, 12.

36 Cfr., A.Olabuenaga García, «San Agustín (354-430): Alienación interioridad y trascendencia», en V.Fernández Polanco, F.León Florido, A.Olabuenaga García y P.Olmedo Zuloaga, Historia de la Filosofía (Filosofía II), Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

37 San Agustín, La ciudad de Dios, libro XIX, caps. 13-14: La paz universal y su indefectibilidad. El orden y la ley celestial terrena, en Obras de San Agustín. XVI, edición preparada por J. Morán, O.S.A., Madrid, BAC, 2.ª ed., 1964-1965 (Clemente

Fernández S. L., Los filósofos medievales. Selección de textos 1, Madrid, BAC, 1979, págs. 479-481).

38 División de la naturaleza (Periphyseon) libro 1, trad. de Francisco José Fortuny Barcelona, Ediciones Orbis, S. A., 1984, págs. 46-51.

39 1 Tim, 2, 4.

41 Pseudo-Aristóteles, Teología, 1, trad., introd. y notas de Luciano Rubio O.S.A., Madrid, Ediciones Paulinas, 1978, págs. 70-73.

42 De hecho, el misticismo platonizante del corpus ha podido llevar a un juicio tan duro como el de Lutero (La cautividad de Babilonia, Krit. Ausg. 6, Weimar, 562) que lo considera la obra de un platónico sólo nominalmente cristiano.

43 El Areopagita es citado 1200 veces por Alberto Magno y 1702 veces por Tomás de Aquino.

41 Cfr., J.M.Rist, «Pseudo-Dionysus, Neoplatonism and the Weakness of Soul», en Haijo Jan Westra (ed.), From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau, Leiden, Brill, 1992, págs. 135-161, especialmente, págs. 137-139 n.

44 Pseudo-Dionisio Areopagita, De caelesti hierarchia, Capítulo III (164D-168B), Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita, ed. de Teodoro H.Martín, Madrid, B.A.C., 1990, págs. 132-135.

4s Anónimo, Liber de causas, 1, ed. de Rafael Águila Ruiz, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 2001, págs. 69-73.

2 E Romano y C.Martello, Istituzioni di filosofia medievale. Storia teoria bibliografía, Catania, Cooperativa universitaria editrice catanese di magistero, 2002, pág. 6.

'La interpretación de la filosofía medieval desde la clave de la translatio studiorum ha sido desarrollada esencialmente por Alain de Libera, y elaborada en una narración histórica especialmente en La philosophie médiévale (1993).

s G.Piafa, Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica, Rimini, Maggioli Editore, 1983, págs. 135-142.

4 «Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem cmlí et terrae, visibilium omnium et invisibilium; et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia saecula; Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero; genitum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia (acta sunt: qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cmlis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine, et homo factus est:

crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus, et sepultus est: et resurrexit terna die secundum Scripturas, et ascendit in cmlum, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos; cuius regni non erit finis: et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit; qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur; qui locutus est per prophetas: et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum: et expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi sxculi. Amen» (cfr. Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli, ed. crítica G.L.Dossetti, Roma, Herder, 1967. Los subrayados son nuestros).

s La teología harraní todavía será influyente en el siglo xiii bajo la forma de un neoplatonismo necesitarista en el que Dios es origen de la emanación de la Inteligencia de la que se derivan después las cosas múltiples. La idea de la unidad y la simplicidad divinas podía proceder de Alejandro de Afrodisia y la distinción entre la procesión per modum naturae y per modum voluntatis era paralela a la que aceptaba en el mundo cristiano. (Sobre el papel de esta ciudad en la historia del pensamiento religioso: T.M.Green, *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*, Nueva York, Leiden, E.J.Brill, 1992).

6 Fi 1-falsafa al-úlá, ed. en Rasá'il al-Kindi al falsafiyya, ed. M.Abu Rida, El Cairo, vol. 1, 1950, págs. 97-101 (trad. cast.: R.Ramon Guerrero-E. Tornero Poveda, *Obras filosóficas de alKindi*, Madrid, Ed. Coloquio,1986, pág. 46).

7 Al-Farabi, Libro de la concordancia entre el divino Platón y Aristóteles, traducción, prólogo y notas de por M.Alonso, S.J., *Pensamiento*, 25, 1969 (Los filósofos medievales..., págs. 574-576).

8 Avicena, Livre des directives et remarques, trad. A.-M. Goichon, pág. 303 (Libro de los teoremas y avisos. Primera perspectiva, en *Los filósofos medievales...*, pág. 619).

a Paradójicamente, sólo la primera parte se tradujo en occidente, de modo que en el mundo latino nada se sabía de Algacel como crítico de la filosofía.

Lo El filósofo autodidacto (*Risala Hayy ibn Yaqzan*), trad. Ángel González Palencia, Madrid, CSIC, 1948, págs. 196-199.

"Se trata de la acusación, que era recurrente en la Edad Media hacia los personajes con fama de heterodoxia, de haber defendido que Moisés, jesucristo y Mahoma habían fundado las tres grandes religiones únicamente guiados por su ansia de poder. Un Tratado de los tres impostores circularía como panfleto en los inicios de la Ilustración europea entre los círculos libertinos antirreligiosos: La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza o Tratado de los tres impostores (Moisés, jesucristo y Mahoma). Anónimo clandestino (siglos XVII-XVIII), Madrid, Tecnos, 2009.

iz La admiración de Averroes por Aristóteles es absoluta, baste como ejemplo lo que redacta Malebranche (*Recherche de la verité*, II, 2, 6) a propósito de la

veneración que le merecía: «La doctrina de Aristóteles es la soberana verdad, pues su inteligencia ha sido el límite de la inteligencia humana. Es por ello que se puede decir con verdad que ha sido creado y que la Providencia nos lo ha concedido para que no permanezcamos ignorantes de todo lo que es posible conocer.»

is Abd al-Walhid al-Marrakushi, en Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en al-Andalus* (2), Granada, Editoriales andaluzas unidas, 1985, págs. 19-20.

14 Tópicos, 100 a25-b25.

18 Averroés, *L intelligence et la pensée. Grand commentaire du «De anima»*, Livre III (429a10- 435b25), París, GF, 1998, págs. 379-501. Cfr. «Averroes: Comentario mayor al libro *Acerca del alma* de Aristóteles. Traducción parcial», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 22 (2005), págs. 65-109.

15 Cfr., A. de Libera (1993), págs. 164-170.

1b Averroes, *Fasl al-Magal o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, trad. y notas de M.Alonso S.J., en *Teología de Averroes* (Estudios y documentos), Madrid-Granada, 1949 (Los filósofos medievales..., págs. 706-709).

17 El origen de la controversia se encuentra en un oscuro capítulo del *De anima* de Aristóteles, que no parece tener clara relación con el contexto en que se encuentra, en el que afirma la existencia de dos almas o intelectos: «Puesto que en la naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes (a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género), pero existe además otro principio, el causal y activo, al que corresponde hacer todas las cosas (tal es la técnica respecto de la materia) también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto de su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende» (*Acerca del alma*, 111, 5, 430 a10-25).

19 Cfr., P.Benoit y E.Micheaux, «¿El intermediario árabe?», en Michel Serres (ed.), *Historia de las ciencias*, Madrid, Cátedra, 1991, págs. 182-183.

El investigador marroquí Mohamed Ábed Yabri (*El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, págs. 55-56) afirma, incluso, que es ya a partir de la crítica de Algacel a los filósofos, cuando no podría hablarse de una verdadera «filosofía» en el oriente islámico. Esta tesis corrobora la enunciada hace algunas décadas por Manuel Cruz Hernández (*La filosofía árabe*, Madrid, Revista de Occidente, 1963) para quien, con la crisis del averroísmo se da por concluida no sólo la historia del pensamiento filosófico del Islam español, sino, en general, de toda la filosofía árabe, puesto que el impulso racionalizador de la filosofía griega pierde su fuerza en el Islam al final de la Edad Media occidental. Continúa, sin embargo, habiendo pensamiento árabe, pero limitado a una falsafa superficial transida de kalam y sufismo, de modo que en oriente ya no se buscará la inspiración griega o andalusí de Alejandría y Córdoba. Una incomunicación que se habría de hacerse aún más aguda a partir de la crisis del averroísmo, que se veía como una perjudicial influencia occidental.

21 «As far as we know only one Western book was actually translated into Arabic in medieval times», Bernard Lewis, «The Muslim Discovery of Europe», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 20, n. 1/3. *Studies in honor of Sir Ralph Turner, Director of the School of Oriental and African Studies 1937-57*, 1957, pág. 411. Cfr. *The Muslim Discovery of Europe*, Nueva York y Londres, W.W.Norton, 1982, págs. 76, 141. También sabemos que algunas de las cartas escritas en oro y grabadas, enviadas como regalo por Constantino VIII en el siglo x a al-Andalus fueron traducidas del latín al árabe por Hasday Ibn Shaprut. Véase: S.P.Roisie, «Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Ishaq b. Balaik al-Qurtubi, en 946 d.C.», en *Estudios árabes dedicados a D.Luis Seco de Lucena en el XXV aniversario de su muerte*, Granada, Al-Mudun (Universidad de Granada), 1999, págs. 147-164.

~~ A. de Libera (1993), págs. 183-185.

23 *Guía de perplejos*, ed. H.Atay, Ankara, 1974, págs. 5-6. Cfr., R.Ramón Guerrero (2001), págs. 278-280.

24 G.Cavallo, «La circolazione dei testi greci nell'Europa dell'alto medioevo», en Jacqueline Hamesse y Marta Fattori (eds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV siècle. Actes du Colloque Internationale de Cassino, 15-17 juin 1989, organisé par la Société Internationale por l'étude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino, Louvain-la Neuve-Cassino, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Université Catholique de Louvain, Università degli Studi di Cassino, 1990, págs. 47-64.*

25 E.Montero Cartelle, «Encuentro de culturas en Salerno: Constantino el Africano, traductor», *Recontres...*, págs. 65-68.

26 P.Morpurgo, «L'ingresso dell'Aristotele latino a Salerno. Opere utilizzate, lessico grecolatino consensi e contrasti tra i maestri di Salerno e i traduttori», *Rencontres...*, págs. 273-300.

27 Pedro Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, prefacio, trad. Anselmo Sanjuán y Miquel Pujadas, Zaragoza, Editorial Yalde, 1988, págs. 83-87.

28 M.Brasa Díez, «Las traducciones toledanas como encuentro de culturas», *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, págs. 589-596; J.S.Gil, «The Translators of the Period of D.Raimundo: Their Personalities and Translations (1125-1187)», *ibíd.*, págs. 109-119.

29 B.Lewis, *Los árabes en la historia*, Barcelona, Edhasa, 1996, pág. 27.

31 Cfr., A.De Libera, «Analyse du vocabulaire et histoire des corpus», en *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Actes du colloque international de Louvain-la neuve et Leuven. 12-14 septembre 1998. Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale, Jacqueline Harnesse, Carlos Steel (eds.), Brepols, Turnhouse, 2000, págs. 11-34.

31 E.Garin, «El filósofo y el mago», en *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1990, pág. 194.

32 Cfr., A. de Muralt, «Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l'Espagne du 16^e et du 17^e siècle», *Studia philosophica*, Bâle, 1973, págs. 172-184.

3 El pensamiento greco-árabe había tratado la cuestión desde la vía de la contingencia del mundo o desde el movimiento que precisa la existencia de un primer motor inmóvil. También en los latinos como Cicerón, *De natura deorum*, II, 7, Agustín, *De libero arbitrio*, II, 6, 14 o Boecio, *De consolatione philosophiae*, III, pr. 10 se adelantan algunos elementos argumentativos. Kant ha denominado este procedimiento anselmiano un argumento ontológico que busca un intermediario para pasar de la proposición «yo concibo lo que sería Dios si existiera» a la proposición «Dios existe». Tanto esta interpretación como la de Descartes son, sin embargo, anacrónicas, pues ni la ontología ni la distinción entre esencia y existencia (que se debe a la recepción de las obras de Avicena) pueden considerarse propias del siglo xi.

Sermo, 43 c. 7, n. 9

De vera religione, XXXIX, 7.

4 *Proslogion*, caps. II, III, *Obras completas de San Anselmo*, 1, versión castellana por J.Alameda, O.S.B., Madrid, BAC, 1952 (*Los filósofos medievales...*, II, págs. 70-73).

6 A.R.Huéscar, *Introducción al Proslogion*, Madrid, Orbis, 1984, págs. 10 y sigs.

5 *Ibíd.*, Respuesta a Gaunilo, IV.

Las posteriores objeciones alzadas contra este argumento han insistido en que Anselmo debería haberse limitado a afirmar la idea de Dios como existente necesariamente sólo en el pensamiento. Para una reconstrucción del argumento, y resumen de sus críticas: F. Brentano, *Sobre la existencia de Dios*, Madrid, Rialp, 1979, págs. 65-103.

s *Quid ad haec respondeat quidam insipiente*, ~6

12 *Ibíd.*, I, q. 2, art. 3: Si Dios existe.

a En este texto de la *Suma contra gentiles* se muestra la sutileza de su argumentación: «Aunque la verdad de la fe cristiana exceda la capacidad de la razón humana, sin embargo las verdades que ésta conoce no se oponen a las de la fe. 1. Pues consta que los primeros principios innatos en la razón natural son verdaderos, de tal manera que ni siquiera nos es posible admitir su falsedad. Tampoco puede tenerse como falso lo que se cree por fe, pues ha sido tan evidentemente confirmado por Dios. Y como sólo la falsedad es contraria a la verdad, como consta por la definición de ambas, es imposible que los principios conocidos naturalmente por la razón sean contrarios a los de la fe. 2. Además, lo que se enseña al discípulo contiene la ciencia del maestro a no ser que éste enseñe con mentira, lo que no se puede sospechar de Dios. Y el conocimiento de los principios naturales evidentes nos ha sido dado por Dios, ya que éste es el autor de la naturaleza. De ahí que tales principios estén imbuidos de la divina sabiduría. Y así, cuanto se opone a estos principios, también se opone a la sabiduría de Dios y por lo mismo no puede provenir de Dios. Y por consiguiente no puede ser contrario al conocimiento natural cuanto conoce la fe por revelación divina. 3. Añádase que nuestro conocimiento no puede llegar al conocimiento de la verdad cuando se encuentra perplejo entre razones contrarias. Y así, si Dios nos inspirara conocimientos opuestos, impediría que nuestro conocimiento llegara a la verdad: Pero Dios no puede hacer eso. 4. Finalmente, no pueden cambiarse las cosas naturales mientras permanezca inmutable la naturaleza. Y no pueden darse simultáneamente opiniones contrarias sobre un mismo objeto en el mismo sujeto. Por tanto Dios no puede infundir al hombre una verdad de fe o natural contraria al conocimiento natural del hombre. [...] De todo lo cual evidentemente se deduce que, cualesquiera sean los argumentos que se aduzcan contra la enseñanza de la fe, no pueden proceder de los rectos principios innatos en nuestra naturaleza y evidentes por sí mismos. Por lo mismo no tienen fuerza demostrativa, sino que serán razones probables o sofisticas. Esto es lo que nos da pie para deshacerlos» (Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, libro 1, capítulo VII).

10 *Suma teológica*, I, q. 2 art. 2, resp.

ii *Ibíd.*, I, q. 2 art. 2, sol.

13 *Ibíd.*, I, q. 45, art. 4, sol.

14 *Ibíd.*, I, I, q.105, art. 5, sol.

15 Si, igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem (*ibíd.*).

Operationes naturae Deo attribuuntur quasi operante in natura (*ibíd.*).

18 En el intelecto se establece una cierta relación intencional natural con la verdad, en la voluntad la relación natural es la búsqueda del fin como objeto final que apetece su naturaleza: «Como, pues, la voluntad es una potencia inmaterial, como también lo es el intelecto, un [objeto] común, esto es, el bien le responde naturalmente (naturaliter), como un objeto común, esto es, la verdad, o el ser (ens) o la quiddidad, [responde] también [naturalmente] al intelecto» (*ibíd.*, I-II, q.10, art.1, ad.3).

17 Ad secundum dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis: sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente (*ibíd.*, I, I, q.105, a.5, resp. 2).

119' Refiriéndose a la criatura racional, Tomás se apoya en la Escritura para concederle la dignidad de haber sido creada a semejanza del Creador; una semejanza que no sólo es «de vestigio», como ser de naturaleza absolutamente diferente, aunque tampoco «de imagen», como el Padre respecto del Hijo, sino «a imagen» en tanto expresión perfecta de lo que significa la semejanza analógica de lo igual en lo diferente (*ibíd.*, I, I, q.4, art.3).

20 Estas traducciones constituyen el denominado *Aristoteles latinus*, que, en resumen, podemos decir que se constituye en tres etapas: a) la versión grecolatina, que comienza con Boecio y a partir del xii con las primeras traducciones de Jacobo de Venecia; b) el *Aristóteles* árabo-latino se desarrolla con la recepción del siglo xiii con las traducciones de Miguel Escoto; e) la etapa de revisión y crítica textual se debe a las traducciones de Guillermo de Moerbeke. En el xii se recuperan traducciones del *Organon* de Boecio que se habían perdido (*An. Pr.*, *Top.*, *Ref. Sof.*), que junto a la traducción de *An. Post.* de Jacobo de Venecia toman el título de *Logica nova*, y también están disponibles los *Libri naturales* como la *Física* y la *Metafísica*. Cfr., P.Glorieux, *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, París, Vrin, 1971. I; *influx aristotélicien*, págs. 38-46. Las versiones árabo-latinas más importantes son: Gerardo de Cremona traduce los libros lógicos, la *Física* (I-111) y otros libros naturales. Miguel Escoto la *Física*, *De caelo*, *De anima* y la *Metafísica vetus* (I-111, 998 b23), que revisa la *Vetustissima* de Jacobo de Venecia (I-IV, 1007 a3 1). Hermann el alemán la *Retórica*. En el xiii destacan las de Guillermo de Moerbeke (todas las obras) y Roberto Grossteste (*Física*).

21 H.Denme y E.Châtelain (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, París, Delalain, 1889, I, 70, núm. 11.

22 Se ha calificado incluso su pensamiento como un «panteísmo materialista» (G.Thery, *Autour du décret de 1210: I David de Dinant. Étude sur son panthéisme*

materialiste, Bibliothèque thomiste, 1925.

23 Chartularium, 178 f., núm. 20.

24 Chartularium, 1, 136-139, núm. 79.

25 Chartularium, 1, 228, núm. 201. Cfr., O.Weijers, Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles á Pépoque des premiéres universités (XIII'-XIV siècles), Belgique, Brepols, 1996, págs. 9-21; Ch. H.Lohr, «The new Aristode and "Science" in the Paris Arts Faculty», en Lenseignementdes dasczplines, págs. 251-269.

27 El título completo de la obra es Tractatus de erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi, RabbiMoysis.

26 Metafisica, I, 5, 986b 21.

28 Tractatus de erroribus philosophorum, ed. Pierre Mandonnet edición del manuscrito Nation lat. 16195, París, II (Siger de Brabant et Paverroisme latin au XIII' siècle, Lovaina, I. S. P. 1908-1911. Apéndice).

29 «Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero. Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit. Quod omnia, quae hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitate corporum caelestium. Quod mundus est aeternus. Quod nunquam fuit primus homo. Quod anima, quae est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa, et quod necessitate movetur ab appetibili. Quod Deus non cognoscit singularia. Quod Deus non cognoscit alia a se. Quod humani actus non reguntur providentia Dei. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali». Chartularium, 1, págs. 486-7 (cfr., M. de Wulff, Historia de la filosofía medieval. El siglo XIII, t. II, México, Jus, 1945, pág. 216).

32 F.-X. Putallaz y R.Imbach, Profession: philosophe. Siger de Brabant, París, Les Éditions du Cerf, 1997, págs. 65-67.

30 «Si magister velbachellerarius aliquis nostre facultatis passus aliquos difficciles vel aliquas questiones legat vel disputet, quae fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur; rationes autem seu textura, si contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erronea totaliter esse concedat, aut aliter huiusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non presumat, sed haec totaliter tanquam erronea pretermittat» (Chartularium, I, 499-500).

si «14: Quod corpus Christi iacens in sepulchro et positum in cruce non est, vel non idem fuit numero semper, sed secundum quid. 15: Quod angelus et anima sunt simplices, sed non absoluta simplicitate, nec per accessum ad compositum, sed tantum per recessum a summo simplici». P.Mandonnet (1908-1911), tomo II, pág. 30.

34 Cfr. K.Flasch (1989), pág. 53.

33 P.Mandonnet, por ejemplo, menciona el caso de ciertos clérigos que jugaban a los dados en los altares (1908, I, págs. 195-212).

35 *Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnatorum*, ed. C. du Plessis d'Argentré, París, 1724, t. 1, págs. 188-200. Henryk Anzulewicz, «Eine weitere Überlieferung der *Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnatorum* im Ms. lat. Fol. 456 der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz zu Berlín», *Franziskanische Studien*, 74, 1992, págs. 375-399.

36 R.Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes médiévaux, t. XXII), Louvain-la-Neuve, Publ. Univers., 1977.

39 El syllabus se encuentra en la edición clásica: *Chartularium*, 1, págs. 543-558. La versión en castellano es nuestra (F.León Florido, 1277. La condena de la filosofía, separata de la revista *A parte rei*, Madrid, 2007). El primer número es el original del syllabus.

37 De hecho, el primer artículo del syllabus original se refiere al dogma de la Trinidad: 1 (185). *Quod deus non est trinus et unus, quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate. Ubi enim est pluralitas realis, ibi neccesario est additio et compositio. Exemplum de aceruo lapidum.*

38 Cfr., D.Piché (1999), págs. 292-314.

ao *Epistola scripta a Stephano Episcopo parisiensi anno 1277.*

Articuli condempnati a Stephano Episcopo parisiensi anno 1277.

[I] *Uniuersis presentes litteras inspecturis stephanus, permissione diuina parisiensis ecclesiae minister indignus, salutem in filio uirginis gloriose.*

[II] *Magnarum et grauim personarum creba zeloque fidei accensa insinuauit relatio, quod nonnulli parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius uanitates et insanias falsas, in rotulo seu cedulis presentibus hiis annexo seu annexis contentos, quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt, non attendentes illud gregorii: [III] «Qui sapienter loqui nititur, magno opere metuat, ne eius eloquio audentium unitas confundatur», presertim dum errores predictos gentilium scripturis muniant quas - proh pudor! - ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere.*

[IV] *Ne autem quod sic innuunt asserere uideantur, responsiones ita palliant quod, dum putant uitare scillam, incidunt in caripdim.*

[V] *Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, sed non secundum fidem*

catholicam, quasi sint due contrarie ueritates, et quasi contra ueritatem sacre scripture sit ueritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est: «Perdam sapientiam sapientium», quia uera sapientia perdit falsam sapientiam.

[VI] Utinam tales attenderent consilium sapientis dicentis: «Si tibi est intellectus, responde proximo tuo: sin autem, sit manus tua super os tuum, ne capiaris in uerbo indisciplinato, et confundaris.»

[VII] Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem, nos tam doctorum sacre pagine quam ahorum prudentium uirorum communicato consilio, districte taba et simula fieri prohibemus et ea totaliter condemnamus, excommunicantes omnes ꝑ Nos qui dictos errores uel ahquem de eisdem dogmatizauerint aut deffendere seu sustinere presumpserint quoquomodo, necnon auditores, [VIII] nisi infra septem dies nobis uel cancellario parisiensi duxerint reuelandum, nichilominus contra eos processuri pro qualitate culpe ad penas alias, prout ius dictauerit infigendas. [IX] Librum etiam «de amore», siue «de deo amoris», qui sic incipit: «Cogit me multum, etc.», et sic terminatur: «Cue igitur, galtere, amoris exercere mandata, etc.»; iterum librum geomantie qui sic incipit: «Estimauerunt irsdi, etc.»; et sic terminatur: «Ratiocinare ergo super eum et inuenies, etc.»; [X] iterum libros, rotulos seu quaternos nigromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, inuocationes demonum siue coniurationes in periculum animarum, seu in quibus de talibus et similibus fidei orthodoxe et bonis moribus euidenter aduersantibus tractatur, [XI] per eandem nostram sententiam condemnamus in omnes qui dictos rotulos, libros, quaternos dogmatizauerint, aut audierint, [XII] nisi infra septem dies nobis uel cancellario parisiensi predicto reuelauerint eo modo quo superius est expressum, in hiis scriptis excommunicationis sententiam preferentes, ad alias penas, prout culpe qualitas exegerit, nichilominus processuri. Datum anno domini millesimo CC^o septuagesimo sexto, die dominica qua cantatur «tetare iherusalem», in curia parisiensi.

41 40 (1). Quod non est excellentior status quam sacare philosophie.

154 (2). Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum.

151 (3). Quod ad hoc, quod homo habeat certitudinem alicuius conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota. - Error, quia generaliter tam de certitudinem apprehensionis quam adhesionis loquitur.

37 (4). Quod nichil est credendum, nisi per se notum uel ex per se notis possit declarari.

150 (5). Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius questionis.

145 (6). Quod nulla questio disputabilis est per rationem quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diuersas sui partes.

24 (7). Quod omnes scientie sunt preternecessarie, preter philosophicas disciplinas, et quod non sunt necessarie, nisi propter consuetudinem hominum.

42 211 (8). Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognoscendum essentiam prime cause. - Hoc male sonat et est error, si intelligatur de cognitione immediata.

36 (9). Quod deum in hac uita mortalı possumus intelligere per ecientiam.

215 (10). Quod de deo non potest cognosci, nisi quia [ipsel est, siue ipsum esse.

216 (11). Quod deum esse ens per se positue non est intelligibile, set priuatiue est ens per se.

43 149 (12). Quod alius est intellectus in ratione secundum quod deus intelligit se et alia. - Error, quia licet sit alia ratio intelligendi, non tamen alius intellectus secundum rationem.

3. (13). Quod deus non cognoscit alıa a se.

56 (14). Quod deus non potest immediate cognoscere contingentia, nisi per aliam causam particularem et proximam.

42 (15). Quod prima causa non habet scientiam futurorum contingentium. Prima ratio, quia futura contingentia sunt non entia. Secunda, quia futura contingentia sunt particularia; deus autem cognoscit uirtute intellectiua que non potest cognoscere particulare. Unde, si non esset sensus, forte intellectus non distingueret inter socratem et platonem, licet distingueret inter hominem et asinum. Tertia est ordo cause ad causatum: prescientia enim diuina est causa necessaria prescitorum. Quarta est ordo scientie ad scitum: quamuis enim scientia non sit causa sciti, ex quo tamen scitur, determinatur ad alteram partem contradictionis, et hoc multo magis in scientia diuina quam nostra.

44 190 (16). Quod prima causa est causa entium remotissima. - Error, si intelligatur cum precisione, scilicet ita: quod non propinquissima.

147 (17). Quod impossibile simpliciter non potest fieri a deo, uel ab agente alio. - Error, si de impossibili secundum naturam intelligatur.

52 (18). Quod id quod de se determinatur ut deus, uel semper agit, uel nunquam; et quod multa sunt eterna.

68 (19). Quod potentia actiua que potest esse sine operatione est potentie passiue permixta. - Error, si intelligatur de quacumque operatione.

53 (20). Quod deum necesse est lacere quicquid immediate fit ab ipso. - Error, siue intelligatur de necessitate coactionis, quia tollit libertatem, siue de necessitate

inmutabilis, quia ponit impossibilitatem aliter faciendi.

39 (21). Quod a uoluntate antiqua non potest nouum procedere absque trasmutatione precedente.

48 (22). Quod deus non potest esse causa noui facti, nec potest aliquid de nouo producere. 50 (23). Quod deus non potest irregulariter, id est, alio modo quam mouet, mouere aliquid, quia in eo non est diuersitas uoluntatis.

51 (24). Quod deus est eternus in agendo et mouendo, sicut in essendo; aliter ab alio determinaretur, quod esset prius illo.

62 (25). Quod deus est infinitus uirtute, non quia faciat aliquid de nichilo, set quia continuat motum infinitum.

29 (26). Quod deus est infinite uirtutis in duratione, non in actione; taus enim infinitas non est, nisi in corpore infinito, si esset.

45 34 (27). Quod causa prima non posset plures mundos facere.

44 (28). Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum.

26 (29). Quod prima causa posset producere effectum sibi equalem, nisi temperaret potentiam suam.

55 (30). Quod primum non potest aliud a se producere, quia omnis differentia que est inter agens et factum est per materiam.

95 (31). Quod tria sunt principia in celestibus: subiectum motus eterni, anima corporis celestis et primum mouens [ut] desideratum. - Error est quoad duo prima.

94 (32). Quod duo sunt principia eterna, scilicet corpus celi et anima eius.

46 64 (33). Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillius primo.

58 (34). Quod deus est necessaria causa prime intelligentie: qua posita ponitur effectus, et sunt simul duratione.

28 (35). Quod deus nunquam plus creauit intelligentiam quam modo creat.

67 (36). Quod primum immobile simpliciter non mouet, nisi mediante aliquo moto, et quod tale mouens immobile est pars moti ex se.

45 (37). Quod primum principium non est propria causa eternorum, nisi metaphorice, quia conseruat ea, id est, quia nisi esset, ea non essent.

70 (38). Quod intelligentie, siue substantie separate, quas dicunt eternas, non

habent propter proprie causam efficientem, sed metaphorice, quia habent conservantem causam in esse; sed non sunt Pacte de nouo, quia sic essent transmutabiles.

5 (39). Quod omnia separata coeterna sunt primo principio.

80 (40). Quod omne quod non habet materiam est eternum, quia quod non est factum per transmutationem materie prius non fuit: ergo est eternum.

72 (41). Quod substantie separate, quia non habent materiam, per quam prius sint in potentia quam in actu, et sunt a causa eodem modo semper se habente: ideo sunt eterne.

96 (42). Quod deus non potest multiplicare indiuidua sub una specie sine materia.

81 (43). Quod, quia intelligentie non habent materiam, deus non posset plures eiusdem speciei facere.

71 (44). Quod in substantiis separatis nulla est possibilis transmutatio, nec sunt in potentia ad aliquid, quia eterne et immunes [sunt] a materia.

83 (45). Quod intelligentia perficitur a deo in eternitate, quia secundum totum inmutabilis est; anima autem celi non.

79 (46). Quod substantie separate sunt sua essentia, quia in eis idem est quo est et quod est.

85 (47). Quod scientia intelligentie non differt a substantia eius: ibi enim non est diuersitas intellecti ab intel ligente, nec diuersitas intellectorum.

76 (48). Quod angelus nichil intelligit de nouo.

86 (49). Quod substantie separate sunt actu infinite. Infinitas enim non est impossibilis, nisi in rebus materialibus.

77 (50). Quod si esset aliqua substantia separata que non moueret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non claudetur in uniuerso.

78 (51). Quod substantie sempiternae, separate a materia habent bonum quod est eis possibile, cum producuntur, nec desiderant aliquid quo carent.

69 (52). Quod intelligentie, siue substantie separate, quas dicunt eternas, non habent proprie causam efficientem, set metaphorice, quia habent causam conseruatam in esse; set non sunt facte de nouo, quia sic essente transmutabiles.

219 (54). Quod substantie separate nusquam sunt secundum substantiam. - Error, si intelligatur ita quod substantia non sit in loco. Si autem intelligatur ita quod substantia sit ratio essendi in loco, uerum est quod nusquam sunt secundum

substantiam.

218 (53). Quod intelligentia, angelus, uel anima separata nusquam est.

204 (55). Quod substantie separate sunt alicubi per operationem; et quod non possunt moueri ab extremo in extremum, nec in medium, nisi quia possunt uelle operari aut in medio, aut in extremis. - Error, si intelligatur sine operatione substantiam non esse in loco, nec transire de loco ad locum.

47 73 (56). Quod substantie separate per suum intellectum causant res.

84 (57). Quod intelligencia recipit esse a deo per intelligentias medias.

30 (58). Quod intelligentie superiores creant animas rationales sine motu celi; intelligentie autem inferiores creant uegetatiuam et sensitiuam motu celi mediante.

75 (59). Quod angelus non potest in actus oppositos immediate, set actus mediatos, et hoc mediante alio, ut orbe.

82 (60). Quod intelligentie superiores non sunt causa alicuius nouitatis in inferioribus, et quod superiores sunt inferioribus causa eterne cognitionis.

189 (61). Quod cum intelligentia sit plena formis, imprimit illas formas in materiam per corpora celestia tanquam per instrumenta.

210 (62). Quod materia exterior obedit substantie spirituali. - Error, si intelligatur simpliciter et secundum omnem modum transmutationis.

112 (63). Quod intelligentie superiores imprimunt in inferiores, sicut anima una intellectiua imprimit in aliam, et etiam in animam sensitiuam; et per talem impressionem incantator aliquis prohibet camelum in foueam solo uisu.

48 59 (64). Quod deus est causa necessaria motus corporum superiorum et coniunctionis et diuisionis contingentes in stellis.

57 (65). Quod si omnes cause aliquando fuerint in quiete, necesse est deum ponere mobilem.

49 (66). Quod deus non possit mouere celum motu recto. Et est ratio, quia tunc relinqueret uacuum.

54 (67). Quod primum principium non potest immediate producere generabilia, quia sunt effectus noui. Effectus autem nouus exigit causam immediatam que potest aliter se habere.

43 (68). Quod primum principium non potest esse causa diuersorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis, eo quod nullum transmutans diuersimode transmutat, nisi transmutatum.

63 (69). Quod deus non potest in effectum cause secundarie sine ipsa causa secundaria.

61 (70). Quod deus posset agere contraria, hoc est, mediante corpore celesti, quod est diuersum in ubi.

213 (71). Quod natura que est principium motus in corporibus celestibus est intelligentia mouens. - Error, si intelligatur de natura intrinseca, que est actus uel forma.

93 (72). Quod corpora celestia habent ex se eternitatem sue substantie, set non eternitatem motus.

92 (73). Quod corpora celestia mouentur a principio intrinseco, quod est anima; et quod mouentur per animam et per uirtutem appetitiuam, sicut animal. Sicut enim animal appetens mouetur, ita et celum.

212 (74). Quod intelligentia sola uoluntate mouet celum.

102 (1 75). Quod anima celi est intelligentia, et orbes celestes non sunt instrumenta intelligentiarum set organa, sicut auris et oculus sunt organa uirtutis sensitue.

74 (76). Quod intelligentia motrix celi influit in animam rationalem, sicut corpus celi influit in corpus humanum.

88 (78). Quod nichil esset nouum, nisi celum esset uareatum respectu materree generabilium. 156 (79). Quod si celum staret, ignis in stupam non ageret, quia natura deesset.

186 (77). Quod celum nunquam quiescit, quia generatio inferiorum, que est finis motus celi, cessare non debet; alia ratio, quia celum suum esse et suam uirtutem habet a motore suo, et hec conseruat celum per suum motum. Unde si cessaret a motu, cessaret ab esse.

91 (80). Quod ratio philosophi demonstrans motum celi [essel eternum non est sophistica; et mirum est quod homines profundi hoc non uident.

106 (81). Quod omnium formarum causa effectiua inmediata est orbis.

188 (82). Quod si in aliquo humore uirtute stellarum deueniretur ad talem proportionem cuiusmodi proportio est in seminibus parentum, ex ¶No humore posset generari harno; et quod harno posset suf icienter generari ex putrefactione.

49 99 (83). Quod mundus, licet sit factus de nichilo, non tamen est factus de nouo; et quamvis de non esse exierit ad esse, [tamen] non esse non precessit esse duratione, set natura tantum.

98 (84). Quod mundus est eternus, quia omne quod habet naturam per quam possit esse in toto futuro, habet naturam per quam potuit esse in toto preterito.

87 (85). Quod mundus est eternus quantum ad omnes species in eo contentas; et quod tempus est eternum, et motus, et materia [et] agens, et suscipiens; et quia est a potentia dei infinita, et impossibile est innouationem esse in effectum sine innouatione in causa.

200 (86). Quod eum et tempus nichil sunt in re, set solum in apprehensione.

4 (87). Quod nichil est eternum a parte finis, quod non sit eternum a parte principii.

205 (88). Quod tempus est infinitum quantum ad utrumque extremum: licet enim impossibile sit infinita esse pertransita quorum aliquid fuit pertranseundum, non tamen impossibile est infinita esse pertransita quorum nullum fuit pertranseundum.

89 (89). Quod impossibile est soluere rabones philosophi de eternitate mundi, nisi dicamus quod uoluntas primi implicat impossibilia.

203 (90). Quod uniuersum non potest deficere, quia primum agens habet transmutare eternaliter uicissim, nunc ad istam formam, nunc ad illam; et similiter materia nata est transmutata.

101 (91). Quod infinite precesserunt celi reuolutiones, quas non fuit impossibile comprehendere a prima causa, set ab intellectu creato.

6 (92). Quod redeuntibus corporibus celestibus omnibus in idem punctum, quod fit in XXX sex milibus annorum, redibunt idem effectus qui sunt modo.

so 197 (93). Quod aliqua possunt casualiter euenire respectu cause prime; et quod falsum est omnia esse preordinata a prima causa, quia tunc euenirent de necessitate.

195 (94). Quod fatum, quod est dispositio uniuersi, procedit ex prouidentia diuina non immediate, set mediante motu [corporum] superiorum; et quod istud fatum non imponit necessitatem inferioribus, quia habent contrarietatem, set superioribus.

60 (95). Quod ad hoc, quod omnes effectus sint necessarii respectu cause prime, non sufficit quod ipsa causa prima non sit impedibilis, set exigitur quod cause medie non sint impedibiles. - Error, quia tunc deus non posset lacere aliquem effectum necessarium sine causis posterioribus.

47 (96). Quod entia declinant ab ordine cause prime, in se considerata, licet non in ordine ad reliquas causas agentes in uniuerso. - Error, quia essentialior et inseparabilior est ordo entium ad causam primam quam ad causas inferiores.

196 (97). Quod dignitatis esset in causis superioribus, posse (acere peccata et monstra preter intentionem, cum natura hoc possit.

198 (98). Quod in causis efficientibus, causa secunda habet actionem quam non accepit a causa prima.

66 (99). Quod plures sunt motores primi.

199 (100). Quod in causis efficientibus, cessante prima non cessat secunda ab operatione sua, dum tamen secunda operetur secundum naturam suam.

160 (101). Quod nullum agens est ad utrumlibet, immo determinatur.

21 (102). Quod nichil fit a casu, set omnia de necessitate eueniunt, et quod omnia futura que erunt, de necessitate erunt, et que non erunt, impossibile est esse; et quod nichil euenit contingenter, considerando omnes causas. - Error, quia concursus causarum est de diffinitione casualis, [ut dicit boetius] libro de consolatione.

142 (103). Quod ex diuersitate locorum acquiruntur necessitates euentuum.

143 (104). Quod ex diuersis signis celi signatur diuerse conditiones in hominibus, tam donorum spiritualium quam rerum temporalium.

207 (105). Quod, in hora generationis hominis, in corpore suo et per consequens in anima, que sequitur corpus, ex ordine causarum superiorum et inferiorum, inest homini dispositio inclinans ad tales acciones et euentus. Error, nisi intelligatur de euentibus naturalibus, et per uiam dispositionis.

206 (106). Quod sanitatem, infirmitatem, uitam et mortem attribuit positioni siderum et aspectui fortune, dicens quod si eum aspexerit fortuna, uiuet; si non aspexerit, morietur,

38 (107). Quod deis non potuit fecisse primam materiam, nisi mediante corpore celesti.

51 46 (108). Quod sicut ex materia non potest aliquid fieri sine agente, ita nec ex agente potest aliquid fieri sine materia; et quod deus non est causa efficiens, nisi respectu eius quod habet esse in potentia materie.

103 (109). Quod forma quam oportet fieri et esse in materia non potest agi ab filo quod non agit ex materia.

191 (110). Quod forme non recipiunt diuisionem, nisi per materiam. - Error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materie.

202 (111). Quod elementa prima generatione sunt facta ex filo chaos, set sunt eterna.

107 (112). Quod elementa sunt eterna. Sunt tamen (acta de nouo in dispositione quam modo habent.

sz 11 (113). Quod horno est horno preter animara rationalem.

148 (114). Quod homo per nutritionem potest fieri alius numeraliter el indiuidualiter.

27 (115). Quod deus non posset facere plures animas in numero.

97 (116). Quod individua eiusdem speciei, ut socrates et plato, differunt sola positione materie sue; et quod forma humana existente in utroque eadem numero, non est mirum si idem numero est in diuersis locis.

32 (117). Quod intellectus est unus numero omnium, licet enim separetur a corpore hoc, non tamen ab omni.

123 (118). Quod intellectus agens est quedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis humani.

110 (119). Quod motus celi sunt propter animam intellectiuam; el anima intellectiua siue intellectus non potest educi, nisi mediante corpore.

105 (120). Quod forma hominis non est ab extrinseco, set educitur de potentia materie, quia aliter non esset generatio uniuoca.

111 (121). Quod nulla forma ab extrinseco ueniens potest lacere unum cum materia. Quod enim separabile est, cum eo quod est corruptibile, unum non facit.

13 (122). Quod ex sensitiuo et intellectuuo in Nomine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est, unum per operationem.

7 (123). Quod intellectus non est actus corporis, nisi sicut nauta nauis, nec est perfectio essentialis hominis.

119 (125). Quod operatio intellectus non uniti copulatur corpori, ita quod operado est re_j non habends formara qua operatur. - Error, quia ponit quod intellectus non sit forma hominis.

104 (124). Quod humanitas non est forma re_j, set rationis.

121 (126). Quod intellectus, qui est ultima hominis perfectio, est penitus abstractus.

108 (127). Quod anima humana nullo modo est mobilis secundum locum, nec per se, nec per accidens; et si ponatur alicubi per substantiam suam, nunquam mouebitur de ubi ad ubi.

214 (128). Quod anima nunquam moueretur, nisi corpus moueretur, sicut graue uel leue nunquam moueretur, nisi aer moueretur.

109 (129). Quod substantia anime est eterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt eterni.

31 (130). Quod intellectus humanus est eternus, quia est a causa eodem modo semper se habente, et quia non habet materiam per quam prius sit in potentia quam in actu.

125 (131). Quod intellectus speculatiuus simpliciter est eternus et incorruptibilis, respectu uero huius hominis corrumpitur corruptis fantasmadbus in eo.

8 (132). Quod intellectus, quando uult, induit corpus, et quando non uult, non induit.

116 (133). Quod anima est inseparabilis a corpore, et ad corruptionem harmonie corporalis corrumpitur anima.

114 (134). Quod anima rationalis, quando recedit ab animali, adhuc remanet animal uiuum.

113 (135). Quod anima separata non est alterabilis secundum philosophia, licet secundum fidem alteretur.

193 (136). Quod intellectus potest transire de corpore in corpus, ita quod successiue sit motor corporum diuersorum.

10 (137). Quod generatio hominis est circularis, eo quod forma hominis redit pluries super eandem partem materie.

9 (138). Quod non fuit primus homo, nec erit ultimus, immo semper fuit et semper erit generatio hominis ex homine.

137 (139). Quod quamuis generatio hominum possit deficere, uoluntate primi tamen non deficiet, quia orbis primus non tantum mouet ad generationem elementorum, set etiam hominum.

53 118 (140). Quod intellectus agens non copulatur nostro possibili; et quod intellectus possibilis non unitur nobiscum secundum substantiam. Et si uniretur nobiscum ut forma, esset inseparabilis.

126 (141). Quod intellectus possibilis nichil est in actu antequam intelligat, quia in natura intelligibili esse aliquid in actu est esse actu intelligens.

122 (142). Quod intellectus possibilis est inseparabilis a corpore simpliciter quantum ad hunc actum qui est specierum receptio et quantum ad iudicium, quod fit per simplicem specierum adeptionem uel intelligibilium compositionem. - Error, si intelligatur de omnimoda receptione.

14 (143). Quod horno pro tanto dicitur intelligere, pro quanto celum dicitur ex se intelligere, uel uiuere, uel moueri, id est, quia agens istas acciones est el unitum ut motor mobili, et non substantialiter.

127 (144). Quod ex intel igente et intelecto fit una substantia, eo quod intellectus fit ipsa intellecta formaliter.

115 (145). Quod anima intellectiua cognoscendo se cognoscendo se cognoscit omnia alia. Species enim omnium rerum sunt sibi concreate. Set hec cognitio non debetur intellectui nostro, secundum quod noster est, set secundum quod est intellectus agens.

187 (146). Quod nos peius aut melius intelligimus, hoc prouenit ab intellectu passiuo, quem dicit esse potentiam sensituiam. - Error, quia hoc ponit unum intellectum in omnibus, aut equilitatem in omnibus animabus.

124 (147). Quod inconuiniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis, quia, cum ista diuersitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum, et sic anime nobiles et ignobiles essent necessario diuersarum specierum, sicut intelliegtie. - Error, quia sic anima christi non esset nobilior anima iude.

117 (148). Quod scientia magistri et discipuli est una numero. Ratio autem quod intellectus sic unus est quia forma non multiplicatur, nisi quia educitur de potentia materie.

41 (149). Quod intellectus socratis corrupti non habet scientiam eorum quorum habuit.

14 128 (150). Quod illud quod de sui natura non est determinatum ad esse uel non esse, non determinatur nisi per aliquid quod est necessarium respectu sui.

194 (151). Quod anima nichil uult, nisi mota ab alio a se. Unde illud est falsum: anima seipsa uult. - Error, si intelligatur mota ab alio scilicet ab appetibili uel obiecto, ita quod appetibile uel obiectum sit tota ratio motus ipsius uoluntatis.

209 (152). Quod omnes motus uoluntarü reducuntur in motorem primum. - Error, nisi intelligatur in motorem primum simpliciter, non creatum, et intelligendo de motu secundum substantiam, non secundum defformitatem.

133 (153). Quod uoluntas et intellectus non mouentur in actum per se, set per causam sempiternam, scilicet corpora celestia.

162 (154). Quod uoluntas nostra subiacet potestati corporum celestium.

132 (155). Quod orbis est causa uoluntatis medici, ut sanet.

161 (156). Quod effectus stellarum super liberum arbitrium sunt occulti.

208 (157). Quod, duobus bonis propositis, quod fortius est fortius mouet. - Error, nisi intelligatur quantum est ex parte boni mouentis.

164 (158). Quod homo in omnibus actionibus suis sequitur appetitum, et semper maiorem. - Error, si intelligatur de maiori in mouendo.

134 (159). Quod appetitus cessantibus impedimentis, necessario mouetur ab appetibili - Error est de intellectiuo.

131 (160). Quod uoluntate existente in tali dispositione, in qua nata est moueri, et manente sic dispositio quod natum est mouere, impossibile est uoluntatem non uelle.

135 (161). Quod uoluntas secundum se est indeterminata ad opposita sicut materia; determinatur autem ab appetibili, sicut materia ab agente.

173 (162). Quod scientia contrariorum solum est causa quare anima rationalis potest in opposita; nisi per accidens et ratione alterius.

163 (163). Quod uoluntas necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo quod ratio dictat. Hec autem necessitatio non est coactio, set natura uoluntatis.

159 (164). Quod uoluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appetitus bruti.

158 (165). Quod post conclusionem factam de aliquo faciendo, uoluntas non manet libera; et quod pene non adhibentur a lege, nisi ad ignorantie correctionem et ut correctio sit aliis principium cognitionis.

130 (166). Quod si ratio recta, et uoluntas recta. - Error, quia contra glossam augustini super illud psalmi: «Concupiuit anima mea desiderare», etc., quia secundum hoc, ad rectitudinem uoluntatis non esset necessaria gratia, set solum scientia, quod fuit error pelagii.

165 (167). Quod non est possibile esse peccatum in potentiis anime superioribus. Et ita peccatur passionibus, non uoluntate.

136 (168). Quod homo agens ex passionibus coacte agit.

129 (169). Quod uoluntas, manente passionibus et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam.

55 144 (170). Quod omne bonum quod homini possibile est consistit in uirtutibus intellectuabilibus.

157 (171). Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest

sufficienter esse per uirtutes intellectuales et alias morales de quibus loquitur philosophus in ethicis, est sufficienter dispositus ad feicitatem eternam.

176 (172). Quod felicitas habetur in ista uita, et non in alia.

22 (173). Quod felicitas non potest a deo inmitti immediate.

15 (174). Quod homo post mortero amittit omne bonum.

12 (175). Quod quia socrates factus est non receptibilis eternitatis, si debet esse eternus, necesse est ut transmutetur natura et specie.

65 (176). Quod deus uel intelligentia non infundit scientiam anime humane in sompno, nisi mediante corpore celesti.

33 (177). Quod raptus et uisiones non fiunt, nisi per naturam.

167 (178). Quod quibusdam signis scieuntur hominum intentiones et mutationes intentionum, et an ille intentiones perficiende sint; et quod per tales figuras sciuntur euentus peregrinorum, captiuatio hominum, solutio captiuorum, et an futuri sint scientes an latrones.

20 (179). Quod lex naturalis prohibet interfectionem animalium irrationabilium sicut rationabilium, licet non tantum.

56 175 (180). Quod lex christiana impedit addiscere.

174 (181). Quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis.

153 (182). Quod nichil plus scitur propter sacre theologiam.

152 (183). Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis.

146 (184). Quod possibile uel impossibile simpliciter, id est, omnibus modis, est possibile uel impossibile secundum philosophiam.

57 1 (185). Quod deus non est trinus et unus, quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate. Ubi enim est pluralitas realis, ibi neccesario est additio et compositio. Exemplum de aceruo lapidum.

2. (186). Quod deus non potest generare sibi similem. Quod enim generatur ab aliquo, habet principium aliquod, a quo dependet. Et quod in deo generare non est signum perfectionis.

217 (187). Quod creatio non debet Bici mutatio ad esse. - Error, si intelligatur de omni modo mutationis.

185 (188). Quod non est uerum quod aliquid fiat ex nichilo, neque factum sit in

prima creatiōe.

184 (189). Quod creatio non est possibilis, quamuis contrarium tenendum sit secundum fidem.

201 (190). Quod qui generat mundum secundum totum ponit uacuum, quia locus necessario precedit generatum in loco; et tunc ante mundi generationem fuisset locus sine locato quod est uacuum.

90 (191). Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi nouitatem, quia innititur causis et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi eternitatem, quia innititur causis supernaturalibus.

100 (192) Quod theologi dicentes quod celum quandoque quiescit arguunt ex falsa suppositione; et quod dicere celum esse et non moueri est dicere contradictoria.

182 (193). Quod possibile est quod fiat naturaliter uniuersale diluuium ignis.

192 (194). Quod forma materialis non potest creari.

35 (195). Quod sine agente proprio, ut patre et homine, etiam a deo non posset fieri horno.

140 (196). Quod facere accidens esse sine subiecto habet rationem impossibilis implicantes contradictionem.

141 (197). Quod deus non potest facere accidens esse sine subiecto, nec plures dimensiones simul esse.

139 (198). Quod accidens existens sine subiecto non est accidens, nisi equiuoce; et quod impossibile est quantitatem sine dimensionem esse per se: hoc enim esset ipsam esse substantiam.

138 (199). Quod, cum deus non comparetur ad entia in ratione cause materialis uel formalis, non facit accidens esse sine subiecto, de cuius ratione est actu inesse subiecto.

58 177 (200). Quod non sunt possibles alie uirtutes, nisi acquisite uel innate.

180 (202) Quod non est orandum.

16 (201). Quod de fide non est curandum, si dicatur aliquid esse hereticum quia est contra fidem.

179 (203). Quod non est confitendum, nisi ad apparentiam.

155 (204). Quod non est curandum de sepultura

- 183 (205). Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum.
- 166 (206). Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam indiuidui.
- 172 (207). Quod delectatio in actibus ueneris non impedit actum seu usum intellectus.
- 168 (208). Quod continentia non est essentialiter uirtus.
- 181 (209). Quod castitas non est maius bonum quam perfecta abstinentia.
- 169 (210). Quod perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit uirtutem et speciem.
- 171 (211). Quod humilitas, prout quis non ostentat ea que habet, set ui ipendit et humiliat se, non est uirtus. - Error, si intelligatur: nec uirtus nec actus uirtuosus.
- 170 (212). Quod pauper bonis fortune non potest bene agere in moralibus.
- 59 178 (213). Quod finis terribilium est mors. - Error, si excludat terrorem inferni qui extremus est.
- 25 (214). Quod deus non potest dare perpetuitatem rei transmutabili uel corruptibili.
- 17 (215). Quod non contingit corpus corruptum redire idem numero, nec ideen numero resurget.
- 18 (216). Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est [eam] inuestigari per rationem. - Error, quia etiam philosophus debet captiuare intellectum in obsequium fidei.
- 23 (217). Quod dicere deum dare felicitatem uni, et non alii, est sine ratione et figmentum.
- 19 (219). Quod anima separata nullo modo patitur ab igne.
- 120 (218). Quod nichil potest sciri de intellectu post eius separationem.

60 Por este motivo, Van Steenberghen rechaza la idea, que después de Renan había sido sostenida por Mandonnet, de que Siger fuera el promotor del «averroísmo latino» del siglo xiii, que se definiría, según Gilson, por sostener que hay un desacuerdo de hecho entre ciertas conclusiones filosóficas y ciertas doctrinas de la revelación cristiana (F. Van Steenberghen [1970], págs. 198-229).

__abi Los artículos de resonancia tomista que más comúnmente han sido considerados como reprobables serían los siguientes: El artículo 79 (Quod substantiae separatae sunt sua essentia, quia in eis idem est quo est et quod est) en el que se afirma la identidad, en las sustancias separadas, de la esencia y de la sustancia

individualizada supuestamente por la composición de materia y forma, tal como defendía el aristotelismo. En el artículo 81 (*Quod, quia intelligentiae non habent materiam, deus non posset plures eiusdem speciei facere*) se sostiene la imposibilidad de que Dios pueda multiplicar los individuos en una misma especie si no dispone de materia, lo que ha de referirse indudablemente al caso de las sustancias celestes, como se confirma ya sin ningún género de dudas en el artículo 96 (*Quod deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia*). Junto a estas tesis que generalmente se entienden próximas al tomismo, hay una serie de artículos que igualmente aparecen, aunque con menor unanimidad, entre los que se juzgan como dirigidos «contra thomam»: El 124 (*Quod inconueniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis, quia, cum asta diversitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum, et sic animae nobiles et ignobiles essent necessario diversarum specierum, sicut intelligentiae. - Error, quia sic anima christi non esset nobilior anima iude*) afirma la imposibilidad de una jerarquía en los intelectos, de lo que el censor extrae una consecuencia de fuerte carga doctrinal. En el 129 (*Quod voluntas, manente passiones et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam*) se presenta una tesis necesitarista al negar la posibilidad de que la voluntad pueda combatir a las pasiones en determinadas condiciones, lo cual, evidentemente, podría ser valorado como contrario a la potencia eficaz de la gracia. El 156 (*Quod si caelum staret, ignis in stupam non ageret, quia natura deesset*) se refiere a la tesis clásica del necesitarismo naturalista que hace imprescindible la actuación de las causas segundas naturales para todas las acciones que tienen lugar en el mundo creado. El artículo 163 (*Quod voluntas necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo quod ratio dictat. Hae autem necessitatio non est coactio, sed natura voluntatis*) remite a la cuestión de la relación de subordinación entre inteligencia y voluntad, que, siguiendo el espíritu del aristotelismo, se decidiría en favor de la preeminencia de la determinación de los fines impuestos por la inteligencia sobre el libre arbitrio de la voluntad. En el 173 (*Quod scientia contrariorum solum est causa quare anima rationalis potest in opposita; nisi per accidens et ratione alterius*) se reafirma la condena de esta forma de necesitarismo intelectualista. Mientras que en el 187 (*Quod nos peius aut melius intelligimus, hoc provenit ab intellectu passivo, quem dicit esse potentiam sensitivam. - Error, quia hoc ponit unum intellectum in omnibus, aut aequilitatem in omnibus animabus*) se rememora la doctrina averroísta del intelecto, que se considera cercana al propio Tomás, pese al escrito que éste había dirigido contra ella. El artículo 212 (*Quod intelligentia sola voluntate movet caelum*) remite a la forma general del principio naturalista que ya había aparecido en el artículo 156. Y, finalmente, el artículo 218 (*Quod intelligentia, angelus, vel anima separata nusquam est*) se refiere a una cuestión destinada a tener importantes consecuencias en la evolución de la física que, sobre la base de la acción de los censores, encontrará la justificación teológica para rechazar el modelo naturalista en beneficio de una física formalista en que los cuerpos se consideran como entidades neutras desprovistas de cualidades.

62 Refutaciones sofisticas, cap. 25, 180a 21-180b.

64 La expresión traduce la afirmación aristotélica: *alethei panta synadei ta*

hyparkhonta, de Ética a Nicómaco, 1098b 10-11.

63 Cfr., L.Bianchi, «Loquens ut naturalis», en L.Bianchi y E.Randi (1993), págs. 33-56.

65 Boecio de Dacia, De summo bono, ed. N.G.Green-Pedersen, en Boethii Daci opera, Copenhage, 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Med Aevi, VI, II). Ed. bilingüe, Ruedi Imbach, Ide Fouche, Thomas d'Aquin, Boéce de Dacie, Sur le bonheur, París, Vrin, 2005, páginas 145-151.

66 D.Piché (1999), págs. 272-276.

67 Collationes in Hexajmeron, principium, coll. 1, 15,16, ed. F.Delorme, Quarachi, 1934, pág. 6.

X68 Cfr. «Collationes de septem donas Spiritus Sancti». Doctoras Seraphici S.Bonaventurae Opera omnia, Roma, ed. PP. Collegii S.Bonaventurae, Ad claras Aquas (Quarachi), 1882-1902, t. V, págs. 455-503.

69 E.Gilson, La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV, Madrid, Editorial Gredos, 2.' reimpr. 1976, págs. 148 y sigs.

70 P.Van Steenberghen, Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism, Louvain, Nawaelaerto publishing house, 1970, pág. 162.

71 Itinerarium mentis in Deum, V, 4. Itinerario de la mente hacia Dios, en Obras de San Buenaventura, edición bilingüe de Fr. L.Amorós, Fr. B.Aperribay y Fr. M.Oromí, Madrid, B.A.C., 1945 (Los filósofos medievales..., pág. 800).

72 O. von Simson, La catedral gótica. Los orígenes de la arquitectura gótica y el concepto medieval de orden, Madrid, Alianza, 1980, pág. 135.

73 J.-P. Mi ne (ed.), Patrologiae cursus completus, París, 1844-1866 (reimpr., Turnhout, Brepols, 1985, BK II, c. 1).

74 Cfr. M.Lázaro Pulido, La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito, Roma, Ed. Quaracchi Grottaferrata, 2005.

75 Cfr., Mark D.Jordan, «The Controversy of the Correctoria and the Limits of Metaphysics», Speculum, vol. 57 n. 2 (abril de 1982), págs. 292-314.

76 Ordinatio, II, d. 2, q. 2, 2: Ed: Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, Ordinis Fratrum Minorum, Opera Omnia. Studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, Civitas Vaticana, 1950. Cfr., L.Bianchi (1990), pág. 36.

n Ordinatio, 1, dist. 3, q. 1.

78 Cfr. F.León Florido, «La controversia entre filósofos y teólogos en el

pensamiento de Duns Escoto», Augustinus, Revista trimestral publicada por los agustinos recoletos, núm. 51, Madrid, 2006, págs. 53-77.

79 Ordinatio, Pról., n. 354.

80 Juan Duns Escoto, Prólogo al Comentario de las Sentencias, parte primera, cuestión única. Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, versión de Bernardo Aperribay et al., Madrid, BAC, 1960, págs. 10-23.

81 «Et ideo cognitionem practicam circa finem esse nobiliorem omni speculativa» (Prol., n. 353).

82 «Cum instatur de illis veritatibus, quae verissime videntur theologiae et non metaphysicae: "Deus es trinus", "Pater generat Filium", dico quod istae veritates sunt practicae. Prima quidem virtualiter includit notitiam rectitudinis dilectionis tendentes in tres personas» (Pról., n. 322).

83 «Et ideo quantum ad cognitionem nostram modo potest Trinitas esse ratio formalis cognoscendi; tunc autem erit praecise cognita sicut est, et non erit ratio formalis cognoscendi, quia tunc videbitur per rationem essentiae in se praecise ut per rationem primi objecti» (Ordinatio, dist. 1, pars prima, q. 2, n. 58).

84 Algunos de los lugares en que puede hablarse ya de una doctrina aristotélica de las distinciones son: Física, 111 3, 202 b13, VIII 8, 263 a23; De Anima, 111 10, 433 b23; Ética a Nicómaco, 1 13, 1102 a3 1. Para la teoría escolástica de las distinciones, cfr. J.Gredt (1961), págs. 114 y sigs.; J.Donat, Ontología, Editio nona recognita, Barcelona, Herder, 1939, págs. 100 y sigs.

85 Cfr. Tractatus de primo principio, capitulum primum, prima divisio, n. 4.

87 Aristóteles distinguía entre el primer movimiento necesario de la esfera exterior, que es uniforme pero que pierde esa uniformidad en las articulaciones de las esferas interiores (Metafísica, XII, 6, 1072 a10-17; Física, VIII, 6, 259 b32-260 a19). Las posibilidades están dadas en la unidad de la naturaleza, como contrarios que se van sucediendo en el transcurrir temporal.

16 Ordinatio, IV dist. 1, q. 1.

'La lista de artículos condenados que conciernen directamente al poder de Dios es amplia. Algunos de los más significativos son: 147. Lo que es imposible absolutamente no puede ser hecho por Dios o por otro agente. - Error, si se piensa en lo imposible según la naturaleza. 195. El destino, que es la disposición del universo no procede inmediatamente de la providencia divina, sino por la mediación del movimiento de los cuerpos superiores; y este destino no impone su necesidad a las realidades inferiores, pues éstas son capaces de contrariedad, sino a las realidades superiores. 198. En las causas eficientes, la causa segunda ejerce una acción que no ha recibido de la causa primera. 21. Nada se produce por azar, sino que todo sucede

por necesidad, y todas las cosas futuras que serán, serán por naturaleza, y las que no serán, es imposible que sean; y nada sucede contingentemente si se consideran todas las causas.

1 En el capítulo IX del *De interpretatione* (18b 26-33), Aristóteles busca una solución lógica a la dificultad de definir el grado de verdad que le corresponde a enunciados que se refieren a hechos futuros no sometidos a la necesidad natural, siendo dependientes en alguna medida de la voluntad humana. La traslación desde el campo lógico al campo crítico encontraba su sentido ante la duda de Aristóteles sobre la plausibilidad de la libertad humana en el caso de que los enunciados sobre los futuros contingentes fueran determinadamente verdaderos o determinadamente falsos antes de ser efectivos los hechos a los que se referían. Según la solución aristotélica, los enunciados sobre futuros contingentes no caen en el ámbito del determinismo ni del indeterminismo, pues predicen de un modo indeterminado (contra la hipótesis determinista), pero lo hacen sobre cosas que no son sólo posibles con realidad objetiva (contra la hipótesis indeterminista), sino sobre cosas potencialmente reales, de las que, incluso aunque no hayan llegado a ser como se enunció, siempre fue verdadero decir que podrían haber llegado a ser. De este modo, la respuesta aristotélica a la dificultad planteada por los enunciados sobre los futuros contingentes puede conciliar el carácter específico de estos sucesos que - teniendo en cuenta la espontaneidad dinámica de la naturaleza - dependen de la deliberación humana, con la, constantemente propugnada por Aristóteles, unidad analógica entre el ser y el decir, de modo que la necesidad de la naturaleza, la firmeza de los principios lógicos y la contingencia de las acciones humanas quedan garantizadas sin contradicción (cfr., G.E.M. Anscombe, «Aristotle and the Sea-Battle», *Mind*, LXV [1956], págs. 1-15; J. Hintikka, «La batalla naval pasada y futura: la discusión de Aristóteles sobre las contingencias futuras en *De interpretatione* IX», en *El Viaje filosófico más largo*, Barcelona, Gedisa, 1998, págs. 57-90; J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence. Laporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, París, Les éditions de Minuit, 1984; J. Lukasiewicz, *La Silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica formal moderna*, Madrid, Tecnos 1977).

3 Magistri Petri Lombardi, *Sententiae in iv libris distinctae*, distinctiones 42-44, t. 1, pág. II; Liben I et II, *Collegi S. Bonaventurae ad claras aquas*, Grottaferrata, Roma, 1971, págs. 294-306; cfr., *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard á Luther*, dir. Olivier Boulnois, París, Aubier, 1994, págs. 79-95.

4 Pedro Lombardo, *Sententiae*, Roma, Grottaferrata, 1971, págs. 294-306, Distinción 44: ¿Puede Dios hacer algo mejor de como lo hace? Capítulo 1.

5 En realidad, no se encuentra en los textos de los maestros cristianos una oposición entre el bien y el amor, pues a cada afirmación en favor de uno de estos términos le suele corresponder otra en favor del otro que la compensa. Pero, si no textualmente, este conflicto existió al menos en las capas lógico-ontológicas más profundas donde se estaba poniendo en cuestión cuál sería en el futuro la representación de la divinidad. E. Gilson relaciona ambos conceptos en la explicación

tomista de la creación: «En el origen de un mundo semejante debemos colocar no tanto una fuerza que se ejerce, como una infinita bondad que se comunica; el amor es la fuente profunda de toda causalidad» (El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1978, págs. 337-338).

7 Suma teológica, I-II, q.6, art. 1, ad. 3.

6 Comentario a las Sentencias, libro 1, distinción 44, resp.

8 Ibíd., I-II, q. 109, art. 1, sol.

12 Guillermo de Ockham, Sent. IV, q. 1 C: «...sicut si rex ordinaret quod quicumque acciperet denarium plumbeum haberet certum donum, et tunc denarius plumbeus esset causa sine qua non respectu illius doni, et sic esset in proposito de sacramento respectu gratiae...».

9 Cfr. W.J.Courtenay, «Covenant and Causality in Pierre d'Ailly», Speculum, vol. 46, núm. 1 (enero de 1971), págs. 94-119, especialmente, 97-101.

1º Suma teológica, III, q. 62.

1i Cfr., R.M.Huber, «The Doctrine of Ven. John Duns Scotus Concerning the Causality of the Sacraments», Franciscan Studies, IV (1926), págs. 9-10.

13 «Et ex hoc apparet quod haec propositio "quidquid potest causa effectiva prima cum causa secunda, potest per se immediate" non est nota ex terminis, neque ratione naturali, sed est tantum credita...» (Ordinatio, VI, n. 14, pág. 346).

14 Quodlibeta septem, 6, q. 1, art.2.

16 Ordinatio, I, dist. 17, pars I, q. 1,2, n. 66.

1s Suma teológica, 1-2, q. 8, art. 2; q. 9, a. 1; q. 10, art. 1.

8 O r d i n a t i o, I, dist. 41, q. un., n. 2. Cfr. E.Gilson, Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales, París, Vrin, pág. 607.

20 E.Randi, «Potentia Dei conditionata una questione di Ugo di Saint-Cher sull'onnipotenza divina» (Sent. I, 42, q.1), Rivista di storia della filosofia, 39 (1984), págs. 521-53.

17 Ordinatio, II, dist. 25, q. un., n. 22.

1 También entre los árabes puede encontrarse el debate sobre la misma cuestión. Por ejemplo, al tratar sobre la lógica de los condicionales, Algacel se apoya en la propiedad lógica de que el condicional es verdadero si son falsos tanto el antecedente como el consecuente: Es verdadera la proposición: «si el hombre volara se

desplazaría por los aires» y también «si el hombre volara sería un animal». Aplicando esta regla a la proposición: «si Dios quisiera, lo haría», ésta sería verdadera cualquiera que fuera el antecedente, lo que no pone obstáculo de contradicción a que cambie la voluntad de Dios: querer/no querer (cfr., A. de Libera [1993], págs. 286-287).

22 Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, 1, dist. 44.

21 E.Randi cree que hay una separación radical entre el modelo lógico y el modelo operatorio en el uso de la distinción, atribuyendo a Escoto este último en detrimento del primero («A Scotist Way of Distinguishing between God's Absolute and Ordained Po-,ver», en *From Ockham to Wyclaf* Oxford, Ed. Hudson & M.Wilks, Blackwell, 1987, págs. 43-50). Sin embargo, O. Boulnois (1994, págs. 56-57) subraya ciertas dificultades en esta interpretación.

24 *Sent.*, II, q. 3-4, V, 59.

23 *Quaestiones variae*, q. 8, Ed.: *Opera theologica* (Scrptum in quattuor libros *Sententiarum et Quodlibeta Septem*) edita ad cura Institutii Franciscani Universitatis S.Bonaventurae, Nueva York, 1974, VIII, 442, 446.

zs *Sent.*, I, dist. 43, q. 2; IV 6640; *Sent.*, IV, q. 3-5, VII 555.

26 Para designar el principio de economía, Ockham utiliza la expresión *non est major ratio*, o *non est magis ratio*, que se pueden traducir: «no hay que hacer nunca diferencias sin razón» (*Sent.*, I, dist. 3, q. 2). Principio de economía ockhamista: *pluralitas non estponenda sine neccessitate* (*Prol.*, q.1; *passim*). Por ejemplo: *Non est major ratio quod una res possit a nobis cognosci in se sine notitia intuitiva previa quam alia* (no hay ningún motivo por el que no haya que suponer que el conocimiento sensible se puede generalizar al inteligible, incluso al divino) (*Sent.*, I, dist. 2, q. 9). *Cum non sit major ratio quare unus calor sit magis calefactivus quam alius* (Que no hay ningún motivo por el cual un calor caliente más que otro) (*Summa logicae*, 111, 2, c. 10).

27 *Tratado sobre los principios de la teología*, traducción de Luis Farre, Buenos Aires, Aguilar, 1972, págs. 107-109.

28 E.Randi (1987), pág. 117.

29 *Quodlibet*, III, q. 3, 1. 38.

30 *Defacto Deus deceptit, hoc est, causat errorem non solum per malos sed etiam per bonos, et immediate per seipsum* (*Sent.*, III, q. 1, a. 8).

31 *Ibíd.*

32 Gregorio de Rimini, *Sent.*, 1, prol. q. 1, a. 1, I.

33 Sent., II, q. 15. Cfr. A. de Muralt (2008), pág. 431.

34 El tema del odium dei puede encontrar su justificación en las propias Escrituras: «Si alguien viene a mí sin odiar a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas, y hasta a su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lc. 14, 26).

35 Quodl, VI, q. 1. Algunos trabajos sobre el interés de los nominalistas en la distinción absoluto-ordenado son: David Knowles, «A Characteristic of the Mental Climate of the 14th Century», *Mélanges offerts á Etienne Gilson* (París, 1959), pág. 323; G.Leff, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of his 'De Causa Dei' and its Opponents*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957, págs. 131-33; P.Damasus Trapp, O.E.S.A., «Augustinian Theology in the 14th. Century», *Augustiniana*, iv (1966), págs. 149-163.

36 Sent., II, q. 15.

38 Tratado sobre los princzpios de la teología, ed. cit., págs. 36-37.

37 Sent., I, dist. 42. El tema del odium Dei fue bastante común en los nominalistas: Además de Ockham (Quodl., III, q. 13; Sent., IV, q. 14), algunos autores que se ocuparon de la cuestión fueron: Roberto Holkot, *Determinationes quarundam aliarum quaestionum*, q. 1, art. 2; Gregorio de Rimini, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, dis. 42-44, q. 1, art. 2; Gabriel Biel, *Epithoma pariter et collectorium arca quattuor Sententiarum libros*, I, d. 42, q. 1, art. 2, concl. 2. Cfr., W.Kólmel, «Von Ockham zu Gabriel Biel. Zur Naturrechtslehre des 14 und 15 Jahrhunderts», *Franziskanische Studien*, XXXVII (1955), págs. 218-259. Mientras que Ockham y Holkot parecen admitir la posibilidad de una orden divina de odiar a Dios; Rimini y Biel se manifiestan más precavidos.

41 Cfr. David W.Clark, «William of Ockham en Right Reason», *Speculum*, vol. 48 núm. 1, enero de 1973, págs. 13-36.

39 La dificultad del encaje de sus dispositivos doctrinales ha llevado a pensar que la filosofía práctica ockhamista puede contener ciertos elementos contradictorios: 1) el amor Dios es absolutamente virtuoso, pero Dios podría ordenar a las criaturas odiar al Creador; 2) ciertas reglas éticas son inmutablemente verdaderas, pero Dios no determina hacia una obligación en sentido positivo, al menos en cuanto a una acción concreta en poder de una voluntad creada; 3) aunque la moralidad es intrínseca a los actos de la voluntad, Dios podría sustituir la causalidad de una volición sin producir un valor moral; 4) Mientras que el poder ordenado de Dios asegura un orden moral en que confiar, el poder absoluto de Dios parece ponerlo todo en cuestión. Esto ha contribuido a que un buen número de intérpretes duden de la coherencia del proyecto ético ockhamista. Georges de Lagarde cree que la moral ockhamista oscila continuamente entre el racionalismo y el voluntarismo, según nos fijemos en el análisis de la moralidad natural del acto moral o en la ley moral promulgada, al

parecer arbitrariamente, por Dios (La naissance de l'Esprit Laique au Déclin du Moyen Age, VI, París, Nawelaerts, 1946, pág. 67). Francis Oackley observa también una superposición de racionalismo y voluntarismo tanto en los escritos filosóficos como teológicos ockhamistas, que alcanzan el rango de verdaderas antinomias («Medieval Theories en Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition», Natural Law Forum, VI, 1961, pág. 70).

ao Cfr., Sent., 1, d. 1, q. 2: «Et quando dicitur "intellectus est potentia nobilissima", concedo; et similiter "voluntas est potentia nobilissima"; quia fila potentia quae est intellectus et fila quae est voluntas nullo modo distinguuntur a parte rei nec a parte rationis, sicut alias declarabitur, quia ista sunt nomina significantia idem, connotando praecise distinctos actus, scilicet intelligendi et volendi.»

42 Sobre las implicaciones metafísico-teológicas del luteranismo, A.De Muralt, La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez, Madrid, Istmo, 2002, págs. 87-89.

43 La principal aportación humanista al género de la sátira contra los vicios eclesiales es La nave de los locos de Sebastian Brant, que marca una tendencia que tiene en El elogio de la locura de Erasmo su representación más significativa (cfr. Q.Skinner, Los fundamentos del pensamiento político moderno. La Reforma, México, FCE, 1986, págs. 34 y sigs.).

aa Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes, libro I, cap. XII.

as Según la expresión acuñada por Jacques le Goff (1986).

46 Los conflictos entre poderes no podrán ser solventados, por tanto, acudiendo a leyes y cánones humanos, sino directamente a la palabra de Dios en la Sagrada Escritura. De ahí la superioridad de los teólogos sobre los juristas (Guillelmi de Occam Breviloquium de potestate papae, ed. crítica de L.Baudry, París, Vrin, 1937, libro 1, caps. 1-8).

48 Ockham lo dice de la propiedad privada, Breviloquium de potestate papae, atribuido a Ockham, págs. 87-88. Otras expresiones mediante las que Ockham define las relaciones entre Dios y los hombres en la constitución del poder político: a deo mediantibus hominibus; immediate a populo, a deo quodammodo mediante; a deo et tamen ab hominibus.

41 Opus XC dierum, cap. 14.

41 Ockham, Opus nonaginta dierum, cap. 6.

so Dialogus de imperio et pontificia potestate, 1.^a pars, 2.^o liber, cap. 24, 14 a-b, Lyon, 1494, Reprint Gregg, 1962.

si Breviloquium, págs. 109-110.

52 Cfr., A. de Libera (2000), págs. 236 y sigs.

53 Sobre la aplicación de los principios teológicos luteranos a su doctrina política, P.Mesnard, *El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI*, Puerto Rico, Ediciones de la Universidad, 1956, págs. 157-208.

i José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea del progreso hasta el renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, págs. 130 y sigs.

2 Para Eugenio Garin (1990, pág. 176 y sigs.) la auténtica filosofía «no es cualquier cosa que se encuentra en un libro para comentar ex cathedra, del que, después se comentará sucesivamente el comentario... Ni la búsqueda de la verdad está condicionada a la relación con una "revelación", sin importar si es hebrea, cristiana o musulmana. La verdad es una experiencia a encontrar en la experiencia de las cosas y en la historia de los hombres...» (pág. 176). El camino del pensamiento medieval concluiría, entonces, con un gran crisis en que se rompieron las ataduras del saber y las tradicionales distinciones, de modo que «el artista se había hecho científico, el filólogo teólogo, el historiador moralista, el físico filósofo» (pág. 194), de modo que no se puede hablar de filósofos en la Edad Media, ya que, para él, no puede considerarse auténtico filósofo al magister universitario, sino sólo a alguien «no vinculado a ortodoxias de toda laya, que no tolera cualquier pretensión hegemónica, crítico por vocación, y por tanto rebelde». A ello ha opuesto E.O.Kristeller (*La filosofía renacentista y sus fuentes*, Madrid, F.C.E., 1993) su minusvaloración del valor filosófico de las construcciones teóricas de los renacentistas. Al fin y al cabo, el renacimiento es la época que sustituye como guía espiritual a Aristóteles y Averroes por Cicerón. A la asimilación del papel del maestro en artes medieval con la moderna función del intelectual, sostenida por Le Golf entre otros, ha opuesto Libera la creencia en que la transición a la modernidad se recorre a través de la mística centroeuropea. Y, por fin, por limitarnos sólo a algunos ejemplos notorios, se observa hoy, en general, una posición compartida por la línea de investigación dominante, de rechazo de las tesis tradicionales de Gilson o Vignaux que atribuían a la escolástica crítica la elaboración de las doctrinas metafísicas que habrían de abrir el paso a la filosofía moderna. David Piché y Luca Bianchi admitirían que se da una cierta continuidad entre el pensamiento memoderno y el medieval, forjada justamente en la recepción del saber árabe, aunque los eslabones que unen las dos épocas se limitan a unos pocos pensadores independientes y opuestos a la jerarquía teológica imperante. Desde Renan se destaca la conexión que se establece entre los maestros en artes parisinos y los averroístas de la escuela de Padua, que encontrarían continuidad en la física renacentista galileana. Etienne Gilson y Paul Vignaux, junto a André de Muralt afirman una suerte de continuidad contradictoria entre la escolástica y el racionalismo moderno, por cuanto lo cierto es que las doctrinas que aseguran tal enlace serían las sostenidas por aquellas corrientes críticas escolásticas que, en a penas un siglo, socavaron los cimientos del edificio teológico construido durante más de mil años.

Cfr. William J.Courtenay, «Antiqui and Moderni in Late Medieval Thought», *Journal of the history of ideas*, vol. 48 (enero-marzo de 1987), págs. 3-10.

4 «Item, jurabitis quod in alio studio eum gradum in aliqua facultate non receperitis, quem Parisius meruistis optinere. [...1 Item jurabitis quod statuta facta per facultatem artium contra scientiam Okamicam observabitis, neque dictam scientiam et consimiles sustinebitis quoquomodo, sed scientiam Aristotelis et suꝝ Commentatoris Averrois et aliorum commentatorum antiquorum et expositorum dicti Aristotelis, nisi in casibus qui sunt contra fidem» (Chartul, t. II, pág. 228).

5 «Statutum facultatis artium quod doctrina okanica non dogmatizetur, et quod nullus in disputationibus arguat sine licentia tenentis disputationem

Universis presentes litteras inspecturis omnes et singuli magistri quatuor nationum, videlicet Gallicorum, Picardorum, Normanorum et Anglicorum, salutem in Deo sempiternam. A tramite rationis deviare videtur nec Deum habere pro oculis qui que ab antiquis sunt statuta super re licita necnon ratione consona transgredi non veretur, maxime cum ad hec juramenti vinculo fuerit obligatus. Cum igitur a predecessoribus nostris non irrationabiliter motis circa libros apud nos legendos publice vel occulte certa precesserit ordinario per nos iurata observari, et quod aliquos libros per ipsos non admissos vel alias consuetus legere non debemus, et istis temporibus nonnulli doctrinam Guillelmi dicti Okam (quamvis per ipsos ordinantes admissa non fuerit vel alias consueta, neque per nos seu alios ad quos pertineat examinata, propter quod non videtur suspicione carere), dogmatizare presumpserint publice et occulte super hoc in locis privatis conventicula faciendo: hinc est quod nos nostre salutis memores, considerantes juramentum quod fecimus de dicta ordinatione observanda, statuimus quod nullus decetero predictam doctrinam

dogmatizare praesumat audiendo vel legendo publice vel occulte, necnon conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo vel ipsum in lectura vel disputationibus allegando. Si quis tamen contra premissa vel aliquod premissorum attemptare presumpserit, ipsum per annum privamus, et quod per dictum annum obtinere honorem seu gradum inter nos non valeat nec obtenti actus aliququaliter exercere. Si qui autem contra predicta inventi pertinaces fuerint, in predictis penis volumus perpetue subjacere.

Insuper cum nobis liqueat manifeste quod in disputationibus quae fiunt in vico Straminum taus abusus inolevit quod bachellarii et alii in disputationibus dictis existentes propria auctoritate arguere presumunt minus reverenter se habentes ad magistros, qui disputant, tumultum Paciando adeo et in tantum quod haberi non potest conclusionis disputande veritas, nec dicte disputationes in aliquo sunt scolaribus audientibus fructuose: statuimus quod nullus magister, bachellarius aut scolaris, sine permissu et licentia magistri disputationes tenentis arguat, quam licentiam sibi non liceat petere verbaliter, sed tantummodo signative reverenter. Si quis autem bachellarius aut scolaris contra premissa aliquid attemptaverit, penis in precedente statuto positus modo et forma quibus supra omnino volumus subjacere. Si quis autem magister in disputationibus arguere praesumat, nisi requisitus a magistro disputationes tenente taceat, ipsum privatione trium lectionum decrevimus puniendum. Acta fuerunt hec apud Sanctum Julianum in nostra congregatiene

facultares nobis specialiter ad statuendum vocales anno Domini millesimo trecentesimo tricesimo nono, sabbato post festum beato Mathei apostoli. In quorum testimonium sigilla nostra cum signeto rectoris duximus apponenda» (ed. francesa: R.Paqué, *Le statut des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature: Guillaume d'Occam, Jean Buridan et Pierre d'Espagne, Nicolas d'Autrecort et Grégoire de Rimini*, París, Presses Universitaires de France, 1985, págs. 379-383).

6 El *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, establecido en 1947 por F. Stegmüller contiene más de 1.400 entradas, que en su mayoría aún no se han editado.

8 Algunas de ellas son: *ad omnem copulativam sequitur quaelibet copulatarum*, *quaelibet propositio infert seipsam cum suo consequente*, etc. Es sobre relaciones tópicas (habitudes locales) de este género, sobre las que se asientan las «reglas consecuenciales» del tipo de: *omnis consequentia est bona, in qua consequens est necessarium* (toda consecuencia en la que el consecuente es necesario es buena); *omnis consequentia est bona, in qua antecedens est impossibile* (toda consecuencia en la que el antecedente es imposible es buena).

Cfr. Y.Iwakuama, «Parvipontani's Thesis ex impossibili quidlibet sequitur. Comments on the Sources of the Thesis from the Twelfth Century», *Scholastische Forschungen zu den logischen & semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Heraus. von Klaus Jacobi, Leiden, E.J.Brill, 1993, págs. 123-152.

10 Cfr., Ignacio Angelelli, «The Techniques of Disputation in the History of Logic», *The Journal of Philosophy*, vol. 67, núm. 20, 22 de octubre de 1970, págs. 800-815.

a Los medievales distinguen dos formas de relacionar lo posible con lo imposible: imposible-contradictorio/posible-sin contradicción e imposible-naturalmente/posible-sobrenaturalmente.

11 Gualterio Burley proporciona tres sencillas reglas: a) todo lo que se sigue del *positum* u *obligatum* o de lo opuesto de una proposición verdadera o correctamente rechazada debe ser acordado; b) todo lo incompatible con la regla anterior debe ser rechazado; e) todo lo que no es pertinente (*impertinens*) porque no se le pueden aplicar las reglas anteriores, debe ser afirmado, negado o puesto en duda según su propia cualidad. Por su parte, Rogerio Swineshead dejará sólo la obligación de ser compatible con el *obligatum* y no con todas las proposiciones intermedias. Cfr. Walter Burley, «Obligations (selections)», en N.Kretzmann y E.Stump, *The Cambridge translations of medieval philosophical texts*, vol. 1: *Logic and the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, págs. 369-412.

12 Se distinguen varias clases de obligaciones: a) *petitio*, si el *respondens* está

obligado a un acto y la obligación cubre un no-complejo; b) *sit verum*, si el *respondens* está obligado a un acto y la obligación cubre un complejo (una proposición), c) *institutio*, si el *respondens* está obligado a una disposición y la obligación cubre un no-complejo; d) *positio*, si el *respondens* está obligado a una disposición y la obligación cubre un complejo, con tres posibilidades: *positio*, *depositio*, *dubitatio*. La obligación más simple es la *positio*. Se parte de un *casus*, por ejemplo, «Sócrates y Platón son negros»; el *positum* u *obligatum* es contrafactual: «Sócrates es blanco»; el *propositum* es la proposición que hay que evaluar a la que siguen otras proposiciones, el *respondens* debe responder de acuerdo con reglas precisas, hasta que el *opponens* anuncie un *propositum* al que el *respondens* no sepa responder sin cometer contradicción con las reglas o con sus enunciados anteriores. Cfr., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, págs. 319 y sigs.

13 La importancia que toma la problemática del «mentiroso» en la historiografía de los insolubilia se explica por el interés le han aportado los primeros trabajos de C.S. Peirce y de B. Russell, aunque lo cierto es que no reflejan más que una parte de las cuestiones medievales.

14 Un sofisma es una proposición desconcertante (*puzzling sentence*) que ha de solucionarse en un debate entre, al menos, un *opponens* y un *respondens*. El examen de un *sophisma* sigue un programa muy preciso: en la *positio* del *casus* se define el universo del discurso, después se hacen dos inferencias, en una el *sophisma* es conclusión tomándola como verdadera, que es la *probatio*, en la otra es premisa, se toma como falsa y es la *improbatio* o *contra*, y finalmente en la *solutio* se determina qué tipo de proposición es el *sophisma*: *multiplex* o ambiguo, falso o verdadero universalmente o *simpliciter*, o según el *casus* concreto. En el siglo xiii los *sophismata* se utilizan sólo para las discusiones filosóficas semánticas y gramaticales, como en «*omnis phoenix est*» que puede asimilarse al conocido enunciado de Russell: «el actual rey de Francia es calvo». En el xiv se amplía a todas las ramas de saber, particularmente para la física, como se ve en la escuela de los *calculatores*, promovida por las *disputationes* de *parvis*, muy libres imaginativamente llevadas a cabo en el patio, fuera de la escuela, siendo su función no pedagógica sino científica, abierta al campo de la dialéctica de lo posible.

«Statutum Facultatis artium de reprobatione quorundam errorum ockanicorum

1340 Dec. 29 Paris;js

[81] *Universis presentes litteras inspecturis omnes et singulis magistri actu regentes Parisius in artium facultate salutem in Domino. Erroribus obviare, quantum potest, unusquisque tenetur et viam omnimode ad eos praecludere, maxime cum ex hiis possit agnitio veritatis occultari. Verum quia ad nostram novitater pervenerit notitiam, quod nonnulli in nostra artium facultate quorundam astutiis perniciosis adherentes, fundati non supra firmam petram, cupientes plus sapere quam oporteat, quaedam minus sana nituntur seminare, ex quibus errores intolerabiles nedum circa philosophiam, sed et circa divinam Scripturam, possent contingere in futurum: hinc*

est, quod huic morbo tam pestifero remediare cupientes eorum fundamenta prophana et errores, prout potuimus collegimus, statuentes circa fila per hunc modum:

L Videlicet quod nulli magistri, baccalarii vel scholares in artium facultate legentes Parisius audeant aliquam propositionem famosam illius auctoris cuius librum legunt, dicere simpliciter esse falsam, vel esse falsam de virtute sermonis, si crediderunt quod auctor ponendo illam habuerit verum intellectum; sed vel concedant eam, vel sensum verum dividant a sensu falso, quia parī ratione propositiones Biblicae absoluto sermone essent negandae, quod est periculosum. Et quia sermo non habet virtutem, nisi ex impositione et usu communi actorum vel aliorum, ideo taus est virtus sermonis, qualiter eo actores communiter utuntur et qualem exigit materia, cum sermones sint recipiendi penes materiam subjectam.

II. Itero quod nullus dicat simpliciter vel de virtute sermonis omnem propositionem esse falsam, quae esset falsa secundum suppositionem personalem terminorum, eo quod iste error ducit ad priorem errorem, actores enim saepe utuntur aliis suppositionibus.

III. Item quod nullus dicat quod nulla propositio sit distinguenda, quoniam hoc ducit ad praedictos errores, quia si discipulus unum propositionis sensum recipit, et doctor alium intellexerit, discipulus falso informabitur, donec propositio distinguatur. Similiter si opponens unum sensum recipiat, et respondens alterum sensum intelligat, disputatio erit ad nomen tantum, si non fiat distinctio.

IV. Item, quod nullus dicat propositionem nullam esse concedendam, si non sit vera in ejus sensu proprio, quia hoc dicere ducit ad praedictos errores, quia Biblia et actores non semper sermonibus utuntur secundum proprios sensus eorum. Magis igitur oportet in affirmando vel negando sermones ad materiam subjectam attendere, quam ad proprietatem sermonis, disputatio namque ad proprietatem sermonis attendens nullam recipiens propositionem, praeterquam in sensu proprio, non est nisi sophistica disputatio. Disputationes dialecticae et doctrinales, quae ad inquisitionem veritatis intendunt, modicam habent de nominibus sollicitudinem.

V. Item, quod nullus dicat scientiam nullam esse de rebus quae non sunt signa, id est, quae non sunt termini vel orationes, quoniam in scientiis utimur terminis pro rebus, quas portare non possumus ad disputationem. Ideo scientiam habemus de rebus, licet mediantibus terminis vel orationibus.

VI. Item, quod nullus asserat absque distinctione vel expositione, quod Socrates et Plato, vel Deus et creatura nichil sunt, quoniam verba prima facie male sonant, et quia talis propositio sensum unum habet falsum, videlicet si negatio in hac dictione "nichil" implicita intelligeret cadere non solum super ens singulariter, sed et supra entia pluraliter.

Si quis autem contra praemissa, vel aliquod praemissorum attemptare praesumpserit, a postro consortio ex nunc prout ex tunc resecamus et privamus,

resecatum et privatum haberę volumus, salvis in omnibus quae de doctrina Guillelmi docti Ockam alias statuimus, quae in omnibus et per omnia volumus roboris, habere firmitatem. Datum Parisius sub sigillis quatuor nationum, videlicet Gallicorum, Picardorum, Normanorum et Anglicorum, una cum signeto rectoris Universitatis Parisiensis, anno Domini MCCCXL, die veneris post Nativitatem Domini.»

Arch. Univers. Paris. Reg. 94, núm. 59, pág. 67, sub rubrica ut supra. - Bulaeus, IV, 265. In Reg. procur. nat. Anglic. (Archiv f. Literatur und Kirchengeschichte, V, 261) legimur ad an. 1341 jan. 13 - Febr. 10: «Tempore procurationis mag. Henrici de Unna Daci sigillatum fuit statutum facultatis contra novas opiniones quorundam, qui vocantur Occhanistae, in domo dicti procuratoris, et publicatum fuit idem statutum, coram Universitate apud Praedicatores un sermone» - In Bibl. max. Patr., XXVI, 482, exstat documentum mutilum, continet enim tantum paragraphos: «Quod nullus magister, baccalareus vel scholasticus... entia pluraliter», sub rubrica: «Isti articuli qui secuntur fuerunt condemnati Parisius in facultate artium MCCCXLIII (sic.) in testo Nativitatis Domini», et sic etiam, cum textu corrupto, invenientur in calce quatri libri Sententiarum, edd. vet. R.Paqué (1985), págs. 28-35.

16 Sobre la influencia de la condena en las disciplinas lógicas: P.O.Lewry, «The Oxford Condemnations of 1277 in Grammar and Logic», en A.G.Braakhuis Henk, Henri Kneepkens Corneli y Marie de Rijk Lambertus (eds.), *English Logic and Semantics: from the End of the Twelfth Century to the Time of Ockham and Burleigh*, Nijmegen, Ingenium Publishers, 1981, págs. 235-278.

"De anima, III, 6, 430a 26-28.

18 Cfr., *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour de «cuide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes, par Claude Lafleur et Joanne Carrier, Brepols, Turnhout, 1997.

19 Gilberto Porreta, *De Trinitate*, 1, 2

22 Su estructura se compone de tres partes, de las cuales la última está subdividida en cuatro tratados: 1) De terminis, 2) De propositionibus, 3.1) De syllogismo simpliciter, 3.2) De syllogismo demonstrativo, 3.3) De consequentiis, 3.4) De fallaciis.

23 1) De proprietatibus terminorum, 2) De propositionibus et syllogismis hypotheticis, 3) De alias propositionibus hypotheticis.

24 1) De terminis, 2) De proprietatibus terminorum, 3) De propositionibus, 4) De consequentiis, 5) De argumentationibus sophisticis, 6) De insolubilibus et obligationibus.

2º Estos manuales (*Introductiones montanae minores*, *Ars Emmerana*, *Ars Burana*, *Cum sit nostra*, *Introductiones Parisienses*) no tienen generalmente ningún tratado

consagrado a las Categorías. Lo mismo sucede con las Introductiones in logicam del maestro oxoniano Guillermo de Sherwood (hacia 1250) y con las Summae metenses de Nicolás de París. Por el contrario, los demás summulistas (*Dialectica monacensis*, *Tractatus* de Pedro Hispano, *Summa* de Lamberto de Auxerre) analizan más o menos en detalle las Categorías, que, contrariamente a lo que se suele hacer en las Lecturas, sitúan después del *De interpretatione*. Cfr., L. M. de Rijk, *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, vol. 2, parte 2: «The Origin and Early Development of the Theory of Supposition», Text and Indices, Assen, Van Gorcum, 1967.

21 El plan del *Tractatus* es el siguiente: 1) De introductionibus, 2) De praedicabilibus, 3) De praedicamentis, 4) De syllogismis, 5) De loas, 6) De suppositionibus, 7) De fallacis, 8) De relativis, 9) De ampliationibus, 10) De appellationibus, 11) De restrictionibus, 12) De distributionibus.

25 Desde el siglo xiii, los lógicos se ocupan de definir la gama de inferencias posibles de un tipo de suposición a otro, y determinan que están prohibidas las inferencias: 1) de varias suposiciones determinadas a una suposición determinada; 2) de una suposición determinada a una suposición confusa y distributiva; 3) de una suposición puramente confusa a una suposición determinada; 4) de una suposición puramente confusa a una suposición confusa y distributiva. Son, en cambio, lícitas las inferencias: 1) de una suposición determinada a una suposición puramente confusa; 2) de una suposición confusa y distributiva a una suposición determinada; 3) de una suposición confusa y distributiva a una suposición puramente confusa. Para una introducción a las teorías medievales de la suposición: Ph. Boehner, *Medieval Logic. An Outline of its Development from 1250-c. 1400*, Manchester, Manchester University Press, 1966, págs. 27-51.

26 Pese a ciertas carencias reflejadas en una multiplicación de reglas ad hoc que, finalmente, comprometen la unidad de percepción de los dominios del problema, el análisis de las propiedades de los términos sincategoremáticos puede ser considerado como una de las principales aportaciones del pensamiento lingüístico medieval. Es este análisis el que, por la abundancia de sus resultados, ha permitido extraer un dominio de interdependencia en que la teoría de los sincategoremas modales ha servido de matriz a un conjunto de análisis cruzados entre la lógica epistémica (con la teoría de los verbos de actitud proposicional: *scio*, *dubito*, *cognosco*, etc.) y la lógica del cambio (con la teoría de los verbos aspectuales: *incipit*, *desinit*). Además, el problema de las relaciones entre sincategoremas en el interior de una misma proposición ha permitido, en los confines de la semántica y de la sintaxis, la eclosión de una verdadera descripción de fenómenos, de «campos», de «horizontes», asumida por la noción técnica de *inclusio*, donde se pueden leer las primicias de una teoría de la ambigüedad (*multiplicitas in oratione*). Cfr., N. Kretzmann, «Syncategoremata, exponible, sophismata», *History of Later...*, págs. 211-245.

2' De un modo más exhaustivo se distinguen todas o algunas de las duplas siguientes: suposición simple (*simplex*)/suposición personal (*personalis*); en el seno

de la suposición personal: suposición discreta (discreta)/suposición común (communis); en el seno de la suposición común: suposición determinada (determinata)/suposición indeterminada (indeterminada) o confusa (confusa); en el seno de la suposición confusa: suposición puramente confusa (confusa tantum)/suposición confusa y distributiva (confusa et distributiva); en el seno de la suposición confusa y distributiva: suposición confusa y distributiva móvil (distributiva mobilis; vehemens mobilis)/ suposición confusa y distributiva inmóvil (distributiva immobilis; exilis mobilis). Por ejemplo, en su análisis de los tipos de suposición, Guillermo de Sherwood las divide en: determinada cuando la proposición de ocurrencia debe ser expuesta por proposiciones singulares disjuntas (homo currit debe ser expuesta por: iste homo currit vel ille homo currit, etc.); puramente confusa cuando la paráfrasis es de predicados disjuntos (omnis homo est animal se expone como: omnis homo est hoc animal vel hoc animal vel hoc animal, etc.); confusa distributiva y móvil cuando la exposición tiene la forma de una conjunción de singulares (omnis homo est animal: hic homo est animal et hic homo est animal, etc.); confusa distributiva e inmóvil, cuando la proposición sólo se verifica si se verifica de todos por separado (tantum omnis homo currit: tantum: hic homo currit ethichomo currit, etc. Oponiéndose a la dupla materiales/formales, algunos lógicos (Lamberto de Auxerre en París, Roger Bacon en Oxford) sitúan los empleos auto-referenciales en la suposición simple. La aproximación de la suposición material y la suposición simple se impondrá, pero en sentido inverso, en el siglo xiv, sobre la base de una distinción entre proposición mental (propositio in mente) y proposición «realizada» (propositio in voce), la suposición simple será definida como «auto-referencia de un término mental» (Guillermo de Ockham). Para la exposición de la teoría ockhamista de la suposición: Guillermo de Ockham, *Sobre la suposición*, ed. bilingüe, ed. Luis Guerrero, México, Universidad panamericana, Publicaciones Cruz 0., 1992; Jól Biard, Guillaume d'Ockham, *Logique et philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1977.

28 Guillermo de Ockham, *Summa logicae*, caps. 63-64, ed.: *Somme de logique*, 1, Mauzevin, T.E.R., 1988, págs. 199-203.

29 R.Paqué (1985), págs. 88 y sigs.

30 Por ejemplo, los «robertinos» asumen la línea filosófica (opinio professionis) de la secta de Melun que se expresa en 53 tesis, como, por ejemplo, que ninguna forma es accidente (9), que ningún nombre es equívoco (13) o que todo argumento es necesario (23). En la escuela porretana, el *Compendium logicae porretanum* da su propia lista: todo sonido vocal (vox) es un cuerpo (l. 1), lo activo y lo pasivo tienen la misma significación (1.23), toda proposición negativa significa algo falso (11. 13), etc. Cfr., *Medieval Philosophy*, ed. J.Marenbon, Routledge History of Philosophy vol. III, Londres/Nueva York, Roudedge, núm. reimp., 2004, págs. 175 y sigs.

31 De divinas nominibus, 13, 23.

32 Esta distinción será utilizada posteriormente por Tomás de Aquino para elucidar el problema de la composición ontológica de los seres inmateriales que no están

compuestos de materia y forma. Distingue entonces en las sustancias espirituales el acto (*esse* o *quo est*) y la potencia (*substantia subsistens*, forma o *quod est*). En los seres creados compuestos hay una primera composición de materia y forma (sustancia) y una segunda del compuesto y el ser (sustancia existente). Cfr., *Suma contra gentiles*, II, 54.

33 Después de que Paul Vignaux publicara en 1930 su artículo seminal sobre el nominalismo («Nominalisme», *Dictionaire de théologie catholique*, 11/1, París, Letouzey et Ané, 1930, cols. 717-784), aproximando a Abelardo y Ockham, los trabajos de Jean Jolivet (*Abélard ou la philosophie dans le langage*, París, Seghers, 1969; *Arts du langage et théologie chez Abélard*, París, Vrin, 1969) le obligaron a revisar su interpretación, calificando a Abelardo como «no-realista» (P. Vignaux, «Note sur le nominalisme d'Abélard», en *VV.AA.*, *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, París, C.N.R.S., 1975, pág. 526.

34 Cfr., William J. Courtenay, «Late Nominalism Revisited: 1972-1982», *Journal of the history of ideas*, vol. 44, núm. 1 (enero-marzo de 1983), págs. 159-164.

35 Uno de los efectos más visibles de la tendencia historiográfica a la periodización de la historia del pensamiento y a la demarcación fuerte entre las disciplinas ha sido el interés extraordinario que ha suscitado la así llamada «revolución científica» renacentista, noción que puede considerarse definitivamente arraigada en la historiografía moderna a partir de la obra de A. R. Hall *The Scientific Revolution, 1500-1800. The Formation of Modern Scientific Attitude*. El problema que ha ido perfilándose cada vez con más fuerza es el de la realidad de una tal «revolución», que parece connotar un proceso de ruptura respecto del pasado medieval, mientras que la historiografía reciente ha explotado el papel de las investigaciones de los físicos nominalistas y su crítica a la dinámica aristotélica, para concluir que los avances renacentistas se fundamentan en la «física del impetus».

En general, puede decirse que la tesis continuista en la historiografía medievalista de la ciencia consiste en afirmar la continuidad entre los métodos y las teorías de los siglos xiii y xiv y los del siglo xvii, negando que el renacimiento fuera un período «revolucionario» en el sentido de Kuhn, y llegando incluso a aseverar que pudo haber sido un entorpecimiento para el progreso científico promovido por la escolástica tardía. La tesis de que hay una continuidad esencial entre la ciencia medieval y moderna nace en la historiografía de la ciencia con Pierre Duhem, a partir de quien comenzó a ser común el reconocimiento de que el progreso científico no hubiera sido posible sin los precursores medievales, particularmente los ockhamistas parisinos del xiv. Incluso autores como Oslander y Bellarmino a los que hasta entonces se había considerado como los representantes del oscurantismo medieval represor de la nueva ciencia van a ser reivindicados como más acertados que los autores renacentistas que trataron de salvar las apariencias mediante artificios matemáticos. Los continuistas concluyen que Copérnico o Galileo no serían más que continuadores de Nicolás de Oresme o Juan Buridan que fueron capaces de descubrir empíricamente las verdades sobre el universo que estaban ocultas tras la teología antigua, que, sin embargo, tanto

admiraban los renacentistas. Otros importantes apoyos a las tesis continuistas se encuentran en la obra de Lynn Thorndike, quien considera que la ciencia renacentista no es a lo sumo más que un apéndice de la ciencia medieval, y en A.C.Crombie, que ha intentado mostrar en qué sentido el trabajo científico medieval ha sido determinante para la ciencia moderna, que se basa en procedimientos inductivos y experimentales, que constituyen el método experimental, pues «la comprensión sistemática, moderna de al menos los aspectos cualitativos de este método fue creada por filósofos occidentales en el siglo trece. Fueron ellos los que transformaron el método geométrico griego en la ciencia experimental del mundo moderno», escribe al comienzo de su estudio monográfico: *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 110-1700*, Oxford, At Clarendon Press, 1953. Aun defendiendo la tesis continuista, otros autores como Ernst Moody o Marshall Clagett son más moderados y creen que Duhem o Crombie han podido ir demasiado lejos en su consideración de la originalidad medieval y de la deuda de los científicos renacentistas, reivindicando el retorno a los textos y el abandono de las interpretaciones demasiado filosóficas. Por su parte William A.Wallace denuncia el error de perspectiva cronológica que puede llevar a hablar de «precursores» en los autores más cercanos a los renacentistas, mientras que, en realidad, las mayores influencias pueden provenir de los escolásticos tradicionales como Tomás de Aquino o Alberto Magno, tesis en la que coincide con James A.Weisheipl.

En el campo del rupturismo, aunque no sin muy necesarias matizaciones, destaca la aportación de Alexandre Koyré, quien en su importante artículo de 1956 «Los orígenes de la ciencia moderna. Una interpretación nueva» (*Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI, 1977, págs. 51-75), traza las líneas más importantes de su posición en el debate de las relaciones entre la ciencia medieval y moderna. En conflicto con la interpretación de Crombie, cree que el empirismo y la filosofía experimental no fueron los elementos más relevantes que permitieron el progreso científico renacentista, que se asienta sobre todo, en una transformación teórica de naturaleza filosófica, en la que la matemática formula las preguntas que se hacen a la naturaleza e interpreta sus respuestas, sustituyendo la física de lo aproximado por la física de lo exacto, de modo que «las grandes revoluciones científicas del siglo xx - tanto como las de los siglos xvii o xix-, aunque fundadas naturalmente en hechos nuevos - en la imposibilidad de verificarlos-, son fundamentalmente revoluciones teóricas cuyo resultado no consistió en relacionar mejor entre ellas "los datos de la experiencia", sino en adquirir una nueva concepción de la realidad profunda subyacente en estos datos» (ibíd., págs. 74-75).

37 E.Grant, *Physical Science in the Middle Ages*, N.York, John Wiley and Sons Inc., 1971 (edición española: *La ciencia física en la Edad Media*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1983, pág. 75).

38 Cfr. L.Bianchi (1990), págs. 122 y sigs.

39 Arts. 27 y 66.

36 El primer investigador que pone de relieve este efecto científico de las condenas es Pierre Duhem, quien llega a firmar: «Si tuviera que fijar la fecha de nacimiento de la ciencia moderna, escogería sin dudar el año 1277, cuando el obispo de París proclamó solemnemente que pueden existir muchos mundos y que el conjunto de las esferas celestiales podría, sin contradicción, ser movido en línea recta» (1954, vol. II, pág. 412).

1, Como lo afirma E. Grant: «The Condamnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages», *Viator*, 10, n. 19, pág. 217. L. Bianchi (1990), n. 88, pág. 142.

41 «Deus supernaturaliter extra mundum posset creare unum lapidum vel duos, vel unum alium mundum vel plures» (Alberto de Sajonia, *Quaestiones in de Caelo*, 1, 9 f 93 v).

42 E. Gilson representaría una posición sincrética en la consideración del tomismo como el punto de confluencia entre las tradiciones neoplatónica y aristotélica. La justificación filosófica de la creación deja traslucir claramente esta perspectiva: «Debemos, pues, firmemente mantenernos en esta conclusión - afirma Gilson-, que Dios se quiere y sólo quiere necesariamente a sí mismo y si la sobreabundancia de su ser y de su amor le lleva a querer y a amarse hasta en las participaciones finitas de su ser, no hay que ver en ello sino un don gratuito, nada que se parezca, incluso de lejos, a una necesidad» (El Tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino, Pamplona, EUNSA, 1978, pág. 214).

43 Cfr. H. A. Oberman, «Via antigua et vía moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought», *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, núm. 1 (1987, págs. 23-40), págs. 27 y sigs.

44 Tratado acerca del Primer Principio, Cap. 1, div. III; traducción modificada a partir de la edición: Juan Duns Escoto, *Tratado acerca del Primer Principio*, Madrid, B.A.C., 1989, págs. 50-52.

45 La relación entre la afirmación del poder absoluto divino y el método hipotético ha sido uno de los elementos esgrimidos por quienes, desde Duhem a Grant, han insistido en el carácter progresista para la ciencia de la reflexión filosófico-teológica del xiv. En la posición contraria, L. Bianchi (1990, pág. 125) parece no comprender cómo una doctrina teológica, que, además, sirvió de apoyo en las condenas antifilosóficas de París, pudo haber colaborado en la revolución científica, pues esa pretendida libertad para hipotetizar no puede ser más que aparente, y sólo pudo dar como resultado «banales reivindicaciones» e «inocuas suposiciones», cuando no ocultar una clara intención conservadora general, en los escolásticos; la apelación al poder absoluto divino tenía una función meramente retórica, lo que les había permitido no comprometerse con ningún modelo teórico en concreto, pues la potencia absoluta es compatible con cualquier sistema conceptual, incluido el aristotélico, que era precisamente uno de los objetivos contra los que iba destinada la hipótesis de la

omnipotencia divina. Los aristotélicos, en efecto, habrían de utilizar el supuesto del poder absoluto para defender su concepción, y, en general, todas las doctrinas reactivas frente al progreso de la ciencia, amparándose bajo la justificación de que podían ser hipótesis válidas al menos *secundum imaginationem*, lo cual daría lugar una «singular convergencia del contingentismo teológico y el dogmatismo filosófico científico», que, lejos de promover el progreso científico, lo habría retardado a base de promover un escepticismo de raíces teológicas. Si el modelo aristotélico-tomista de la reciprocidad causal fue un intento por hacer compatible la dogmática cristiana con la doctrina aristotélica de la causación, Bianchi le atribuye al aristotelismo un papel paradójico, pues, al principio, habría sido el símbolo del progresismo en la figura de los *magistri artium*; pero luego la física aristotélica acabaría por utilizar, para justificarse, la omnipotencia divina, frente a los teólogos que, a su vez, habían empleado la misma noción teológica contra los propios maestros en artes, de modo que los aristotélicos que representaban la «libertad de pensamiento» en 1277 habrían de convertirse con el tiempo en las fuerzas de la reacción, al utilizar a su favor la capacidad de hipotetizar de *potentia Dei absoluta*, frente a la nueva física galileana que sí podía «confrontarse con la realidad». En conclusión, aunque la libertad de hipotetizar que se deriva del supuesto teológico de la omnipotencia divina parece abrir posibilidades a la investigación científica frente a la dogmática religiosa, Bianchi considera que coadyuva a formar un escepticismo retrógrado frente al «realismo» galileano, concluyendo que, aunque el escepticismo constituye una de las señas de identidad de la modernidad, este escepticismo bajomedieval, por ser de origen teológico, no puede, en modo alguno, constituir el vestíbulo para la libertad de investigación.

46 El «cálculo» fue rechazado muy rápidamente en el continente, siendo denunciado en París como «sutileza inglesa» y objeto de burla en Italia como «barbarie bretona». La influencia del cálculo sobre la física de Galileo sigue siendo aún hoy un objeto de controversia. Cfr., E. D. Sylla, «The Oxford Calculators», *The Cambridge History of Later...*, pág. 540 y sigs.

47 Alberto de Sajonia, *Sophismata*, m., BN lat., 16134, f^o 43va.

48 Aristóteles, *Física*, IV, 8, 215a 12 y sigs.

49 IV, 8215 a 19-21.

50 IV, 8215 b12-19.

51 IV 8, 215 b 20-23.

52 Averroes, Comentario al texto 71 de la *Física* de Aristóteles. Cfr., E.A.Moody, «Galileo and Avempace», *Journal of the History of ideas*, 1951, 12, págs. 184-186; E.Grant, «Motion in the Void and the Principle of Inertia in the Middle Ages», *Isis*, 55-3 (septiembre de 1964), pág. 266.

53 *Metafísica*, XII, 6, 1072 a10-17; *Física*, VIII, 6, 259 b 32-260 a19.

14 André de Muralt (2002, pág. 142) ha subrayado la dependencia estructural que esta doctrina física, aparentemente antiaristotélica, tiene respecto del aristotelismo, que «puede pretender integrar lo que a primera vista puede parecer un objeto cuya inteligibilidad corresponde a una estructura de pensamiento no aristotélica. Es el caso de la noción física del ímpetus, cuya aparición se constata en la física nominalista del siglo xiv, pero que, en su originalidad, se inscribe de hecho participativamente en la estructura de inteligibilidad del aristotelismo. Es preciso, en efecto, considerar el ímpetus en la perspectiva de la causalidad instrumental entendida como analogado primero para nosotros de la moción preveniente divina, o por emplear un término bárbaro que no es de Tomás de Aquino, de la *praemotio physica*».

55 Juan Buridan, *Quaestiones super octo libros physicorum*, libro 8, cuestión 12, cit. en A. C. Crombie, *Historia de la ciencia: De San Agustín a Galileo /2. La ciencia en la Baja Edad Media y comienzos de la edad moderna. Siglos XIII-XVII*, Madrid, Alianza, 1996, págs. 68-70.

56 *Ibíd.*, fol. 77v, c. 1.

57 *Quaestiones et decisiones physicales*, IV, q. 8.

58 Bonamico sigue hablando el lenguaje medieval cuando sopesa los argumentos pertinentes para la resolución de los problemas de la física: «El método y la ciencia de los contrarios es lo mismo; ahora bien, al movimiento según la naturaleza (*secundum naturam*) se opone el movimiento contrario a la naturaleza (*praeter naturam*); por ello, después de haber hablado del movimiento según la naturaleza, la regla que hemos establecido con respecto al movimiento exige que digamos algo sobre el que es contrario a la naturaleza y engendrado por la violencia (*nascitur ex violentia*). Mas este es doble, a saber: o simplemente (*simpliciter*) contrario a la naturaleza o contrario sólo en cierto modo (*quodammodo*). Pues se dice que algo es movido por una fuerza cuando lo que se mueve no recibe esa fuerza de sí mismo, es decir, no posee [en sí mismo] la propensión por la cual se mueve, ya que por ese movimiento no se perfecciona llegando al lugar en el que se conserva; pues el lugar en el que se encuentra es el que conviene a su forma, mientras que en el otro ésta más bien se corrompe. Ahora bien, todo lo que es se resiste a morir tanto como puede; el móvil está tan lejos del deseo de dirigirse al lugar que no le es natural que, si la virtud del motor no superara su resistencia, no se movería nunca; y si la facultad que violenta no prevaleciera, retrocedería siempre al antiguo lugar; así, de ninguna manera ayuda al conatus del motor, como lo hace una piedra lanzada hacia abajo con gran fuerza; en tal caso, su misma virtud unida a la acción del motor, produce un movimiento mucho más rápido. De este modo, el principio de un movimiento simplemente violento es totalmente exterior y ajeno [al móvil], y no tiene más que un solo coadyuvante en su trabajo, a saber, el medio, que al recibir el ímpetus del motor, lo imparte al móvil. En realidad, lo que se mueve absolutamente en contra de la naturaleza no recibe absoluta y simplemente ninguna fuerza... pero es vencido por el motor, de manera que [en su movimiento] sigue [en sentido inverso] la misma línea

que habría recorrido si se moviera según la naturaleza; por eso se mueve más rápidamente al comienzo que al final» (De motu, 1, V, cap. 35, cit. en A.Koyré, Estudios galileanos, Madrid, Siglo XXI, 1980, págs. 15-17).

«Evitamos la dificultad que encuentran los Doctores cuando desean explicar por qué una piedra continúa moviéndose durante algún tiempo después de haber abandonado la mano de quien la ha arrojado, porque debemos preguntar, más bien, por qué no continúa moviéndose para siempre. Pero, la razón es fácil de dar, porque ¿quién podría negar que el aire en que se mueve ofrece alguna resistencia a ella» (El mundo o Tratado de la luz, A.-T., vol. 11, pág. 41).

Índice

CAPÍTULO 1.-LAS FILOSOFÍAS EN LA EDAD MEDIA: UNA HISTORIA CONFLICTIVA	9
2. ¿Filosofía en la Edad Media?: La polémica historiográfica	16
3. La condena de París en la historiografía actual	24
3.1. Valoración crítica	36
CAPÍTULO 2.-EL NEOPLATONISMO, SISTEMA DE LA CONCORDIA FILOSÓFICA	40
2. La sistematización del neoplatonismo doctrinal antiguo	45
3. El comentarismo, modelo de la concordia filosófica	50
4. La fusión del cristianismo con el comentarismo clásico	57
5. Las obras de la filosofía común neoplatónica en el occidente cristiano	64
5.1. Los neoplatónicos cristianos: Agustín y Escoto Eriúgena	67
5.2. Apócrifos medievales	70
CAPÍTULO 3.-TRANSLATIO STUDIORUM: EL VIAJE DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL	76
1. La filosofía medieval como «traslado de los estudios»	77
2. La creación bizantina de la filosofía greco-cristiana	79
3. Formación y transmisión del pensamiento greco-árabe	84
3.1. Los filósofos orientales	88
3.2. Los filósofos occidentales	93
4. El papel mediador de la cultura filosófica judía	101
5. La recepción del aristotelismo y la formación de la filosofía greco-cristiana latina	106
5.1. El trabajo de traducir	109
6. La crisis de la translatio studiorum	113
CAPÍTULO 4.-1277: LA RAZÓN CRISTIANA DE LA RECEPCIÓN A LA CONDENA	116
1.1. La fe que busca la razón	117
1.2. La razón analógica de Dios	120
2. Las condenas universitarias del siglo xiii	125
2.1. La absorción de Aristóteles	127

3. El syllabus de 1277 del obispo Tempier	133
3.1. La controversia averroísta	153
4. La continuación de la controversia: franciscanos y dominicos	157
4.1. La «Escuela de Cristo» frente al saber filosófico	158
4.2. La crisis del aristotelismo cristiano	161
5. Juan Duns Escoto y el triunfo de la razón teológica	163
5.1. La alternativa espiritualista: Duns Escoto	164
5.2. El formalismo unívoco	168
CAPÍTULO 5.-LA REACCIÓN DE LOS TEÓLOGOS Y LA CUESTIÓN DE LA OMNIPOTENCIA DIVINA	172
1. Las paradojas de la providencia y la libertad	173
2. La omnipotencia divina: la hipótesis de potentia Dei absoluta	177
2.1. El poder absoluto de Dios	178
3. Del voluntarismo escotista al indiferentismo moral ockhamista	181
3.1. La omnipotencia y el engaño divino	185
4. La influencia de la doctrina teológica de la omnipotencia en la filosofía política	188
4.1. Consecuencias socio-políticas del debate teológico	194
CAPÍTULO 6.-LA CONDENA DE LOS MODERNI Y LA «REVOLUCIÓN CIENTÍFICA» MEDIEVAL	197
1. La sospecha ante las transformaciones en las instituciones escolares	199
1.1. La organización de la universidad cristiana	204
1.2. La disputa obligacional	208
2. El segundo decreto antiockhamista: una condena de la lógica modernorum	211
2.1. La recepción de la lógica aristotélica	214
2.2. La teoría de la suposición	217
3. Las implicaciones teológicas de la cuestión de los universales	220