

II. LOS GRANDES TEMAS DE LA EDAD MEDIA

1. *La creación*

Ya vimos cómo el cristiano parte de una posición esencialmente distinta de la griega, a saber, la de la *nihilidad del mundo*. En otros términos, el mundo es contingente, no necesario; no tiene en sí su razón de ser, sino que la recibe de otro, que es Dios. El mundo es un *ens ab alio*, a diferencia del *ens a se* divino. Dios es creador, y el mundo, creado: dos modos de ser profundamente distintos, y tal vez irreductibles. La creación aparece, pues, como el primer problema metafísico de la Edad Media, del que derivan, en suma, todos los demás.

La creación no se puede confundir con lo que llaman los griegos génesis o generación. La generación es un modo del movimiento, el movimiento sustancial; este supone un sujeto, un ente que se mueve, y pasa *de* un principio *a* un fin. El carpintero que hace una mesa la hace de madera, y la madera es el sujeto del movimiento. En la creación no ocurre esto: no hay sujeto. Dios no fabrica o hace el mundo con una materia previa, sino que lo *crea*, lo pone en la existencia. La creación es creación *de la nada*; según la expresión escolástica, *creatio ex nihilo*; de un modo más explícito, *ex nihilo sui et subjecti*. Pero un principio de la filosofía medieval es que *ex nihilo nihil fit*, de la nada nada se hace; esto parecería significar que la creación es imposible, que de la nada no puede resultar el ser, y sería la fórmula del panteísmo; pero el sentido en que se emplea esa frase en la Edad Media es el de que de la nada nada puede hacerse *sin la intervención de Dios*, es decir, justamente *sin la creación*.

Esto abre un abismo metafísico entre Dios y el mundo, que el griego no conoció; por eso aparece ahora una nueva cuestión que afecta al ser mismo: ¿puede aplicarse la misma palabra *ser* a Dios y a las criaturas? ¿No es un equívoco? A lo sumo, podrá

hablarse de una nueva analogía del ente, en un sentido mucho más profundo aún que el aristotélico. Incluso se ha negado que el ser corresponda a Dios; el ser sería una cosa creada, distinta de su creador, que estaría más allá del ser. *Prima rerum creatarum est esse* decían los platonizantes medievales (véase Zubiri: *En torno al problema de Dios*). Vemos, pues, cómo la idea de creación, de origen religioso, afecta en su raíz más honda a la ontología medieval.

Esta creación podría ser *ab aeterno* o en el tiempo. Las opiniones de los escolásticos están divididas; es decir, no tanto respecto a la verdad dogmática de que la creación ha acontecido en el tiempo, como acerca de la posibilidad de demostrarlo racionalmente. Santo Tomás considera que la creación es demostrable, pero no su temporalidad, conocida solo por revelación; y la idea de una creación desde la eternidad no es contradictoria, pues el ser creado solo quiere decir que su ser es recibido de Dios, que es *ab alio*, independientemente de la relación con el tiempo.

Pero se plantea una nueva cuestión, que es la relación de Dios con el mundo ya creado. El mundo no se basta a sí mismo para ser, no tiene razón de ser suficiente; está sostenido por Dios en la existencia para no caer en la nada; es menester, pues, aparte de la creación, la *conservación*. La acción de Dios respecto al mundo es constante; tiene que seguir haciendo que exista en cada momento, y esto equivale a una *creación continuada*. El mundo, pues, necesita siempre a Dios y es constitutivamente menesteroso e insuficiente. Esto es lo que piensa la Escolástica de los primeros siglos. El fundamento ontológico del mundo se encuentra en Dios, no solo en su origen, sino de un modo actual. Pero dentro del nominalismo de los siglos XIV y XV esta convicción vacila. Se piensa entonces que no es menester la creación continuada, que el mundo no necesita ser conservado. Siempre se entiende que es un *ens ab alio*, que no se basta a sí mismo, que ha recibido su existencia de manos de su creador; pero se cree que este ser que Dios le da al crearlo le basta para subsistir; el mundo es un ente con capacidad de *seguir* existiendo por sí solo; la cooperación de Dios en su existencia, después del acto creador, se reduce a no aniquilarlo, a dejarlo ser. De este modo, a la idea de la creación continuada sucede la de la relativa suficiencia y autonomía del mundo *como criatura*. El mundo, una vez creado, puede existir sin más, abandonado a sus propias leyes, sin la intervención directa y constante de la Divinidad.

Vemos cómo el proceso del problema de la creación en la Edad Media lleva a conferir una independencia mayor a la criatura

respecto al creador, y, por tanto, conduce a un alejamiento de Dios. Por distintas vías, todos los grandes problemas de la metafísica medieval van a llevar al hombre, al término de esa etapa, a idéntica situación.

2. Los universales

La cuestión de los universales llena toda la Edad Media; se ha llegado a decir que toda la historia de la Escolástica es la de la disputa en torno a los universales; esto no es cierto; pero el problema está presente en todos los demás y se desenvuelve en estrecha conexión con la totalidad de ellos. Los universales son los géneros y las especies y se oponen a los individuos; la cuestión es saber qué tipo de realidad corresponde a esos universales. Los objetos que se presentan a nuestros sentidos son individuos: este, aquel; en cambio, los conceptos con que pensamos esos mismos objetos son universales: el hombre, el árbol. Las cosas que tenemos a la vista son pensadas mediante sus especies y sus géneros; ¿qué relación tienen estos universales con ellas? En otros términos, ¿en qué medida nuestros conocimientos se refieren a la realidad? Se plantea, pues, el problema de saber si los universales son o no cosas, y en qué sentido. De la solución que se dé a esta cuestión depende la idea que tengamos del ser de las cosas, por una parte, y del conocimiento, por otra; y, al mismo tiempo, una multitud de problemas metafísicos y teológicos gravísimos están vinculados a esa cuestión.

La Edad Media parte de una posición extrema, el realismo ^{ultra-realista} y termina en la otra solución extrema y opuesta, el nominalismo ^{platonista}. Ciertamente, el nominalismo es antiguo, casi tanto como el realismo, y la historia de ambos muestra muchas complicaciones y distintos matices; pero la línea general del proceso histórico es la que se acaba de indicar. El realismo, que está en pleno vigor hasta el siglo XII, afirma que los universales son res, cosas. La forma extrema del realismo considera que están presentes en todos los individuos que caen bajo ellos y, por tanto, no hay diferencia esencial entre ellos, sino solo por sus accidentes; son anteriores a las cosas individuales (*ante rem*). En esencia no habría más que un hombre, y la distinción entre los individuos sería puramente accidental. Esto equivale a la negación de la existencia individual y bordea peligrosamente el panteísmo. Por otra parte, la solución realista tenía una gran sencillez, y además se prestaba a la interpretación de varios dogmas, por ejemplo el del pecado original; si en esencia no hay más que un solo hombre, el pecado de Adán afecta, naturalmente, a la esencia huma-

na, y por tanto a todos los hombres posteriores. El realismo está representado por San Anselmo y, en forma extrema, por Guillermo de Champeaux (siglo XI-XII).

Pero pronto surgen adversarios a la tesis realista. Desde el siglo XI aparece lo que se ha llamado nominalismo, principalmente con Roscelino de Compiègne. Lo que existe son los individuos; no hay nada en la naturaleza que sea universal; este no existe más que en la mente, como algo posterior a las cosas (post rem), y su expresión es la palabra; Roscelino llega a una pura interpretación verbalista de los universales: no son más que soplos de la voz, flatus vocis. Pero esta teoría es también muy peligrosa; si el realismo exagerado amenaza llevar al panteísmo, el nominalismo, aplicado a la Trinidad, nos conduce al triteísmo: si hay tres personas, hay tres dioses. La Encarnación resulta también muy difícilmente comprensible dentro de las ideas de Roscelino. Las dos soluciones primeras son, pues, imperfectas y no resuelven la cuestión. Un largo y paciente trabajo mental, en el que corresponde una parte no escasa a los judíos, y árabes, lleva a fórmulas más maduras y sutiles en el siglo XIII, especialmente en Santo Tomás.

El siglo XIII aporta al problema de los universales soluciones propias: se trata de un *realismo moderado*. Se reconoce que la verdadera sustancia es el individuo, como afirmaba Aristóteles, a quien invocan San Alberto Magno y Santo Tomás. El individuo es la sustancia primera, *próte ousía*. Pero no se trata tampoco de un nominalismo; el individuo es verdadera realidad, pero es individuo *de una especie*, y se obtiene de ella por individuación; es menester, pues, para explicar la realidad individual, principio de individualización, *principium individuationis*. Santo Tomás dice que los universales son *formaliter* productos del espíritu, pero *fundamentaliter* están fundados en lo real extramental. Los universales, considerados formalmente, es decir, en cuanto tales, son productos de la mente; no existen ahí sin más, son algo que la mente hace, pero tienen un fundamento *in re*, en la realidad. El universal tiene una existencia; pero no como una *cosa separada*, sino como un momento *de las cosas*; no es *res*, como querían los realistas extremados; pero tampoco es una palabra, sino que es *in re*.

Ahora se trata de encontrar un principio de individuación. Es decir, ¿qué es lo que hace que este sea *este* y no *este otro*? Santo Tomás dice que un individuo no es sino *materia signata quantitate*. La materia cuantificada es, pues, el principio de individuación; una cierta cantidad de materia es lo que individualiza a la forma universal que la informa. Pero no se olvide que hay una jerarquía de los entes que va desde la materia prima

hasta el acto puro (Dios). La materia prima no puede existir actualmente, porque es pura posibilidad; pero la materia informada puede ser forma o materia, según se tome; por ejemplo, la madera es una cierta forma, pero materia de una mesa; hay, pues, una serie de formas jerárquicas en un mismo ente, y hay formas esenciales y formas accidentales. Este principio de individuación plantea a Santo Tomás un grave problema: ¿y los ángeles? Los ángeles no tienen materia; ¿cómo es posible en ellos la individuación? De ningún modo según la solución tomista; Santo Tomás dice que los ángeles no son individuos, sino especies; la unidad angélica no es individual, sino específica, y cada especie se agota en cada ángel.

En la época final de la Edad Media, el problema de los universales sufre una evolución profunda. Ya en manos de Juan Duns Escoto, el gran franciscano inglés, y sobre todo en las de Guillermo de Ockam, se vuelve al planteamiento nominalista de la cuestión. Escoto hace muchas distinciones: la *distinctio realis*, la *distinctio formalis* y la *distinctio formalis a parte rei*. La distinción real es la que hay entre unas cosas y otras; por ejemplo, entre un elefante y una mesa; la distinción de razón es la que yo pongo al considerar la cosa en sus diversos aspectos, y puede ser efectiva o puramente nominal; es efectiva si distingo, por ejemplo, un jarro como recipiente de agua o como objeto de adorno; la distinción nominal no responde a la realidad de la cosa, sino a su mera denominación. La *distinctio formalis a parte rei* es también formal, pero no *a parte intellectus*, sino *a parte rei*; es decir, no se trata de cosas numéricamente distintas, pero no es el pensamiento quien pone la distinción, sino la cosa misma. Así, para Escoto, un hombre tiene varias formas: una forma humana o *humanitas*, pero además una *forma* que lo distingue de los demás hombres; esto es una distinción formal *a parte rei*, lo que llama Escoto, con un término propio, *haecceitas* o «heccidad». La *haecceitas* consiste en ser *haec res*, esta cosa. En Pedro y en Pablo está la esencia humana entera; pero en Pedro hay una *formalitas* más, que es la *petreidad*, y en Pablo la *paulidad*. Este es el principio de la individuación en Escoto, que no es solo material, como en la metafísica tomista, sino también formal.

La posición de Escoto abre camino al nominalismo. Desde entonces, y en especial en el siglo XIV, se van a multiplicar las distinciones y se va a afirmar cada vez más la existencia de los individuos. Ya en Escoto, sin excluir la *forma* específica, son *formalitates*. Ockam da un paso más y niega en absoluto la existencia de los universales en la naturaleza. Son exclusivamente

creaciones del espíritu, de la mente; son *términos* (y de ahí el nombre de *terminismo* dado también a esta dirección). Y los términos son simplemente *signos* de las cosas: sustituyen en la mente a la multiplicidad de las cosas. No son convenciones, sino *signos naturales*. Las cosas se conocen mediante sus conceptos, y estos son universales; para conocer un individuo necesito del universal, de la idea: así entenderse, con Ockam, los universales como meros signos, el conocimiento va a ser *simbólico*. Ockam es el artifice de una gran renuncia: el hombre va a renunciar a tener las cosas y se resignará a quedarse solo con sus símbolos. Esto es lo que hará posible el conocimiento simbólico matemático y la física moderna, que arranca de las escuelas nominalistas, sobre todo de París. La física aristotélica y la medieval querían conocer el movimiento, las causas mismas; la física moderna se contenta con los signos matemáticos de todo eso; según Galileo, el libro de la naturaleza está escrito con signos matemáticos; tendremos una física que mide variaciones de movimiento, pero renuncia a saber lo que el movimiento es. Vemos cómo la dialéctica interna del problema de los universales lleva al hombre del siglo xv, como la de la creación, a volver los ojos al mundo y hacer una ciencia de la naturaleza. La tercera gran cuestión de la filosofía medieval, el problema de la razón, centrará definitivamente al hombre en ese nuevo tema que es el mundo.

3. La razón

El *lógos* aparece como un motivo cristiano esencial desde los primeros momentos. El comienzo del Evangelio de San Juan dice taxativamente que en el principio era el verbo, el *lógos*, y que Dios era el *lógos*. Esto quiere decir que Dios es, por lo pronto, palabra, y además *razón*. Y entonces se plantean varios problemas especialmente importantes, sobre todo la posición del hombre.

¿Qué es el hombre? Es un ente finito, una criatura, un *ens creatum*, una cosa entre las demás; es, como el mundo, algo finito y contingente. Pero, al mismo tiempo, el hombre es *lógos*: según toda la tradición helénica, el hombre es un animal que tiene *lógos*. Por una parte, pues, es una cosa más en el mundo; pero, por otra, sabe a todo el mundo, como Dios, y tiene *lógos*, como él. ¿En qué relación está con Dios y con el mundo? Es una relación esencialmente equívoca; mientras por una parte es un ente que participa del ser en el sentido de las criaturas, por otra parte es un espíritu capaz de saber qué es el mundo, un ente

que es *lógos*. La Edad Media va a decir que es un cierto intermedio entre la nada y Dios: *medium quid inter nihilum et Deum*. Además, ya estaba señalada desde el Génesis esta peculiar situación del hombre: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. El hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. Es decir, la idea del hombre, el modelo ejemplar según el cual está creado, es Dios mismo. Por eso decía el maestro Eckehart que en el hombre hay algo, una chispa —*scintilla, Funken*— que es increada e increable. Esta afirmación se interpretó como una exclusión del ser creado en el hombre, por tanto, como panteísmo, y fue condenada; pero su sentido justo, como ha demostrado claramente Zubiri, es el de que el hombre tiene una *scintilla* increada e increable, es decir, su propia idea; y esto es completamente ortodoxo.

¿Qué consecuencias va a tener para la filosofía este horizonte en que se mueve el cristianismo? Para conocer la verdad hay que entrar en uno mismo, hay que interiorizarse, como ya vimos en San Agustín. *Intra in cubiculum mentis tuae*, dirá también San Anselmo. Según esto, lo peor que puede hacer el hombre para conocer es mirar las cosas del mundo, porque la verdad no está en las cosas, sino en Dios, y a Dios lo encuentra el hombre en sí mismo. Y como la verdad es Dios, la vía para llegar a ella es la *caritas*: solo por el amor llegamos a Dios, y solo Dios es la verdad; no es otro el sentido del *fides quaerens intellectum* de San Anselmo; San Buenaventura va a llamar a la filosofía camino de la mente hacia Dios (*Itinerarium mentis in Deum*), y se parte de la fe. Con esto queda señalada la situación de la filosofía medieval en sus primeros siglos.

En Santo Tomás, la teoría es un saber especulativo, racional. La teología es de fe en cuanto se construye sobre datos sobrenaturales, revelados; pero el hombre trabaja sobre ellos con su razón para interpretarlos y alcanzar un saber teológico. Se supone, por tanto, que hay una adecuación perfecta entre lo que Dios es y la razón humana. Si Dios es *lógos*, según San Juan, y el hombre viene también definido por el *lógos*, hay adecuación entre los dos y es posible un conocimiento de la esencia divina; puede haber una teología racional, aunque esté fundada sobre los datos de la revelación. Ahora bien, si la teología y la filosofía tratan de Dios, ¿en qué se diferencian? Santo Tomás dice que el objeto material de la teología y la filosofía puede ser el mismo cuando hablan de Dios; pero el objeto formal es distinto. La teología acede al ente divino por otros caminos que la filosofía, y por tanto, aunque ese ente sea numéricamente el mismo, se trata de dos objetos formales distintos.

De esta situación de equilibrio en Santo Tomás se pasa a una muy diferente en Escoto y en Ockam. En Escoto, la teología no es ya ciencia especulativa, sino práctica y moralizadora. El hombre, que es razón, hará una filosofía racional, porque aquí se trata de un *lógos*. En cambio, la teología es sobrenatural; tiene poco que hacer en ella la razón; es, ante todo, *práxis*.

En Ockam se acentúan estas tendencias escotistas. Para Ockam, la razón va a ser un asunto exclusivamente humano. La razón es, sí, propia del hombre, pero no de Dios; este es omnipotente y no puede estar sometido a ninguna ley, ni siquiera a la de la razón. Esto le parece una limitación inadmisibles del albedrío divino. Las cosas son como son, incluso verdaderas o buenas, *porque Dios quiere*; si Dios quisiera que el matar fuese bueno, o que 2 y 2 fuesen 19, lo serían —llegarán a decir los continuadores del ockamismo—. Ockam es voluntarista, y no admite nada por encima de la voluntad divina, ni aun la razón. «A partir de este momento, la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, en una vertiginosa carrera, en la cual el *lógos*, que comenzó por ser esencia de Dios, va a terminar por ser simplemente esencia del hombre. Es el momento, en el siglo XIV, en que Ockam va a afirmar, de una manera textual y taxativa, que la esencia de la Divinidad es arbitrariedad, libre albedrío, omnipotencia, y que, por tanto, la necesidad racional es una propiedad exclusiva de los conceptos humanos.» «En el momento en que el nominalismo de Ockam ha reducido la razón a ser una cosa de *puertas adentro* del hombre, una determinación suya puramente humana, y no esencia de la Divinidad, en este momento queda el espíritu humano segregado también de esta. Solo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el universo» (Zubiri: *Hegel y el problema metafísico*).

Si Dios no es razón, la razón humana no puede ocuparse de él. La Divinidad deja de ser el gran tema teórico del hombre al acabar la Edad Media, y esto lo separa de Dios. La razón se vuelve a aquellos objetos a los que es adecuada, allí donde puede alcanzar. ¿Cuáles son estos? Ante todo, el hombre mismo; en segundo lugar, el mundo, cuya maravillosa estructura se está descubriendo entonces: estructura no solo racional, sino matemática. El conocimiento simbólico a que nos ha llevado el nominalismo se adapta a la índole matemática de la naturaleza. Y este mundo independiente de Dios —de quien recibió su impulso creador, pero que no tiene que conservarlo—, se convierte en el otro gran objeto a que se vuelve la razón humana, al hacerse inaccesible la Divinidad. El hombre y el mundo son los dos gran-

es temas: por esto el humanismo y la ciencia de la naturaleza, la física moderna, van a ser las dos magnas ocupaciones del hombre renacentista, que se encuentra alejado de Dios.

Vemos, pues, cómo la historia entera de la filosofía medieval, tomada en sus tres cuestiones más hondas, la de la creación, la de los universales y la de la razón, conduce unitariamente a esta nueva situación en la que va a encontrarse la metafísica moderna.