

III. LOS FILÓSOFOS MEDIEVALES

La filosofía medieval comienza propiamente en el siglo ix. Como vimos, el pensamiento anterior era simplemente una labor de acumulación y conservación de la cultura clásica y de la especulación patristica, sin originalidad ni grandes posibilidades propias. Falta, además, toda la organización suficiente del estudio filosófico, que solo va a aparecer en las *escuelas* que surgen a comienzos del siglo ix, especialmente en Francia, en torno a la corte de Carlomagno; es lo que se llama el renacimiento carolingio. De estas escuelas, formadas con maestros de todos los países de Europa, y especialmente franceses, ingleses e italianos, va a surgir, en el reinado de Carlos el Calvo, el primer brote importante de la filosofía en la Edad Media, en torno a la figura del pensador inglés Juan Escoto Eriúgena.

1. *Escoto Eriúgena*

Juan Escoto Eriúgena procedía de las Islas Británicas, probablemente de Irlanda, donde se había conservado, más que en parte alguna, el conocimiento de la cultura clásica, e incluso de la lengua griega. Pero su actividad intelectual se ejercitó principalmente en Francia, en la corte de Carlos el Calvo, adonde llegó a mediados del siglo ix. Encontramos ya en Escoto Eriúgena el primer ejemplo de la influencia inglesa en la cultura de Europa. Por lo general, muchas ideas y movimientos intelectuales europeos proceden de Inglaterra; pero no se desarrollan en su país de origen, sino en el Continente, y luego desde él vuelven a pasar a la Gran Bretaña, que sufre nuevamente su influencia. Así ocurre con la Escolástica, y más tarde con las ciencias naturales, que tienen un comienzo en Rogerio Bacon y luego se desarrollan en Francia e Italia para volver a florecer en Inglaterra en el siglo xviii; y luego acontece algo semejante con la Ilustra-

ción, de inspiración británica también, pero desarrollada en Francia y en los países germánicos, siguiendo las huellas del empirismo sensualista y del deísmo de los filósofos ingleses; y, por último, un fenómeno análogo presenta la propagación del romanticismo, que nace en las Islas a fines del siglo XVIII, determina su florecimiento en Alemania y en el resto del Continente y tiene luego otro importante brote en Inglaterra.

Escoto Eriúgena está muy influido por la mística neoplatónica, especialmente por el escritor anónimo que se tomó por Dionisio Areopagita, el primer obispo de Atenas, y conocido hoy con el nombre de Pseudo-Dionisio. Escoto tradujo sus obras del griego al latín, y con esto aseguró su suerte y un enorme influjo en el pensamiento medieval. El éxito de Escoto Eriúgena fue muy grande. Lo impulsaron a escribir contra la idea de la predestinación, que algunos herejes ponían muy en boga, y compuso su tratado de *De praedestinatione*, que pareció excesivamente atrevido y fue condenado. Su obra capital es el tratado *De divisione naturae*.

El propósito de Escoto Eriúgena es siempre estrictamente ortodoxo; ni siquiera imagina que pueda haber discrepancia entre la filosofía verdadera y la religión revelada; la razón es quien interpreta lo que nos revelan los textos sagrados, y nada más. Hay una identidad entre filosofía y religión, cuando son ambas verdaderas: *veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*. Escoto pone en primer lugar la revelación en sentido riguroso, la autoridad de Dios; pero hay otras autoridades: la de los Padres de la Iglesia y comentaristas sagrados anteriores, y esta se ha de subordinar a la razón, que ocupa el segundo lugar, después de la palabra divina.

La metafísica de Escoto Eriúgena se expone en su *De divisione naturae*. Esta división supone una serie de emanaciones o participaciones por las cuales nacen todas las cosas del único ente verdadero, que es Dios. En este proceso hay cuatro etapas:

1.^a La naturaleza creadora y no creada (*natura creans nec creata*), es decir, Dios en su primera realidad. Es incognoscible, y solo cabe acerca de él la teología negativa, que puso tan en favor el Pseudo-Dionisio Areopagita.

2.^a La naturaleza creadora y creada (*natura creans creata*), esto es, Dios en cuanto contiene las causas primeras de los entes. Al conocer en sí estas causas, Dios se crea y se manifiesta en sus *teofanías*.

3.^a La naturaleza creada y no creadora (*natura creata nec creans*): los seres creados en el tiempo, corporales o espirituales, que son simples manifestaciones o *teofanías* de Dios. Escoto

Eriúgena, que es realista extremado, afirma la anterioridad del género respecto de la especie, y de esta respecto del individuo.

4.^a La naturaleza ni creada ni creadora (*natura nec creata nec creans*), esto es, Dios como término del universo entero. El fin de todo movimiento es su principio; Dios vuelve a sí mismo, y las cosas se deifican, se resuelven en el todo divino (θεϊωσις).

Juan Escoto presenta una metafísica interesante, que toca de un modo agudo varios problemas capitales de la Edad Media y significa la primera fase de la Escolástica. Pero su doctrina es peligrosa y propensa, naturalmente, al panteísmo. Esta acusación de panteísmo, mejor o peor fundada, se va a lanzar durante la Edad Media contra numerosos pensadores; y no se olvide que en la mayoría de los casos estos estaban muy lejos de profesar el panteísmo deliberadamente, aunque sus doctrinas —o a veces solo sus fórmulas— se inclinaran a él. Escoto Eriúgena llega a un monopsiquismo humano, consecuencia de su realismo extremado; aparece aquí también otro de los peligros que va a amenazar en distintas formas a la Escolástica. Se encuentran, pues, en el primer pensador medieval importante los rasgos que van a caracterizar positivamente a la época y las dificultades con que ha de tropezar.

DE ESCOTO ERIÚGENA A SAN ANSELMO.—El siglo X es un siglo terrible para la Europa occidental: por todas partes luchas e invasiones; los normandos atacan, devastan y saquean; el florecimiento carolingio y de todo el siglo IX desaparece, y las escuelas quedan en situación difícil; el pensamiento medieval se recluye en los claustros, y desde entonces va a adquirir el carácter monacal que ha de gravitar largamente sobre él; la Orden benedictina se convierte en la principal depositaria del saber teológico y filosófico. Escasean las grandes figuras. La de mayor interés es la del monje Gerberto.

Gerberto de Aurillac adquirió una formación intelectual completísima, principalmente en España, donde entró en contacto con las escuelas árabes, profesó en Reims y en París, fue abad, arzobispo y, por último, Papa, con el nombre de Silvestre II. Murió en 1003. Gerberto no es un filósofo original; especialmente fue lógico y moralista, y, sobre todo, fue el centro de un núcleo intelectual que había de adquirir mayor desarrollo en el siglo XI.

En esta centuria está en gran favor el realismo extremo de que hemos hablado, que tiene un representante notable en Odón de Tournai, ciudad donde tuvo una escuela muy frecuentada. Odón aplicó su realismo, principalmente, a la interpretación del pecado original y al problema de la creación de las almas de los niños; solo se trataría, según él, de la aparición de nuevas

propiedades individuales, accidentales, en la sustancia humana única.

Frente a este realismo aparece la sentencia de los *nominales*, la *sententia vocum*, que afirma que los universales son *vo-ces*, no *res*. El principal de ellos es Roscelino de Compiègne, que enseña en Francia, Inglaterra y Roma, a fines del siglo XI. El naciente nominalismo apenas sobrevivió a Roscelino; solo reaparece, sobre distintos supuestos, en los últimos siglos de la Edad Media.

2. San Anselmo

PERSONALIDAD.—San Anselmo nació en 1033 y murió en 1109. Era piamontés, de Aosta, y como miembro de la comunidad cristiana medieval, de la comunidad europea que se empezaba a formar, no limitó su vida y actividad al país de origen, sino que vivió, sobre todo, en Francia y en Inglaterra. Primero fue a Normandía, a la abadía del Bec, y allí pasó largos años, los mejores y más importantes. Fue prior y luego abad del Bec, y por último fue nombrado arzobispo de Canterbury, en 1093, y allí permaneció hasta su muerte. La vida entera de San Anselmo estuvo destinada al estudio y a la vida religiosa, y en su última época al mantenimiento de los derechos del poder espiritual de la Iglesia, amenazados entonces vivamente.

San Anselmo es el primer gran filósofo medieval después del comienzo de Escoto Eriúgena. En rigor, el fundador de la Escolástica, que en él adquiere ya su perfil definido. Pero, por otra parte, San Anselmo está inmerso en la tradición patristica, de ascendencia agustiniana y platónica o, más aún, neoplatónica. No aparecen en él todavía las fuentes —distintas de la Patristica— que van a influir tan fuertemente en la Escolástica posterior: los árabes y —a través de ellos— Aristóteles. San Anselmo es un fiel agustiniano; en el prefacio de su *Monologion* escribe: *Nihil potui invenire me dixisse quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat*. Tiene presente su conformidad constante con los Padres, y con San Agustín especialmente. Pero, por otra parte, se encuentran ya en San Anselmo las líneas generales que han de definir la Escolástica, y su obra constituye una primera síntesis de ella. La filosofía y la teología de la Edad Media guardan, pues, la huella profunda de su pensamiento.

Sus obras son bastante numerosas. Muchas de interés predominantemente teológico; numerosas cartas llenas de sustancia doctrinal; las que más importan para la filosofía —escritos breves todos ellos— son el *Monologion* (*Exemplum meditando*

de *ratione fidei*) y el *Proslogion*, que lleva como primer título la frase que resume el sentido de su filosofía entera: *Fides quaerens intellectum*; además, la respuesta al *Gaunilonis liber pro insipiente*, el *De veritate* y el *Cur Deus homo*.

FE Y RAZÓN.—La obra teológica —y filosófica— de San Anselmo está orientada, sobre todo, hacia las demostraciones de la existencia de Dios. Esto es lo que tiene más relieve en sus escritos y está más estrechamente asociado a su nombre. Pero es menester interpretar estas pruebas dentro de la totalidad de su pensamiento.

San Anselmo parte de la fe; las demostraciones no se dirigen a sustentar la fe, sino que están soportadas por ella. *Credo ut intelligam* es su principio. En el *Proslogion*, su obra capital, escribe: *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*. San Anselmo cree para entender, no a la inversa. Pero no se trata tampoco de algo aparte de la fe; es la fe misma la que tiende a saber: la fe que busca la intelección; y esta necesidad emerge del carácter interno de la fe. San Anselmo distingue entre una fe viva, que obra, y una fe muerta, ociosa; la fe viva se funda en un amor o *dilectio*, que es quien le da vida. Este amor hace que el hombre, alejado por el pecado de la faz de Dios, esté ansioso de *volver* a ella. La fe viva quiere contemplar la faz de Dios; quiere que Dios se *muestre* en la luz, en la verdad; busca, por tanto, al *verdadero Dios*; y esto es *intelligere*, entender. «Si no creyera, no entendería», añade San Anselmo; es decir, sin fe, o sea *dilectio*, amor, no podría llegar a la verdad de Dios. Tenemos aquí la más clara resonancia del *non intratur in veritatem nisi per caritatem* de San Agustín, que tal vez solo se comprende plenamente desde San Anselmo.

Vemos, pues, que a la religión de San Anselmo le pertenece de un modo especial la teología; pero no el *éxito* de esta última. «El cristiano —dice textualmente— debe avanzar por medio de la fe hacia la inteligencia, no llegar por la inteligencia a la fe, o, si no puede entender, apartarse de la fe. Sino que cuando puede llegar a la inteligencia, se complace; pero cuando no puede, cuando no puede comprender, venera» (Epístola XLI). Esta es, claramente definida, la situación de San Anselmo, de la que brota toda su filosofía.

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO.—San Anselmo, en el *Monologion*, da varias pruebas de la existencia de Dios; pero la más importante es la que expone en el *Proslogion*, y que suele llamarse desde Kant el argumento ontológico. Esta prueba de la existencia divina ha tenido una resonancia inmensa en toda la historia de la filosofía; ya en tiempos de San Anselmo, un monje lla-

mado Gaunilón la atacó, y su autor replicó a sus objeciones; después, las opiniones se han dividido, y la interpretación del argumento ha diferido. San Buenaventura está cerca de él; Santo Tomás lo rechaza; Duns Escoto lo acepta, modificándolo; Descartes y Leibniz se sirven de él, con ciertas alteraciones; luego, Kant, en la *Crítica de la razón pura*, establece su imposibilidad, de un modo al parecer definitivo; pero después Hegel la replantea en términos distintos, y más tarde aparece estudiado profundamente en Brentano y, sobre todo, en el P. Gratry, en el siglo XIX. Hasta hoy, el argumento ontológico es un tema central de la filosofía, porque no se trata en él solo de una simple argumentación lógica, sino de una cuestión en la que va implicada la metafísica entera. Esta es la razón de la singular fortuna de la prueba anselmiana.

No podemos entrar aquí detalladamente en la interpretación del argumento¹. Bastará con indicar de un modo breve lo esencial de su sentido. San Anselmo parte de Dios, de un Dios oculto y que no se manifiesta al hombre caído. El punto de partida es religioso: la fe del hombre hecho para ver a Dios y que no lo ha visto. Esta fe busca comprender, hacer una teología: *fides quaerens intellectum*; pero aún no aparece la necesidad ni la posibilidad de demostrar la existencia de Dios; San Anselmo invoca el Salmo 13: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*; dijo el insensato en su corazón: no hay Dios. Ante esta negación es cuestión por vez primera la existencia de Dios, y tiene sentido la prueba, que carece de él sin el insensato. Y San Anselmo formula su célebre prueba en estos términos: el insensato, al decir que no hay Dios, entiende lo que dice: si decimos que Dios es el ente tal que no puede pensarse mayor, también lo entiende; por tanto, Dios está en su entendimiento; lo que niega es que, además, esté *in re*, lo haya en realidad. Pero si Dios existe solo en el pensamiento podemos pensar que existiera también en la realidad, y esto es más que lo primero. Por tanto, podemos pensar algo mayor que Dios, si este no existe. Pero está en contradicción con el punto de partida, según el cual Dios es tal que no puede pensarse mayor. Luego Dios, que existe en el entendimiento, tiene que existir también en realidad. Es decir, si solo existe en el entendimiento, no cumple la condición necesaria; por tanto, no es de Dios de quien se habla.

En rigor, la prueba de San Anselmo muestra que no se puede negar que haya Dios. Y consiste en oponer a la negación del *insensato* el *sentido* de lo que dice. Lo que dice el insensato no lo entiende, y por eso precisamente es insensato; no piensa

¹ Véase mi libro *San Anselmo y el insensato* (Obras, IV).

en Dios, y su negación es un equívoco; *no sabe lo que dice*, y en eso consiste la insensatez. Si se piensa, en cambio, con plenitud lo que es Dios, se ve que no puede no existir. Por eso San Anselmo opone a la insensatez la interioridad, la vuelta a sí mismo, según el ejemplo agustiniano. La entrada en sí mismo hace que el hombre, al encontrarse a sí propio, encuentre a Dios, a imagen y semejanza del cual está hecho. El argumento ontológico es, pues, una apelación al sentido íntimo, al fondo de la persona, y se funda concretamente en la negación del insensato.

Este encuentro con Dios en la intimidad de la mente abre el cauce libre a la especulación de San Anselmo; por esta vía va a transcurrir el pensamiento medieval de la época siguiente.

3. El siglo XII

Después de San Anselmo, la Escolástica queda constituida. Hay un repertorio de cuestiones dentro de las que se va a mover luego, y aparece el cuerpo de doctrina que se podrá llamar el «bien común» de la Edad Media o la «síntesis escolástica», y que prepara las grandes obras de conjunto del siglo XIII, en especial la *Suma teológica* de Santo Tomás. Al mismo tiempo adquiere fijeza el mundo de ideas del Occidente europeo; los grupos históricos que habrán de componer Europa van alcanzando su consistencia. En todo el siglo XII la organización social de la Edad Media camina hacia su consolidación, que llegará a su plenitud en la centuria siguiente. Las escuelas se convierten en centros intelectuales importantes, que pronto conducirán a la creación de las Universidades. El núcleo principal de la filosofía en este tiempo es Francia; sobre todo las escuelas de Chartres y de París. Luego, la fundación de la Universidad parisiense, el foco intelectual más importante de toda la Edad Media, establecerá definitivamente en París la sede capital de la Escolástica.

En el siglo XII, la cuestión de los universales se plantea con todo rigor; en general, domina el realismo; pero hay una serie de intentos de oponerse a su extremismo, que se acercan a la solución moderada que impondrá Santo Tomás. La influencia árabe y judía se hace sentir en la Escolástica de un modo intenso, y con ella la de Aristóteles, casi desconocido hasta entonces en sus propias obras. Esta fermentación intelectual determina también la aparición de direcciones teológicas heterodoxas, en especial panteístas, y el dualismo resurge en las herejías de los albigenses y cátaros. Por último, la mística alcanza un gran

florecimiento y se presenta con un carácter especulativo. Todas estas tendencias, al llegar a su pleno desarrollo, producirán el momento culminante de la filosofía medieval, desde Rogerio Bacon hasta el maestro Eckehart y desde San Buenaventura hasta Santo Tomás de Aquino.

LA ESCUELA DE CHARTRES.—Fue fundada por Fulberto, obispo de Chartres, que murió a comienzos del siglo XI, pero alcanzó su verdadera importancia en el XII, como núcleo de tendencia platónica y realista. De los más interesantes pensadores de este grupo son Bernardo y Thierry de Chartres, hermanos, que fueron cancellores de la escuela. Sus doctrinas son conocidas principalmente por las obras de su discípulo inglés Juan de Salisbury. Consideran que solo las realidades universales merecen el nombre de entes; las cosas sensibles individuales no son más que sombras. Bernardo distinguía tres tipos de realidades: Dios, la materia, sacada de la nada por la creación, y las ideas, formas ejemplares por las que están presentes a la mente divina los posibles y los existentes. La unión de las ideas con la materia produce el mundo sensible. La fuerte influencia platónica es visible en este realismo extremado.

Discípulo de Bernardo, cancellor después que él y antes que Thierry, fue Gilberto de la Porrée (Gilbertus Porretanus), que llegó a ser obispo de Poitiers. Gilberto se opone al realismo de la escuela de Chartres; evita todo peligro de panteísmo, al distinguir las ideas divinas de sus copias, que son las formas nativas inherentes a las cosas sensibles. Los universales no son las ideas, sino *imágenes* de las ideas. La mente compara las esencias semejantes y hace una unión mental; esta forma común es el universal, género o especie. De Gilberto de la Porrée arranca, por tanto, el primer esbozo de la solución del siglo XIII.

Otros pensadores importantes, relacionados con la escuela de Chartres, son Guillermo de Conches y el ya citado Juan de Salisbury, filósofo agudo e interesante, que escribió dos obras principales: *Metalogicus* y *Polycraticus*. Aparte de este grupo, pero en relación y polémica con él, se encuentran varios adversarios de las soluciones realistas extremas, que elaboran diversas teorías para resolver el problema de los universales, partiendo de la existencia de los individuos y considerando los géneros y especies como distintos *aspectos* de aquellos. Entre estos filósofos merecen citarse el inglés Adelardo de Bath y el flamenco Gautier de Mortagne, autores de la teoría de los *respectus*, de los *status* y, por último, de la *collectio*, cuyo sentido general puede inferirse fácilmente de sus nombres.

ABELARDO.—La figura de Abelardo, dialéctico batallador y apasionado; las historias de sus amores con Eloísa, de su muti-

lación y de su vida agitada, hasta su muerte, son sobrado conocidas. Incluso, partiendo de estos datos ciertos, se ha intentado reconstruir una imagen de un Abelardo librepensador y antiescolástico, que la investigación moderna ha demostrado inexistente. Nació cerca de Nantes, en 1079, de una familia de guerreros que gustaba de hacer algunos estudios antes de seguir la carrera de las armas; Abelardo lo hizo así; pero las letras lo ganaron, y en ellas se quedó siempre; su espíritu combativo se aplicó a la dialéctica y a las polémicas con sus maestros sucesivos. Frecuentó la escuela de Roscelino; luego, la de Guillermo de Champeaux; después fundó una escuela en Melun, y la trasladó más tarde a Corbeil. Años después vuelve a París, estudia teología con Anselmo de Laon, y enseña con éxito inmenso. Según una carta de un contemporáneo, los discípulos acudían de todos los puntos de Francia, de Flandes, de Inglaterra, de Suabia. Después de esta gloria vinieron las desgracias, y Pedro Abelardo se hizo religioso y llevó su agitación y su doctrina por diversos monasterios, hasta morir en 1142.

Abelardo era un espíritu apasionado y refinado. Su cultura es profunda y comprensiva; se ha considerado que en él, y en todo el siglo XII, hay como una anticipación del Renacimiento. Escribió una gran obra de teología, de la que se conserva una *Introductio ad theologiam*; su famoso libro *Sic et non*, en el que reúne autoridades teológicas y bíblicas aparentemente contradictorias, para buscar conciliación; otra obra, esta filosófica, *Scito te ipsum seu Ethica*; una *Dialectica* y otros varios escritos.

Pedro Abelardo establece relaciones precisas entre la filosofía y la religión. No se pueden demostrar y conocer experimentalmente los misterios; solo se pueden entender o creer según analogías y semejanzas. A pesar de esto, tiende en la práctica a interpretar diversos dogmas, por ejemplo, el de la Trinidad, y cayó en errores que fueron condenados. Respecto a la cuestión de los universales critica primero el «nominalismo» de Roscelino; pero luego ataca sobre todo a Guillermo de Champeaux, a causa de sus doctrinas realistas extremadas. Según Abelardo, el intelecto aprehende las semejanzas de los individuos mediante la abstracción; el resultado de esta abstracción, fundada siempre en la imaginación, porque el conocimiento empieza por lo individual y sensible, es el universal; este no puede ser cosa, *res*, porque las cosas no se predicán de los sujetos, y los universales, sí; pero tampoco es una simple *vox*, sino un *sermo*, un *discurso* que tiene relación con el contenido real, un verdadero *nomen*, en el sentido riguroso en que equivale a *vox significa-*

tiva. La teoría de los *sermones* se aproxima a lo que después había de ser el conceptualismo.

Abelardo, por tanto, sin tener una importancia doctrinal comparable a la de Escoto Eriúgena o de San Anselmo, ejerció un influjo personal extraordinario en las escuelas, y tocó agudamente muchas cuestiones importantes. Su actividad preparó el apogeo de París como centro escolástico y la plenitud filosófica y teológica del siglo XIII.

LOS VICTORINOS.—La abadía agustina de San Víctor se convierte, en el siglo XII, en uno de los centros intelectuales más importantes de la cristiandad. Ante todo, es un núcleo místico; pero de una mística que no excluye el saber racional, incluso de las ciencias profanas, sino que lo forma enérgicamente. La abadía de San Víctor cultiva de un modo intenso la filosofía y la teología; la profunda espiritualidad religiosa de los Victorinos está sostenida por un saber riguroso y amplio. La sistematización de la Escolástica da un paso más en la obra de los pensadores de San Víctor, sobre todo Hugo y Ricardo.

HUGO DE SAN VÍCTOR, el principal de ellos, es autor de una obra comprensiva y sintética, titulada *De sacramentis*, que es ya una Suma teológica, más completa y perfecta que el intento de Abelardo. Hugo recomienda que se aprendan todas las ciencias, sagradas y profanas; cree que se apoyan y fortalecen mutuamente, y que todas son útiles. Distingue cuatro ciencias: la ciencia teórica, investigadora de la verdad; la ciencia práctica o moral; la mecánica, saber de las actividades humanas, y la lógica, ciencia de la expresión y la discusión. Hugo recomienda especialmente el estudio de las siete artes liberales, el *trivium* y el *quadrivium*, y las considera inseparables.

En el problema de los universales y del conocimiento, Hugo de San Víctor utiliza también la teoría de la abstracción, de origen aristotélico, antes de la gran influencia de Aristóteles en el siglo XIII. La historia del mundo le parece ordenada en torno a dos momentos capitales, la creación del mundo y su restauración mediante Cristo encarnado y los sacramentos; la obra de la restauración es objeto principal de la Escritura; pero la creación es estudiada por las ciencias profanas. De este modo se unen para Hugo las dos clases de ciencias. La filosofía de Hugo está fuertemente teñida de agustinismo; afirma como primer conocimiento el de la existencia propia y el del alma, distinta del cuerpo. Es otra filosofía de la intimidad como, por otra parte, corresponde a su orientación mística ortodoxa.

RICARDO DE SAN VÍCTOR, discípulo de Hugo, reproduce y continúa, con originalidad, el pensamiento de su maestro. Escribió un *Liber excerptionum* y el *De Trinitate*. Se ocupó de las prue-

bas de la existencia de Dios, rechazando las apriorísticas e insistiendo especialmente en la base sensible y de observación. En Ricardo se da también la unión estrecha entre la mística y el pensar racional que culminará en la mística especulativa de Eckehart.

El conocimiento de Dios y el del hombre se esclarecen mutuamente. Al hombre lo conocemos mediante la experiencia, y lo que en él hallamos nos sirve de punto de apoyo para inferir —*mutatis mutandis*— algunas determinaciones del ente divino; y a la inversa, lo que el raciocinio nos enseña acerca de la Divinidad se aplica a conocer en su ser más profundo al hombre, imagen suya. Acaso Ricardo de San Víctor sea el filósofo que más técnica y agudamente ha usado este método intelectual que consiste en contemplar alternativamente, con los diversos medios adecuados, la realidad divina y su imagen humana. Por esto, su *De Trinitate* es una de las aportaciones medievales más interesantes a la teología y a la antropología, al mismo tiempo.

Una relación estrecha con la mística tiene la gran figura del cristianismo en el siglo XII: San Bernardo de Claraval (Clairvaux). Es él quien anima e inspira la Orden del Císter, fundada a fines del siglo anterior, para hacer más rigurosa y ascética la observancia de Cluny. El espíritu cisterciense fue de una austeridad extrema, como la vida misma de San Bernardo. Es conocido su espíritu de ardiente religiosidad y su capacidad de dirección sobre los hombres. Concede sus derechos a la filosofía, pero en él predomina la mística, que tiene en San Bernardo uno de sus primeros representantes medievales.

Entre los teólogos que hacen de la filosofía un uso solo instrumental, el más interesante es Pedro Lombardo, llamado por excelencia el *magister sententiarum*, que fue obispo de París y murió en 1164. Sus *Libri IV sententiarum* han sido durante toda la Edad Media un repertorio teológico comentado innumerables veces en toda la Escolástica posterior.

LAS HEREJÍAS DEL SIGLO XII.—Esta centuria, tan llena de actividad intelectual, no pudo mantenerse libre de corrientes heterodoxas en teología, que tuvieron conexión con orientaciones filosóficas al margen de la línea general de la Escolástica. En este sentido se puede afirmar, como hace Maurice de Wulf, que estas filosofías son «anti-escolásticas»; pero no se olvide que se mueven en el mismo ámbito de problemas que la Escolástica, y que juntamente por eso aparecen sus soluciones como discrepantes y se mantiene viva la polémica durante toda la Edad Media. Estas herejías versan principalmente sobre unos cuantos puntos debatidos en particular: el ateísmo —infrecuente en su forma rigurosa—, el panteísmo, el materialismo, la eternidad del

mundo. Estos son los puntos más controvertidos sobre los que va a actuar después la filosofía árabe y que tendrán repercusiones heterodoxas hasta el final de la Edad Media.

En el siglo XII aparecen, sobre todo en Francia y en algunos puntos de Italia, dos movimientos heréticos distintos, pero emparentados: los albigenses (del Albi) y los cátaros. Son conocidas las luchas violentas que suscitaron estas herejías, a la vez que la intensa labor teológica y de predicación que determinaron, y que culminó en la fundación de la Orden dominicana por Santo Domingo de Guzmán. Estas herejías admiten un cierto dualismo del bien y del mal, opuesto este último a Dios, con independencia. Esto equivalía a la negación del monoteísmo cristiano, y además la herejía tenía consecuencias morales. *Cátaros* quiere decir *puros*; los *perfectos* llevan una vida especialmente austera y constituyen un clero particular; esta contraposición de un modelo difícil y una mayoría incapaz de tal perfección llevó a un grave inmoralismo. La represión del movimiento albigense, a comienzos del siglo XIII, fue durísima y se terminó después de varias «cruzadas», con la consiguiente desolación de las comarcas afectadas por la lucha. La herejía de los cátaros era especialmente peligrosa, porque su materialismo, que negaba la espiritualidad y la inmortalidad del alma, contradecía a la vez los dogmas católicos y el fundamento mismo de la ética cristiana.

Por otra parte, hay una serie de movimientos que se aproximan más o menos al *panteísmo*. Las ideas neoplatónicas del monismo y la emanación están en boga. Así, en Bernardo de Tours, autor de un libro llamado *De mundi universitate*. Más importancia tiene la secta de Amaury de Bènes. Según Amaury, todo es uno, porque todo es Dios: *Omnia unum, quia quidquid est est Deus*. El ser de todas las cosas está fundado en el ser divino; hay, pues, una inmanencia de la Divinidad en el mundo. El hombre es una manifestación o aparición de Dios, como Cristo mismo. Estas ideas provocaron gran agitación, y encontraron resonancias (Joaquín de Floris) y oposición viva. Otro representante de las tendencias panteístas fue David de Dinant, que distingue entre Dios, las almas y la materia; pero que supone una unidad numérica y considera a Dios como una materia idéntica. En 1215, el cardenal Roberto de Courçon prohibió la lectura en la Universidad de París de las obras de física y metafísica de Aristóteles, recién conocidas, juntamente con los escritos de David de Dinant, de Amaury y de un cierto Mauricio de España. En esta condenación de Aristóteles, junto con los representantes de las tendencias panteístas, tan ajenas a su pensamiento, hay que ver la confusión de las doctrinas aristotélicas, aún mal conoci-

das, con las de algunos comentaristas árabes. La influencia de Averroes, sobre todo, determinará más tarde un movimiento poco ortodoxo, que es el que se conoce con el nombre de averroísmo latino.

4. *Las filosofías orientales*

Al mismo tiempo que se desarrolla la filosofía en Occidente, se origina un movimiento semejante en los pueblos orientales, concretamente entre los árabes y judíos. No se trata en ningún caso de una filosofía original y autónoma, árabe o hebrea, ni tampoco de una especulación cerrada, sin contacto con los cristianos. En primer lugar, el impulso procede ante todo de los griegos, principalmente de Aristóteles y de algunos neoplatónicos. Por otra parte, el cristianismo influye decisivamente en el pensamiento musulmán y judío; en el caso del mahometismo, la influencia se extiende a la misma religión; en rigor, se podría considerar el Islam como una herejía judeo-cristiana, que aparece en virtud de las relaciones de Mahoma con judíos y cristianos; los dogmas musulmanes se formulan negativamente, con aire polémico, contra la doctrina de la Trinidad, por ejemplo, cuya influencia acusan: «No hay más Dios que Alá; no es hijo ni padre, ni tiene semejante.» Aquí se advierte tanto la polémica contra el politeísmo árabe primitivo como contra el dogma trinitario. A la inversa, la filosofía de los árabes y judíos es conocida por los escolásticos cristianos, e influye fuertemente en ellos. Además, el conocimiento de Aristóteles hizo que la filosofía oriental se adelantara respecto a la de los cristianos, y en el siglo XII ha alcanzado ya su madurez, que en Europa no se conseguirá hasta la centuria siguiente. Pero, sobre todo, el gran papel de los árabes y judíos ha sido la transmisión del pensamiento aristotélico; son sobre todo los árabes españoles los que traen a los países occidentales los textos del gran griego, y esta aportación es la que caracteriza la época de plenitud de la Escolástica. Tanto desde este punto de vista transmisor como desde el de la actividad filosófica, corresponde a la España árabe el primer puesto en la Edad Media.

A) LA FILOSOFÍA ÁRABE

SU CARÁCTER.—Los árabes conocen a Aristóteles bajo el imperio de los Abasíes, en el siglo VII, por medio de los sirios. La fuente es indirecta. Los textos aristotélicos se traducen —no siempre bien— del griego al siríaco, del siríaco al árabe, y a

veces se intercala el hebreo. Estas traducciones árabes, indirectísimas, son las que a su vez se vierten al latín y llegan al conocimiento de los escolásticos: algunas veces se traducen primero al romance y luego al latín; en otras ocasiones, en cambio, se posee algún texto griego y la versión latina es directa. Además, los árabes conocen con frecuencia un Aristóteles desfigurado por los comentaristas neoplatónicos; pero, de todos modos, en lo que se ha llamado el *síncrétismo árabe* entra en amplia proporción el elemento aristotélico. Los árabes fueron los grandes comentaristas de Aristóteles en la Edad Media, sobre todo Averroes.

La filosofía árabe es también una *escolástica musulmana*. La interpretación racional del Corán es el tema principal de ella, y las relaciones entre la religión y la filosofía guardan paralelismo con las de Occidente. Otro tanto ocurre con la filosofía judía, y de ese modo, en torno a las tres religiones, se forman tres escolásticas, de desigual importancia, que se influyen recíprocamente.

LOS FILÓSOFOS ÁRABES EN ORIENTE.—La especulación árabe comienza alrededor del centro intelectual de Bagdad. En el siglo IX hay una primera gran figura, a la vez que Escoto Eriúgena en Occidente: Alkindi. En el siglo siguiente vive otro pensador más importante, muerto hacia 950: Alfarabi; este no se limita a la traducción, sino que se consagra principalmente al comentario de Aristóteles, e introduce la teoría del intelecto agente, como forma separada de la materia, que había de tener tanta importancia en la filosofía musulmana, y la distinción entre la esencia y la existencia. Después aparece Avicena (Ibn Sina), que vivió del 980 al 1037. Fue filósofo, teólogo y uno de los médicos más famosos del mundo islámico y de toda la Edad Media. Tuvo una extraña precocidad, y su vida fue agitada y ocupada por cargos públicos y placeres, a pesar de lo cual dejó una copiosa obra. Su obra más importante, *Al-Sifa* (la Curación), es una Suma de su filosofía, de inspiración fuertemente aristotélica. También escribió *Al-Naṣṣat* (la Salvación) y otros muchos tratados. En la Edad Media influyó mucho la llamada *Metafísica de Avicena*, de la que proceden gran parte de las ideas de los escolásticos cristianos. Avicena recogió la distinción entre esencia y existencia, que en sus manos adquirió gran importancia; introdujo la noción de intencionalidad, tan fecunda en nuestro tiempo, y dejó una huella hondísima en toda la filosofía posterior, muy particularmente en Santo Tomás.

Frente a este grupo de filosofías aparece entre los árabes un movimiento teológico ortodoxo, enlazado con la mística del *sufismo*, influido fuertemente por el cristianismo (véase Asín: *El Islam cristianizado*) y por corrientes indias neoplatónicas. El

más importante de estos teólogos es Algazel, autor de dos libros titulados *La destrucción de los filósofos* y *La renovación de las ciencias religiosas*. Algazel es un místico ortodoxo, no panteísta, a diferencia de otros árabes que aceptan las teorías de la emanación.

LOS FILÓSOFOS ÁRABES ESPAÑOLES.—Desde el siglo X al XIII, la España árabe es un centro intelectual importantísimo. Córdoba es el núcleo capital de ese florecimiento. Mientras la filosofía oriental va decayendo, en España está en auge, y significa la rama española una continuación de la que culmina en Avicena. Desde fines del siglo XI, y en todo el XII, aparecen en Occidente varios grandes pensadores musulmanes: Avempace (Ibn Badja), que murió en 1138; Aben Tofail (1100-1185) y, sobre todo, Averroes.

Averroes (Ibn Rochd o Ibn Rušd) nació en Córdoba en 1126 y murió en 1198. Fue médico, matemático, jurisconsulto, teólogo y filósofo; tuvo el cargo de juez y estuvo en favor y en desgracia, según las épocas. Averroes es el comentador por excelencia durante toda la Edad Media: *Averrois, che'l gran comento feo*, dice Dante en la *Divina Comedia*. También escribió tratados originales. Hay varios puntos en los que el pensamiento de Averroes tuvo una gran influencia en los siglos siguientes.

En primer lugar, la eternidad del mundo y, por tanto, de la materia y del movimiento. La materia es una potencia universal, y el primer motor extrae las fuerzas activas de la materia; este proceso se realiza eternamente, y es la causa del mundo sensible y material. En segundo lugar, Averroes cree que el intelecto humano es una forma inmaterial, eterna y única; es la última de las inteligencias planetarias y una sola para la especie; es, por tanto, impersonal; los diferentes tipos de unión del hombre con el intelecto universal determinan las diferentes clases de conocimiento, desde el sensible hasta la iluminación de la mística y de la profecía. Por esta razón la conciencia individual se desvanece, y solo permanece la específica; Averroes niega la inmortalidad personal; solo perdura el intelecto único de la especie. La eternidad del movimiento y la unidad del intelecto humano son los dos puntos en que aparece el averroísmo latino en el seno de la filosofía occidental. Por último, Averroes establece un sistema de relaciones entre la fe y el saber. Distingue tres clases de espíritus: los hombres de demostración, los hombres dialécticos, que se contentan con razonamientos probables, y los hombres de exhortación, satisfechos con la oratoria y las imágenes. El Corán tiene diversos sentidos, según la profundidad con que se lo interpreta, y por eso sirve para todos los hombres. Esta idea da origen a la famosa teoría de

la doble verdad, que dominó en el averroísmo latino, según la cual una cosa puede ser verdadera en teología y falsa en filosofía, o a la inversa.

B) LA FILOSOFÍA JUDÍA

La filosofía judía se desarrolla en la Edad Media bajo el influjo de los árabes, especialmente en España. También los siglos XI y XII son los de mayor florecimiento. El carácter general de la filosofía judía es semejante al de la árabe, de la cual, en definitiva, procede, con aportaciones neoplatónicas y místicas de la Cábala. Como los musulmanes, los judíos tratan de hacer una escolástica hebrea, y su filosofía está unida inseparablemente a las cuestiones teológicas.

Entre los pensadores hebreos españoles más importantes se encuentra Avicibrón (Ibn Gabirol), que vivió en la primera mitad del siglo XI y fue muy conocido entre los cristianos por su *Fons vitae*. La tesis más famosa de Avicibrón es la de que el alma está compuesta de potencia y acto, y, por tanto, es material, aunque no forzosamente corporal. Avicibrón está muy influido por el neoplatonismo. Otros pensadores interesantes son Ibn Zaddik de Córdoba y Yehudá Haleví, autor del *Cuzary*, libro de apologética israelita. Pero la máxima figura de la filosofía hebrea es Maimónides.

Moses Bar Maimón o Moisés Maimónides (1135-1204) nació en Córdoba, como Averroes, su contemporáneo musulmán, y su obra principal es la *Guía de perplejos* (*Dux perplexorum*), no de *descarriados* como se ha solido traducir. Fue escrita en árabe, con caracteres hebreos, y titulada *Dalalat al-Hairin*, y después traducida al hebreo con el título *Moreh Nebuchim*. El propósito de este libro es el de armonizar la filosofía aristotélica con la religión judaica. Es una verdadera Suma de escolástica judía, el ejemplo más complejo y perfecto de este tipo de obras en las filosofías orientales. El objeto supremo de la religión y de la filosofía es el conocimiento de Dios; es menester poner de acuerdo los principios y resultados de ambas; el tratado de Maimónides se dirige a los que, dueños de esos conocimientos, están dudosos o perplejos acerca del modo de hacer compatibles las dos cosas; se trata de una indecisión, no de un extravío.

Maimónides está cerca de Averroes, aunque discrepe de él en varios puntos. No cae de lleno en la interpretación alegórica de la Biblia; pero admite que es forzoso interpretarla teniendo en cuenta los resultados ciertos de la filosofía, sin dejarse dominar por el literalismo. A pesar de sus cautelas, la filosofía de Maimónides pareció sospechosa a los teólogos judíos, y tuvo no

escasas dificultades. La teología de Maimónides es negativa; se puede decir de Dios lo que no es, pero no lo que es. La esencia de Dios es inaccesible, pero no así sus efectos. Hay una jerarquía de esferas entre Dios y los entes del mundo; Dios se ocupa como providencia de la totalidad de las cosas. El intelecto humano es también único y separado, como en Averroes; el hombre individual posee el intelecto pasivo, y por la acción del intelecto agente se forma en él un *intelecto adquirido*, destinado a unirse después de la muerte al intelecto agente. Queda al hombre, pues, la posibilidad de salvar algo de sí mediante esta acumulación que realiza la filosofía. Estas ideas han influido en la teoría de Spinoza, que, como judío, tiene en cuenta las obras de Maimónides.

* * *

La importancia de la filosofía árabe y judía, y en especial de sus principales representantes, Avicena, Averroes y Maimónides, es grande; pero más aún por lo que han influido en la Escolástica cristiana que por su interés propio. No puede compararse el alcance metafísico y teológico de estos pensadores con el de los grandes cristianos medievales. Pero su gran ventaja, que les permitió adelantar un siglo a los cristianos, fue el conocimiento de Aristóteles. Esto les da un material filosófico enormemente superior al de los pensadores cristianos contemporáneos, y esta ventaja durará hasta el siglo XIII. En este libro, cuyo tema es la filosofía occidental, no puede tratarse de las peculiaridades del pensamiento árabe y judío, sino solo sus conexiones con la filosofía de Occidente; su inspiración griega, su contribución al escolasticismo y su influencia sobre la filosofía occidental posterior. Una figura posterior, de importancia decisiva, es el filósofo árabe Abenjaldún (Ibn Khaldûn), de origen español, nacido en Túnez y muerto en El Cairo (1332-1406). Su obra capital es su *Introducción a la Historia (Muqaddimah)*, genial filosofía de la sociedad y la historia¹.

5. El mundo espiritual del siglo XIII

LA APARICIÓN DE ARISTÓTELES.—El siglo XIII marca una etapa nueva en la filosofía. Así como en su comienzo el cristianismo tuvo que enfrentarse con el pensamiento griego, esto vuelve a ocurrir, en forma distinta, en la Edad Media. Hasta este momento, la filosofía cristiana se había constituido sobre la base

¹ Véase el libro de Miguel Cruz Hernández: *La filosofía árabe* (Madrid 1963).

de escasos escritos griegos, de tipo platónico o neoplatónico; en el siglo XIII irrumpe en el área filosófica de Occidente la figura máxima de Grecia, y la Escolástica tiene que hacerse cuestión de esta filosofía maravillosamente profunda y aguda, pero distinta de su tradición, que le aportan los árabes. Hay una etapa de asimilación del pensamiento aristotélico; es la obra que realizan, sobre todo, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino; esto enriquece enormemente las posibilidades de la Escolástica, pero tal vez desvía al mismo tiempo a la filosofía cristiana de otros caminos por los que su genio original hubiera podido llevarla. En todo caso, la presencia de Aristóteles señala el paso a una época nueva y fecundísima.

En esta labor de transmisión corresponde a España un importante papel. Desde el siglo XII se traducían intensamente en España; en particular, la escuela de traductores de Toledo, fundada por el arzobispo don Raimundo, es uno de los centros de más actividad de Europa. Se traducen libros árabes y judíos: Alfarabi, Algazel, Avicena, Avicibrón; luego, los árabes traen a Occidente las versiones de Aristóteles, estas se traducen al castellano y de aquí al latín, o bien al latín directamente. Entre estos traductores, el más importante es Gundisalvo o Dominicus Gundisalvus, a veces llamado, por error de transcripción, Gundissalinus, autor, además, de una enciclopedia filosófica de tendencia aristotélica titulada *De divisione philosophiae* y un tratado *De immortalitate animae*: otros traductores son Gerardo de Cremona o Juan Hispano. También se hacen en Europa algunas versiones directas del griego, que son muy superiores; entre ellas, las de Roberto Grossetesté, obispo de Lincoln, y, sobre todo, de Guillermo de Moerbeke, el gran traductor dominicano, que emprendió la versión o revisión de otras traducciones de Aristóteles, a petición de Santo Tomás.

La filosofía de Aristóteles, especialmente su *Metafísica* y sus libros de cuestiones naturales, resultó sospechosa. Era un volumen demasiado grande de doctrinas importantísimas, que venían mezcladas con teorías poco ortodoxas de los árabes comentaristas. En 1210, un concilio provincial, en París, prohíbe que se lean y expliquen las obras de Aristóteles sobre filosofía natural; en 1215, el legado Roberto de Courçon renueva la prohibición, aunque autoriza la lógica y la ética para la recién fundada Universidad de París; en cambio, en Toulouse sigue autorizado. Poco después, Gregorio IX ordena una revisión de Aristóteles para que se permita su lectura después de corregido; de hecho, el auge de Aristóteles es cada vez mayor, hasta el punto de que en 1366 los legados del Papa Urbano V requieren la lectura de Aristóteles para poder licenciarse en artes. Ha sido, sobre todo,

la inmensa labor de Santo Tomás la que ha conseguido incorporar al pensamiento cristiano la filosofía aristotélica.

Desde entonces la suerte de la Escolástica está decidida. A la influencia platónico-agustiniana se añade la aristotélica, más importante aún. Los filósofos cristianos, en posesión de un instrumento mental incomparablemente superior, llegan a su plena madurez. Al mismo tiempo, en este siglo XIII aparecen las Universidades más importantes, sobre todo París y Oxford, y las dos grandes órdenes mendicantes, la de los franciscanos y la de los dominicos. Estos elementos juntos producen el gran siglo clásico de la Edad Media.

LA FUNDACIÓN DE LAS UNIVERSIDADES.—Al comenzar el siglo XIII, nace la Universidad de París, uno de los más grandes poderes espirituales de la Edad Media. Una Universidad no es un edificio ni un centro único de enseñanza, sino una gran agrupación de maestros y alumnos de las escuelas (*universitas magistrorum et scholarium*), sometida a la autoridad de un canciller. La vida escolar en París era muy floreciente; poco a poco se va organizando y queda encuadrada en cuatro facultades: de teología, de artes (filosofía), de derecho y de medicina. Los más numerosos eran los estudiantes y maestros de artes, y estos se dividían en *naciones* (picardos, galos, normandos, ingleses); su jefe era el rector, que acabó por suplantarlo al canciller en la dirección de la Universidad. Los grados de las facultades eran el bachillerato, la licenciatura y el doctorado, la calidad de *doctor* o *magister*. La Universidad de París estaba sometida a dos protecciones —e influencias—: la del rey de Francia y la del Papa. Los dos se daban cuenta de la importancia inmensa de este centro intelectual, que se ha llegado a comparar con la del Imperio y el Pontificado. Inocencio III fue el gran protector e inspirador de la Universidad parisiense en sus comienzos.

Poco después se funda la Universidad de Oxford, que adquiere gran importancia. Se constituye así un centro intelectual inglés, distinto del de Francia, en que se mantienen muy vivas las tradiciones platónicas y agustinianas, y donde se cultiva también el aristotelismo, pero insistiendo especialmente en el aspecto empírico y científico de su sistema. En lugar de subrayar más la dirección lógica y metafísica y la subordinación a la teología, Oxford utiliza la matemática y la física de Aristóteles y de los árabes y prepara el nominalismo de Ockam y el empirismo inglés de la época moderna. Algo posterior es la Universidad de Cambridge, que se organiza plenamente en el siglo XIV. La de Bolonia es tan antigua como la de París, pero en el siglo XIII no tiene importancia por la filosofía, sino por sus estudios jurídicos. Después se fundan las de Padua, Salamanca, Toulouse,

Montpellier; luego las de Praga, Viena, Heidelberg, Colonia, ya en el siglo XIV, y en España la de Valladolid.

LAS ÓRDENES MENDICANTES.—A comienzos del siglo XIII se constituyen, sustituyendo en cierto modo a los benedictinos, las dos grandes órdenes mendicantes de los franciscanos y los dominicos. San Francisco de Asís funda la Orden de los Hermanos Menores, y Santo Domingo de Guzmán la Orden de Predicadores. La función de estas órdenes es distinta en principio: a los franciscanos corresponde más bien la *unció*n; a los dominicos, la *predicació*n. Esta orden, fundada con ocasión de la herejía albigena, estaba encargada de la defensa de la ortodoxia, y por eso le fue confiada la Inquisición. Pero los franciscanos desplegaron también muy pronto una gran actividad teológica y filosófica, de volumen y calidad comparables. Los franciscanos, especialmente en la dirección que señala San Buenaventura, conservan las influencias platónico-agustinianas anteriores, pero desde Duns Escoto entran también, como los dominicos, en el aristotelismo.

Las órdenes mendicantes penetran pronto en la Universidad de París, no sin grandes polémicas con los seculares. Al final esta intervención queda consagrada, y se hace tan grande, que la Universidad queda en manos de franciscanos y dominicos. El primer maestro dominico fue Rolando de Cremona, y el primero franciscano, Alejandro de Hales. Desde entonces, las más grandes figuras de la filosofía medieval pertenecen a estas órdenes: dominicos son San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y el Maestro Eckehart; franciscanos, San Buenaventura, Rogerio Bacon, Duns Escoto, Guillermo de Ockam. Los menores y los predicadores se mantienen, pues, al mismo nivel de auténtica genialidad filosófica. Si Santo Tomás ha sistematizado mejor que nadie la Escolástica y ha incorporado a Aristóteles al pensamiento cristiano, en cambio los franciscanos ingleses han establecido las bases de la física nominalista y han preparado el camino, por una parte, a la ciencia natural moderna, de Galileo y Newton, y por otra a la filosofía que ha de culminar en el idealismo de Descartes a Leibniz.

6. San Buenaventura

PERSONALIDAD.—San Buenaventura (llamado Juan de Fidanza) nació en Bagnorea de Toscana en 1221; entró en la orden franciscana; estudió en París como discípulo de Alejandro de Hales, pensador interesante, que dejó una importante *Summa theologia*; enseñó en París como sucesor de Alejandro, en me-

dio de las polémicas contra los mendicantes, y fue gran amigo de Santo Tomás; en 1257 fue nombrado general de la Orden y abandonó la enseñanza; murió cuando tomaba parte en el Concilio de Lyon, en 1274. La Iglesia le ha dado el nombre de *Doctor seraphicus*.

Las obras principales de San Buenaventura son: los *Comentarios a las Sentencias*, las *Quaestiones disputatae*, el *De reductione artium ad theologiam*, el *Breviloquium* y, sobre todo, el *Itinerarium mentis in Deum*.

San Buenaventura representa en el siglo XIII el espíritu de continuidad; gracias a él se conservan las líneas generales de la ideología escolástica tradicional. En los *Comentarios a las Sentencias* escribe textualmente: *Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere*. Su carácter personal y su formación procedente de San Agustín, de San Bernardo y de los Victorinos, lo lleva a continuar estas grandes corrientes de mística especulativa del siglo XII. Insiste en el carácter más práctico y afectivo que puramente teórico de la teología, claro antecedente de la posición nominalista en los dos siglos siguientes. San Buenaventura, lleno de fervor religioso, está impregnado de una ternura que corresponde a su auténtico linaje franciscano. Las cosas naturales, hechas según una semejanza con la Divinidad, conservan un vestigio de ella; el amor de las cosas es también amor de Dios, de quien son vestigio; y no se olvide que esta ternura franciscana por la naturaleza no es en modo alguno ajena a la constitución de la espléndida física matemática del Renacimiento, aunque pueda parecer extraño a algunos.

DOCTRINA.—El fin de los conocimientos humanos es Dios. Este conocimiento se alcanza de distintos modos y por distintos grados, y culmina en la unión mística. La inspiración agustiniana es patente en San Buenaventura. La filosofía para él es en realidad *itinerarium mentis in Deum*. Se conoce a Dios en la naturaleza, por sus vestigios; se lo conoce, de un modo más inmediato, en su propia imagen, que es nuestra alma —vuelve el tema del hombre interior de San Agustín y San Anselmo—; cuando la gracia comunica las tres virtudes teologales, se ve a Dios *in imagine*, en nosotros, y, por último, se conoce a Dios directamente, en su ser, en su bondad, en el misterio trinitario mismo y, como culminación en la contemplación extática, en el *ápice de la mente* (*apex mentis*), según la expresión de Buenaventura.

San Buenaventura admite la posibilidad de la demostración de Dios, y acepta la prueba ontológica de San Anselmo: la comprensión *propia* de la esencia divina hace ver la necesidad de

su existencia. Respecto de Dios y del alma, Buenaventura no admite que sean conocidos, como las demás cosas, por los sentidos, sino directamente; Dios es luz, y este conocimiento se hace por razón de la luz increada. *Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa sine adminiculo sensuum exteriorum.* Por otra parte, San Buenaventura insiste especialmente en que el hombre es causa eficiente de sus actos mentales, y rechaza la doctrina averroísta de la unidad del entendimiento.

San Buenaventura afirma la pluralidad de las formas sustanciales; aparte de la *forma completa*, reconoce otras formas subordinadas. Esta teoría fue admitida en general por los franciscanos, desde Alejandro de Hales hasta el final de la Edad Media. El mundo ha sido creado en el tiempo; esta verdad dogmática no es negada más que por los averroístas heterodoxos; pero San Buenaventura cree además que esa verdad no se conoce solo por revelación, sino racionalmente, y que es contradictoria la creación *ab aeterno*, que Santo Tomás considera posible. Este problema de la eternidad del mundo es una de las cuestiones centrales de la época, suscitada por el aristotelismo y por los comentaristas árabes. San Buenaventura y Santo Tomás, de acuerdo en el hecho de la temporalidad, difieren acerca del origen del conocimiento de esa verdad, que el franciscano pone en la razón, mientras que el dominico lo relega a la fe.

De San Buenaventura arranca toda una corriente de la especulación medieval, que ha de ser fecundísima; la controversia entre esta dirección y la tomista vivifica el pensamiento de la Edad Media. Y si es cierto que el tomismo ha dominado en mayor medida en la Escolástica, en cambio la orientación de los pensadores franciscanos ha ejercido una influencia mayor en la filosofía moderna, que representa la continuidad más auténtica y fecunda del pensamiento cristiano medieval.

DISCÍPULOS DE SAN BUENAVENTURA.—La actividad docente del gran maestro franciscano tuvo una larga continuación. En primer lugar, Mateo de Aquasparta, que profesó en París y en Bolonia, fue general de la Orden, cardenal y obispo de Oporto. También fue discípulo directo John Peckham, que fue maestro en Oxford y luego arzobispo de Canterbury. Otros discípulos posteriores, menos directos, son Pedro Juan Olivi y, sobre todo, Ricardo de Middleton, llamado de Mediavilla.

La influencia de estos maestros franciscanos fue muy grande, y mantuvieron las líneas generales del pensamiento de San Buenaventura frente al tomismo dominante. A fines del siglo XIII aparece, sin embargo, dentro de la Orden de los Hermanos Menores, una figura que va a ocupar el primer plano: Juan Duns

Escoto; desde entonces, la orientación franciscana se personaliza en el escotismo, y la influencia *directa* de San Buenaventura disminuye; pero no puede ignorarse que en realidad perdura eficazmente, del modo más interesante en la filosofía: no en un discipulado estrecho e inmóvil, sino como motor de una renovación metafísica. El papel de un auténtico filósofo no es perpetuarse en un ismo cualquiera, sino tener una efectiva actualidad en otros pensadores con nombre propio y distinto, y poner inexorablemente en marcha la historia de la filosofía.

7. La filosofía aristotélico-escolástica

El siglo XIII, como vimos, se encuentra ante el problema enorme de enfrentarse con Aristóteles. Es una filosofía de una profundidad y un valor que se imponen a la primera toma de contacto. En el aristotelismo hay instrumentos mentales con los que se puede llegar muy lejos; pero hay que aplicarlos a temas muy distintos de aquellos para los que fueron pensados; la íntima unión de teología y filosofía que se llama Escolástica es algo completamente diferente del horizonte en que se mueve el pensamiento aristotélico. ¿Cómo aplicarlo a los problemas de la Edad Media? Pero hay algo todavía más grave. El aristotelismo no es solo la lógica perfectísima del *Organon*; no es tampoco únicamente un arsenal de conceptos —materia, forma, sustancia, accidente, categorías, etc.— útiles para operar sirviéndose de ellos; es, antes que nada, *una filosofía*, una metafísica, pensada en griego, desde supuestos radicalmente distintos, no cristianos, y que, sin embargo, en muchos sentidos parece *la verdad*. ¿Qué hacer con esto? Aristóteles habla de Dios, y dice de él cosas extremadamente agudas e interesantes; habla del mundo y del movimiento, y da razón de ellos con una penetración luminosa hasta entonces desconocida. Pero este Dios no es el Dios cristiano; no es creador, no tiene tres personas, su relación con el mundo es otra; y el mundo aristotélico tampoco es el que salió de las manos de Dios según el Génesis.

El problema es gravísimo. La Escolástica no puede renunciar a Aristóteles, no puede ignorarlo. La filosofía del Estagirita se impone por su abrumadora superioridad, por la verdad que tan evidentemente muestra. Pero es menester adaptarla a la nueva situación, a los problemas que preocupan a los hombres del siglo XIII. Hay que incorporar la mente aristotélica a la filosofía cristiana. ¿Con qué consecuencias para esta? Eso es otra cuestión. Tal vez la genialidad pujante del aristotelismo era excesiva para poder recibirla sin riesgo; tal vez la influencia de Aristó-

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

Ya San Buenaventura da acogida en sus obras a la influencia de Aristóteles; pero solo al margen, de un modo secundario, sin que el peripatetismo afecte al núcleo central de su filosofía, que sigue siendo esencialmente platónica y agustiniana. Esto no era bastante. Era menester afrontar resueltamente la totalidad ingente de la filosofía aristotélica; hacerse cuestión de ella, intentar comprenderla e incorporarla al sistema ideológico de la Edad Media. Esta es la empresa extraordinaria que abordaron y realizaron en el siglo XIII dos dominicos, maestro y discípulo, canonizados ambos por la Iglesia; Alberto de Bollstädt (llamado entonces Alberto de Colonia y hoy Alberto Magno) y Tomás de Aquino.

A) SAN ALBERTO MAGNO

VIDA Y ESCRITOS.—Alberto nació, probablemente, en 1193 —la fecha no es segura; otros indican 1206-1207— y murió en Colonia en 1280. Ingresó en la Orden dominicana, trabajó y viajó mucho, y enseñó en Colonia, Hildesheim, Friburgo, Ratisbona, Estrasburgo; volvió a Colonia, donde fue maestro de Santo Tomás de Aquino, y de allí marchó a París, el centro de la Escolástica. Después fue obispo de Ratisbona, y al fin se retiró a Colonia, donde vivió y enseñó usualmente. La actividad docente y eclesiástica de San Alberto fue extraordinaria.

Sus escritos son de un volumen enorme; la autoridad que alcanzó fue tan alta, que se lo citaba como a los grandes muertos, como a Aristóteles, Averroes o Avicena, según subraya Rogerio Bacon, o como a los Padres de la Iglesia. Sus obras son, principalmente, paráfrasis de la mayoría de los libros aristotélicos, amplísimas y ricas; además, tratados originales de filosofía y teología, y una acumulación de erudición inmensa, que se extiende también a los árabes y judíos, y que hizo posible la síntesis genial de su discípulo Tomás.

LA OBRA DE ALBERTO MAGNO.—El propósito de Alberto es la interpretación y asimilación de todas las disciplinas filosóficas de Aristóteles: *nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles*. Para esto hace *paráfrasis* de las obras de Aristóteles, explicándolas extensamente, para hacerlas más comprensibles, y aumentándolas con comentarios de los musulmanes y judíos, y con otros suyos. Es un propósito de vulgarización, que tropieza con grandes dificultades, traducidas en numerosos defectos. Falta con frecuencia la claridad; se pierde la

perspectiva; no hay una arquitectura mental rigurosa y precisa, como la dará después Santo Tomás. Además, no se logra muchas veces la incorporación buscada. Alberto Magno está demasiado prisionero de la estructura del pensamiento tradicional de la Escolástica; sobre ese esquema vuelca su inmensa erudición aristotélica, pero no consigue unir en una síntesis congruente y armoniosa la filosofía del pensador helénico con la mentalidad cristiana.

Lo que consigue es poner en circulación una cantidad incalculable de ideas, que están ya adquiridas para los pensadores de la época. Aristóteles es desde entonces algo que está a la mano, que se puede estudiar y utilizar fácilmente. Está ya intentada la difícil incorporación; los materiales están ya dispuestos: la mente de Santo Tomás encontrará ya hecha por su maestro la labor más penosa y menos profunda, y podrá dedicarse al trabajo superior y realizarlo. Por otra parte, Alberto Magno, buen seguidor en esto de Aristóteles, es un hombre de ciencia enciclopédico. Rogerio Bacon en Inglaterra y Alberto en Alemania son las dos grandes figuras de la ciencia en el siglo XIII. Alberto posee y cultiva todas las ciencias, desde la astronomía hasta la medicina, y las hace avanzar; el sentido de la observación y del experimento, que no fue en modo alguno ajeno a la Edad Media, dirigió su copiosa labor en esta esfera. Por último, junto a su obra más estrictamente filosófica, Alberto Magno cultiva la teología, y lleva también a ella los esquemas intelectuales del aristotelismo, anticipando la realización madura de Tomás.

B) SANTO TOMÁS DE AQUINO

VIDA Y OBRAS.—Tomás era hijo de la familia de los condes de Aquino; nació en Roccasecca hacia 1225; estudió primero en el monasterio de Monte-Casino, y en 1239 fue a Nápoles para cursar las siete artes liberales; allí estudió el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) con Pedro Martín, y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) con Pedro de Ibernia. Estudia también artes en la Universidad de Nápoles, y en 1244 toma en esta ciudad el hábito de Santo Domingo. Poco después se dirige a París con el maestro general de la Orden; pero sus hermanos, molestos por su entrada en religión, se apoderan de él en el camino y lo llevan a Roccasecca. El año siguiente va a París, donde conoce a Alberto Magno, y estudia con él en esa ciudad y después en Colonia. En 1252 vuelve a París, donde se hace maestro en teología, y allí actúa durante algunos años. De 1259 a 1269 enseña en distintas ciudades de Italia (Agnani, Orvieto,

Roma, Viterbo). Vuelve a París, su verdadero centro; después reside en Nápoles y sale de esta ciudad en 1274, convocado por Gregorio X para asistir al segundo Concilio de Lyon. Pero su salud no pudo soportar la abrumadora labor intelectual a que se sometía: cayó enfermo en el camino, y murió en Fossanova el 7 de marzo de 1274.

Santo Tomás fue un puro espiritual. Su vida entera estuvo dedicada al trabajo de la filosofía y la teología, y movida por la religión. Era un hombre singularmente sencillo y bondadoso, consagrado íntegramente a la gran obra intelectual que consiguió llevar a cabo. Los testimonios más próximos que se tienen de él indican la afección profunda que inspiraba a sus amigos más cercanos; así, su maestro Alberto Magno, que se puso en camino, ya muy viejo, hacia París, para defender las doctrinas de su discípulo, condenadas por el obispo Tempier, y sintió siempre profundamente la muerte de Tomás; su biógrafo Guillermo de Tocco y, sobre todo, su compañero de Orden y amigo fiel fray Reginaldo de Piperno. La Iglesia canonizó a Tomás y reconoció, junto a su santidad, su valor relevante en la Escolástica. Santo Tomás ha sido llamado *Doctor Angelicus*.

Las obras de Santo Tomás son muy numerosas; algunas, de interés más directamente apologético o de exégesis de textos sagrados como la *Catena aurea super quattuor Evangelia*; otras, de tipo estrictamente teológico dogmático o jurídico; aquí nos interesan sobre todo las obras filosóficas y las de sistematización de la teología, en las que la filosofía tomista está expuesta de modo principal. Ante todo, los *Comentarios a Aristóteles*, una larga serie de escritos en que estudia y analiza el pensamiento del Estagirita. En segundo lugar, los *Opúsculos*, tratados breves de filosofía o teología, ricos de doctrina, entre los que se encuentran el escrito *De ente et essentia*, el *De unitate intellectus*, el *De principio individuations*, etc. En tercer lugar, las *Quaestiones quodlibetales* y las *Quaestiones disputatae* (*De veritate*, *De potentia*, *De anima*, etc.). Por último, los tratados teológicos, en especial la *Summa contra Gentiles*, el *Compendium theologiae and Reginaldum*, y, sobre todo, la obra más importante de Santo Tomás, la gran exposición sistemática de su pensamiento y aun toda la Escolástica: la *Summa theologica*. Estos son los escritos tomistas que es menester tener en cuenta para estudiar a Santo Tomás desde el punto de vista de la historia de la filosofía. Desde el mismo siglo XIII se convirtieron en los textos capitales de la Escolástica, y una buena parte de la producción ulterior de esta ha consistido en los comentarios a los libros de Santo Tomás, sobre todo a las distintas partes de la *Suma teológica*.

LA RELACIÓN CON ARISTÓTELES.—Santo Tomás realiza la adaptación de la filosofía griega de Aristóteles al pensamiento cristiano de la Escolástica. El fondo general de su pensamiento es, pues, el de la dogmática cristiana, los Padres de la Iglesia, la tradición medieval anterior y, sobre todo, Aristóteles. Tomás trabajó largamente los escritos peripatéticos, en especial en las traducciones directas de Guillermo de Moerbeke; y en lugar de las largas y dificultosas paráfrasis de Alberto Magno, imprecisas y llena de dificultades sin resolver, Santo Tomás hace comentarios en que sigue de cerca el texto de Aristóteles e intenta aclararlo plenamente. Hay una afinidad estrecha, indudablemente, entre la mente de Santo Tomás y la de Aristóteles. Brentano habla, con palabra feliz, de una *congenialidad*; esto hace que en muchos puntos la exposición de las doctrinas tomistas equivalga a la de las aristotélicas; así ocurre con la lógica, con las líneas generales de su física y su metafísica, con el esquema de su psicología y de su ética; pero no puede olvidarse que las mismas ideas aristotélicas se utilizan con fines bien distintos, a dieciséis siglos de distancia y, ante todo, con el cristianismo entre uno y otro; además, Santo Tomás tenía demasiada genialidad filosófica para plegarse simplemente al aristotelismo, y el sentido general de su sistema difiere hondamente de él. Baste pensar en que toda la actividad intelectual de Santo Tomás se endereza a la fundamentación de la *teología cristiana*, basada en supuestos totalmente ajenos a la mente helénica.

El gran problema de Aristóteles fue el de los modos de ser, para resolver la cuestión que arrastraba angustiosamente la filosofía griega desde Parménides, y sobre todo la elaboración de su teoría de la sustancia, en estrecha conexión con el ente en cuanto tal y con Dios, entendido como motor inmóvil. Es decir, la constitución de la metafísica, de la «ciencia buscada», y la ordenación entera del problema del saber; además, la reivindicación de la física, puesta en cuestión por el eleatismo, con su doctrina de la unidad e inmovilidad del ente. Los problemas que mueven a Santo Tomás son muy distintos. Ante todo, la demostración de la existencia de Dios y la explicación de su esencia, en la medida en que es posible; la interpretación racional de los dogmas o el aislamiento de su núcleo misterioso, suprarracional, pero no antirrational; así, la Trinidad, la creación del mundo, la Eucaristía; por otra parte, la doctrina del alma humana, espiritual e inmortal; la ética, orientada hacia la vida sobrenatural; el problema de los universales, y así otros muchos.

Se trata, pues, de dos cosas bien distintas; y la expresión, tan usada, *filosofía aristotélico-escolástica* o *aristotélico-tomista* es equívoca. No tiene sentido más que si se aplica a estos siste-

mas medievales que estudiamos, y significa la incorporación del aristotelismo a la Escolástica; pero no puede entenderse como designación de *una filosofía* que comprendiese la de Aristóteles y la de Santo Tomás. Por eso, en rigor, las dos denominaciones invocadas más arriba no son equivalentes, y la segunda no es justa: no hay una filosofía aristotélico-tomista, sino *tomista* a secas, y el tomismo es *aristotélico-escolástico* en el sentido que acabo de indicar.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA.—Para Santo Tomás hay una distinción clara: se trata de dos ciencias, de dos tipos distintos de saber. La teología se funda en la revelación divina; la filosofía, en el ejercicio de la razón humana; se ha dicho, con razón, que en rigor la teología no la hace el hombre, sino Dios, al revelarse. Filosofía y teología tienen que ser verdaderas; Dios es la misma verdad y no cabe dudar de la revelación; la razón, usada rectamente, nos lleva también a la verdad. Por tanto, no puede haber conflicto entre la filosofía y la teología, porque sería una discordia dentro de la verdad.

Son, pues, dos ciencias independientes, pero con un campo común; su distinción viene, ante todo, del punto de vista del *objeto formal*; pero su *objeto material* coincide parcialmente. Hay dogmas revelados que se pueden conocer por la razón; por ejemplo —indicará Santo Tomás—, la existencia de Dios y muchos atributos suyos, la creación, etc.; sin embargo, su revelación no es superflua, porque por la razón solo conocerán estas verdades muy pocas. En los casos en que se puede *comprender* racionalmente, es preferible esto a la pura creencia. Encontramos aquí una resonancia mitigada del *fides quaerens intellectum*; Santo Tomás no cree ya que se pueda intentar la comprensión racional del objeto de la fe, sino solo en parte. La razón aplicada a los temas que son también asunto de fe y de teología es la llamada *teología natural*; hay, pues, una teología natural junto a la *theologia fidei*. Esta teología natural es para Santo Tomás filosofía, y lo más importante de ella; en rigor, es la *filosofía tomista*.

La revelación es criterio de verdad. En el caso de una contradicción entre la revelación y la filosofía, el error no puede estar nunca en la primera; por tanto, el desacuerdo de una doctrina filosófica con un dogma revelado es un indicio de que es falsa, de que la razón se ha extraviado y no ha llegado a la verdad; por eso choca con ella. En este sentido hay una subordinación de la filosofía, no precisamente a la teología como ciencia, sino a la revelación; pero su sentido no es el de una traba o imposición, sino al contrario: la filosofía pone como norma suya lo que le es más propio, es decir, la verdad. La revelación la pone en guardia,

pero es la propia razón filosófica la que habrá de buscar el saber verdadero.

DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA.—El origen de la filosofía es también para Santo Tomás, como para los griegos, el asombro; el afán de conocer no se aquieta más que cuando se conocen las cosas en sus causas: Tomás es buen aristotélico; pero, como la causa primera es Dios, solo el conocimiento de Dios puede bastar a la mente humana y satisfacer a la filosofía. El fin de esta filosofía es que se dibuje en el alma el orden entero del universo y de sus causas; *ut in ea describatur totus ordo universi et causarum ejus*. El alma humana —que ya en Aristóteles era comparada a la mano, porque, así como esta es en cierto sentido todos los instrumentos, aquella es en algún modo todas las cosas— envuelve con su saber la totalidad del universo, y así excede de su puesto de simple criatura para participar del carácter de espíritu, a imagen de la Divinidad.

Ese orden del universo es triple. Hay, en primer lugar, un orden que la mente humana encuentra como existente: el orden de las cosas, de la naturaleza, del ser real. A él atiende la *filosofía* natural en sentido estricto o física, cuyo objeto es el *ens mobile*, y también la matemática, pero, sobre todo, la metafísica, que estudia, según la definición aristotélica, el *ens in quantum ens*, y culmina en el saber acerca de Dios. En segundo lugar, hay el orden del pensamiento, objeto de la filosofía racional o lógica. En tercer lugar, el orden de los actos de voluntad, producido por el hombre, el orden moral, y lo estudia la filosofía moral o ética, y también, en sus dimensiones colectivas, la ciencia del Estado, la economía y la política. Este es el esquema de las disciplinas filosóficas tomistas. No podemos entrar aquí en su detalle, que nos llevaría demasiado lejos; bastará con exponer brevemente los puntos de más interés, que marcan su puesto y su influjo en la historia de la filosofía.

LA METAFÍSICA.—El ser es el concepto más universal de todos, según Santo Tomás, que recoge la enseñanza aristotélica. *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*. Pero esta universalidad no es la del género, como ya había mostrado Aristóteles frente a la opinión platónica; el ente es uno de los *transcendentales*, que están presentes en todas las cosas, sin confundirse con ninguna; estos transcendentales son *ens, res, aliquid, unum et bonum*. Y, como formas particulares del *bonum*, referido al entendimiento y al apetito, tenemos el *verum* y el *pulchrum*, la verdad y la belleza.

Los dos sentidos capitales de la palabra ser son la esencia y la existencia; la Escolástica había discutido largamente la dife-

rencia entre ambas; Santo Tomás afirma la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas, que son entes contingentes; en cambio, en Dios no hay esa distinción; de la esencia de Dios se sigue necesariamente su existencia; esto es lo que se llama *aseidad*, ser un *ens a se*, y desempeña un papel esencial en la demostración de la existencia de Dios y en toda la teología.

Santo Tomás, que rechaza la prueba ontológica de San Anselmo, demuestra la existencia de Dios de cinco maneras, que son las famosas *cinco vías*: 1.^a Por el movimiento: existe el movimiento; todo lo que se mueve es movido por otro motor; si este motor se mueve, necesitará a su vez otro, y así hasta el infinito; esto es imposible, porque no habrá ningún motor si no hay un primero, y este es Dios. 2.^a Por la causa eficiente: hay una serie de causas eficientes: tiene que haber una primera causa, porque si no, no habría ningún efecto, y esa *causa prima* es Dios. 3.^a Por lo posible y lo necesario: la generación y la corrupción muestran que hay entes que pueden ser o no ser; estos entes, alguna vez no han sido, y habría habido un tiempo en que no hubiera nada, y nada hubiera llegado a ser; tiene que haber un ente necesario por sí mismo, y se llama Dios. 4.^a Por los grados de la perfección: hay diversos grados de todas las perfecciones, que se aproximan más o menos a las perfecciones absolutas, y por eso son grados de ellas; hay, pues, un ente que es sumamente perfecto, y es el ente sumo; este ente es causa de toda perfección y de todo ser, y se llama Dios. 5.^a Por el gobierno del mundo: los entes inteligentes tienden a un fin y un orden, no por azar, sino por la inteligencia que los dirige; hay un ente inteligente que ordena la naturaleza y la impulsa a su fin, y ese ente es Dios.

Estas son, en suma, las cinco vías. La idea fundamental que las anima es que Dios, invisible e infinito, es demostrable por sus efectos visibles y finitos. Se sabe, pues, *que Dios es*, pero no *lo que es*. Pero cabe saber en cierto modo de Dios, por la visión de las criaturas, y esto de tres maneras: por vía de causalidad, por vía de excelencia y por vía de negación. Santo Tomás distingue, de todos modos, dos posibilidades de ver: una según la simple razón natural, otra mediante una luz sobrenatural; algunos ven la luz —dice—, pero no están en la luz: *quidam vident lumen, sed non sunt in lumine*.

El mundo está creado por Dios; ya vimos que la creación es la posición del mundo en la existencia, por un acto libre y voluntario de Dios; la revelación añade que en el tiempo, aunque esto es, según Santo Tomás, indemostrable racionalmente. Dios es causa del mundo en un doble sentido: es causa eficiente y,

además, causa ejemplar; por otra parte, es causa final, pues todos los fines se enderezan a Dios.

Respecto a los universales, la doctrina de Santo Tomás, según queda indicado, es el *realismo moderado*: los universales tienen realidad, pero no existen como tales universales, sino en forma abstracta; la especie solo se da individualizada, y el principio de individuación es la *materia signata*. De aquí la teoría de la especificidad y no individualidad de los ángeles, por ser estos inmatriciales.

EL ALMA.—La doctrina tomista acerca del alma difiere de la tradicional en la Escolástica, de origen platónico-agustiniano, y se aproxima, si bien con una esencial transposición cristiana, a la de Aristóteles. Santo Tomás, de acuerdo con la psicología aristotélica, interpreta al alma como *forma sustancial* del cuerpo humano, primer principio de su vida. El alma es quien hace que el cuerpo sea cuerpo, es decir, cuerpo viviente. Hay tantas almas o formas sustanciales como cuerpos humanos; Santo Tomás rechaza el monopsiquismo de origen árabe, que aparece con pujanza en el averroísmo latino. También niega que el cuerpo y el alma sean dos sustancias completas, de modo que el alma diese al cuerpo la vida, pero no la corporeidad; la unión del alma y el cuerpo es una *unión sustancial*; es decir, el alma y el cuerpo, unidos, forman la sustancia completa y única que es el hombre, sin intervención de ninguna otra forma. El Concilio de Viena (1311-12) ha definido que el alma racional es por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano.

Por otra parte, el alma *humana* —a diferencia de la animal— es una *forma subsistente*; es decir, la mente o entendimiento tiene una operación propia, en la que no participa esencialmente el cuerpo, y, por tanto, puede subsistir y ejercitar esa operación aun separada del sustrato corporal. Es, pues, el alma algo incorpóreo, y no tiene composición de materia y forma; y es espiritual, por estar dotada de razón y ser una *mens*. Por tanto, el alma humana es incorruptible e inmortal; su inmaterialidad y simplicidad hacen imposible su descomposición o corrupción; su espiritualidad y consiguiente subsistencia impiden que pueda corromperse accidentalmente, al acontecer la corrupción del compuesto humano. El alma humana es, pues, inmortal, y solo podría perecer si Dios la aniquilara. Santo Tomás encuentra otra prueba de la inmortalidad personal en el deseo que el hombre tiene que permanecer en su modo de ser; y como este deseo natural —agrega— no puede ser vano, toda sustancia intelectual es incorruptible.

LA MORAL.—La ética tomista está fundada en el marco de la moral aristotélica, pero teniendo en cuenta el punto de partida

cristiano. La moral es *motus rationalis creaturae ad Deum*, un movimiento de la criatura racional hacia Dios. Ese movimiento tiene como fin la bienaventuranza, que consiste en la visión inmediata de Dios. Por tanto, el fin último del hombre es Dios, y se lo alcanza por el conocimiento, por la contemplación; la ética de Santo Tomás tiene un claro matiz intelectualista. La primera ley de la voluntad humana es *lex aeterna, quae est quasi ratio Dei*.

La filosofía del Estado de Santo Tomás está supeditada a la política de Aristóteles. El hombre es por su naturaleza *animal sociale* o *politicum*, y la sociedad es para el individuo, y no al revés. El poder deriva de Dios. Santo Tomás estudia los posibles tipos de gobierno, y considera el mejor la monarquía moderada por una amplia participación del pueblo, y el peor, la tiranía. En todo caso, la potestad superior es la de la Iglesia.

LA ACOGIDA DEL TOMISMO.—El sistema de Santo Tomás significaba una radical innovación dentro de la Escolástica. Su oposición a gran número de doctrinas platónico-agustinianas y el manifiesto predominio del aristotelismo hicieron que los franciscanos lo considerasen con hostilidad. Incluso algunos dominicos se oponían al tomismo.

Primero se producen ataques escritos; los principales, los de Guillermo de la Mare y Ricardo de Mediavilla, referentes, sobre todo, a la teoría de la unidad de las formas sustanciales. Pero después vienen las condenaciones oficiales. La primera, en 1277, es la del obispo de París, Esteban Tempier, que alcanzó algunas proposiciones tomistas; esta condenación, restringida a la diócesis parisiense, se extendió luego a Oxford, con los dos arzobispos de Canterbury, Roberto Kilwardby (dominico) y John Peckham (franciscano).

Pero al mismo tiempo, y con más fuerza, se produce la acogida triunfal del tomismo, en primer lugar, en la Orden de Predicadores, en seguida en la Universidad de París y pronto en todas las escuelas. En 1323 fue canonizado Santo Tomás, y desde entonces hasta hoy la Iglesia ha insistido especialmente en el alto valor del sistema tomista.

EL NEOTOMISMO.—La influencia de Santo Tomás en la teología y en la filosofía no ha tenido interrupción; desde su muerte se han multiplicado los comentarios a la *Summa theologiae* y a las demás obras de Santo Tomás; en especial la teología ha vivido esencialmente de la inmensa aportación tomista, que le dio una estructura sistemática precisa y rigurosa. Sin embargo, después de la Edad Media y del pasajero esplendor de la Escolástica española en el siglo XVI, el pensamiento tomista perdió fecundidad. En la segunda mitad del siglo XIX, se inicia un movimiento inte-

lectual muy intenso, apoyado vivamente por la Iglesia, y en especial por León XIII en su Encíclica *Aeterni Patris* (1879), y cultivado en Italia por Sanseverino, Tongiorgi y Taparelli, que tiende a restaurar el tomismo y abordar desde sus supuestos generales los problemas trágicos y filosóficos. El fruto más logrado de este movimiento ha sido la Universidad de Lovaina, inspirada y animada por el cardenal Mercier. Entre los principales pensadores neotomistas se cuentan J. Maritain y el P. Maréchal, y en Alemania, von Hertling y Bäumer, que tanto han contribuido al estudio de la filosofía medieval; Dyroff, Cathrein, consagrado a la filosofía moral, el psicólogo Fröbes y el historiador de la filosofía Gilson.

8. Rogerio Bacon

El siglo XIII está casi enteramente lleno por la influencia de Aristóteles y por su gran sistematización tomista. Pero hay algunas direcciones independientes, de gran interés, y que se desvían de la corriente central de la Escolástica. Así ocurre con el *averroísmo latino*, ya mencionado, que tuvo como principal representante a Sigerio de Brabante y renovó las doctrinas árabes de la eternidad del mundo y la unidad del entendimiento humano y, sobre todo, puso en el primer plano la famosa teoría de la doble verdad. Y por otra parte, hay una rama de la Escolástica inglesa de filiación tradicional, platónico-agustiniana, pero que se dedica de un modo nuevo e intenso al cultivo de las ciencias experimentales. Esta corriente británica se enlaza con el grupo anglo-francés que se estableció en Chartres en el siglo XII, y tiene luego un desarrollo superior en Oxford. Aquí, a la vez que la filosofía y la teología tradicionales, se cultivan las lenguas, las matemáticas y las ciencias de la naturaleza; la otra gran dimensión de Aristóteles, descuidada en el Continente, se recoge en Inglaterra y habrá de florecer luego en el Renacimiento europeo. La primera figura importante de este núcleo es Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln, pero sobre todo Rogerio Bacon.

PERSONALIDAD.—Este pensador inglés es una personalidad extraña y fecunda; más, seguramente, de lo que fue tres siglos más tarde Francis Bacon. Rogerio nació hacia 1210-14, estudió en Oxford y en París, entró en la Orden franciscana y se dedicó apasionadamente al estudio de la filosofía, de las lenguas y de las ciencias. Dentro de la Orden fue objeto constante de persecuciones y sospechas de los superiores; solo tuvo un corto respiro durante el pontificado de Clemente IV (1265-1268), su amigo Guido Fulcodi, que lo protegió y lo excitó a componer sus principales obras: el *Opus majus*, el *Opus minus* y el *Opus ter-*

tium. Escribió hasta 1277, época en que fueron condenadas por Tempier varias ideas suyas; y el año siguiente fue encarcelado, no se sabe hasta cuándo; tampoco se sabe la fecha exacta de su muerte, que se calcula hacia 1292-94.

Rogelio Bacon se dedica a todas las ciencias conocidas en su tiempo, y las conoce mejor que nadie entonces. Es un verdadero investigador y experimentador. Aplica la matemática a la física, fabrica instrumentos ópticos, es alquimista, astrónomo, lingüista. Estudia además el pensamiento medieval, y en su *Opus majus* se encuentra casi un intento de historia de la filosofía.

DOCTRINA.—Para Bacon, la filosofía y las ciencias no tienen más sentido que explicar la verdad revelada en la Escritura: *Una est tantum sapientia perfecta quae in sacra scriptura totaliter continetur*. Dios enseñó a los hombres a filosofar, pues ellos solos no hubieran podido; pero la malicia humana hizo que Dios no manifestara plenamente las verdades y estas se mezclasen con el error. Por esto, la sabiduría verdadera se encuentra en los primeros tiempos y por eso hay que buscarla en los filósofos antiguos. De aquí la necesidad de la historia y de las lenguas, y de las matemáticas para la interpretación de la naturaleza. Bacon representa, pues, como se ha dicho, un *tradicionalismo científico*, cuidando de subrayar por igual los dos términos de esta denominación.

Bacon reconoce tres modos de saber: la autoridad, la razón y la experiencia. La autoridad no basta, y requiere ella misma el razonamiento; pero este no es seguro mientras no lo confirma la experiencia, que es la fuente principal de certeza. Esta experiencia es doble: externa e interna. La primera es *per sensus exteriores*, mientras que la segunda es una verdadera *scientia interior*, fundada en inspiración divina. La iluminación de Dios, que culmina en el *raptus*, tiene un papel importante. La experimentación de Bacon se enlaza por un extremo con la intención sobrenatural de la mística.

Bacon, en realidad, representa en la filosofía y en la teología un punto menos avanzado que Santo Tomás, por ejemplo; pero hay en él un germen nuevo, el del interés por la naturaleza, y de él va a surgir, a través de los físicos franciscanos del xiv y del xv, y de la escuela de París, la ciencia natural moderna.

9. La filosofía cristiana en España

Aparte de los árabes y judíos antes mencionados, la filosofía no cuenta con grandes figuras en la Edad Media española. La España cristiana, por razones largas de exponer, aparece al mar-

gen de la formación de la Escolástica; su papel es sumamente interesante, pero secundario y de transmisión, en la escuela de traductores de Toledo; Dominicus Gundisalvus, ya citado, es la personalidad más saliente de ese núcleo. Pero, dentro de estos límites, hay en España varios filósofos con interés propio, que ejercieron influencia en su época y que la han conservado —al menos alguno— durante muchos siglos.

En el siglo XIII tuvo una actuación intensísima Pedro Hispano, nacido en Portugal, que fue obispo, arzobispo, cardenal y, por último, Papa, con el nombre de Juan XXI. Estudió medicina, teología y filosofía, y escribió unas *Summulae logicales* de extraordinaria fama en su tiempo, que se convirtieron en verdadero libro de texto. Es autor de los versos mnemotécnicos de la silogística y de las denominaciones de los modos válidos del silogismo, *Barbara, Celarent*, etc.

También tiene interés un médico y teólogo valenciano, Arnaldo de Villanova, y, sobre todo, Raimundo Lulio, de quien es menester hablar con algún detalle. En el siglo XV vivió otro teólogo y médico catalán, Raimundo de Sabunde, de quien se ocupó largamente Montaigne, autor de una *Theologia naturalis seu Liber de creaturis*, de inspiración luliana.

RAIMUNDO LULIO.—Raimundo Lulio (Ramón Llull en su forma catalana, sin latinizar) nació en Mallorca, parece que en 1233, y murió, no se sabe si martirizado por los sarracenos, hacia 1315. Su juventud fue cortesana y de «escandalosa galantería»; pero se le apareció varias veces la imagen de Cristo crucificado, y abandonó su familia, su hacienda y su patria, y se dedicó a la predicación entre los infieles. Su vida es una prodigiosa novela. Recorrió repetidas veces Italia y Francia, grandes zonas de África y Asia, navegó todo el Mediterráneo, naufragó, fue hecho prisionero y apedreado, y se dice que llegó hasta Abisinia y Tartaria. En todo momento estuvo animado por el afán apostólico, con exaltado fervor.

Para la conversión de los infieles, aprendió árabe y se consagró a la lógica. Estudió las ciencias, fue místico y poeta. Escribió en catalán y en latín, y también en árabe, una numerosa serie de libros. Los principales son los siguientes: *Libre de contemplació en Dèu*, *Art abreujada d'atobar veritat* (*Ars compendiosa inveniendi veritatem seu Ars magna et major*), *Liber de ascensu et descensu intellectus*, *Ars generalis ultima*, y el libro místico titulado *Libre de amic e amat*, que forma parte de su novela filosófica *Blanquerna*.

El pensador mallorquín considera que la conversión de los infieles requiere la prueba racional de la verdad cristiana; cree que la razón puede y debe demostrar todo; la filosofía en ma-

nos de Lulio se convierte en apologetica. Raimundo Lulio ideó un procedimiento para encontrar la verdad y probarla automáticamente: es la llamada *Ars magna*. Consiste en una compleja combinación de conceptos, referentes, sobre todo, a Dios y al alma, que forman unas tablas susceptibles de manejarse como un simbolismo matemático para hallar y demostrar los atributos de Dios, etc. Estas tablas, de manejo difícil de comprender, se multiplicaron y complicaron cada vez más. Esta idea de construir la filosofía de un modo deductivo y casi matemático mediante una combinación general, ha ejercido luego una fuerte atracción sobre otros pensadores, en especial sobre Leibniz; pero el valor filosófico de estos intentos es más que problemático.

El gran interés de Lulio es su extraña y poderosa personalidad; fue llamado el *Doctor iluminado*, y provocó una gran admiración. Su formación es claramente franciscana, con una base platónica y agustiniana y una culminación en la mística. Se ha señalado acertadamente el parentesco espiritual de Rogerio Bacon con Raimundo Lulio. Los dos cultivan las ciencias y las lenguas orientales, con los mismos fines de evangelización y renovación de la cristiandad. En los dos hay una clara primacía del saber teológico, y más aún místico, sobre toda otra ciencia. Los dos temas del pensamiento franciscano, la subordinación de todos los conocimientos a la teología y la marcha de la mente individual hacia Dios, están recogidos en la obra de Rogerio Bacon y en la de Raimundo Lulio. Son los dos temas que se resumen en los títulos de dos obras de San Buenaventura: *De reductione artium ad theologiam* e *Itinerarium mentis in Deum*.

10. Escoto y Ockam

El final del siglo XIII y XIV señalan una nueva etapa en la Escolástica, que prolonga en decadencia el siglo XV. A la plenitud del tomismo sucede una corriente filosófica, de preferencia franciscana, que incorpora, como Santo Tomás, la filosofía aristotélica, pero que adquiere caracteres voluntaristas y nominalistas, cada vez más acentuados. Con estos pensadores se llega al extremo de la evolución dialéctica de los grandes problemas de la filosofía medieval; ya vimos más arriba la posición que representan acerca de las tres cuestiones de la creación, los universales y el *lógos*. Señalaremos ahora los momentos más importantes de la filosofía de los dos grandes franciscanos ingleses Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockam.

gen de la formación de la Escolástica; su papel es sumamente interesante, pero secundario y de transmisión, en la escuela de traductores de Toledo; Dominicus Gundisalvus, ya citado, es la personalidad más saliente de ese núcleo. Pero, dentro de estos límites, hay en España varios filósofos con interés propio, que ejercieron influencia en su época y que la han conservado —al menos alguno— durante muchos siglos.

En el siglo XIII tuvo una actuación intensísima Pedro Hispano, nacido en Portugal, que fue obispo, arzobispo, cardenal y, por último, Papa, con el nombre de Juan XXI. Estudió medicina, teología y filosofía, y escribió unas *Summulae logicales* de extraordinaria fama en su tiempo, que se convirtieron en verdadero libro de texto. Es autor de los versos mnemotécnicos de la silogística y de las denominaciones de los modos válidos del silogismo, *Barbara, Celarent*, etc.

También tiene interés un médico y teólogo valenciano, Arnaldo de Villanova, y, sobre todo, Raimundo Lulio, de quien es menester hablar con algún detalle. En el siglo XV vivió otro teólogo y médico catalán, Raimundo de Sabunde, de quien se ocupó largamente Montaigne, autor de una *Theologia naturalis seu Liber de creaturis*, de inspiración luliana.

RAIMUNDO LULIO.—Raimundo Lulio (Ramón Llull en su forma catalana, sin latinizar) nació en Mallorca, parece que en 1233, y murió, no se sabe si martirizado por los sarracenos, hacia 1315. Su juventud fue cortesana y de «escandalosa galantería»; pero se le apareció varias veces la imagen de Cristo crucificado, y abandonó su familia, su hacienda y su patria, y se dedicó a la predicación entre los infieles. Su vida es una prodigiosa novela. Recorrió repetidas veces Italia y Francia, grandes zonas de África y Asia, navegó todo el Mediterráneo, naufragó, fue hecho prisionero y apedreado, y se dice que llegó hasta Abisinia y Tartaria. En todo momento estuvo animado por el afán apostólico, con exaltado fervor.

Para la conversión de los infieles, aprendió árabe y se consagró a la lógica. Estudió las ciencias, fue místico y poeta. Escribió en catalán y en latín, y también en árabe, una numerosa serie de libros. Los principales son los siguientes: *Libre de contemplació en Dèu*, *Art abreujada d'atrobare veritat (Ars compendiosa inveniendi veritatem seu Ars magna et major)*, *Liber de ascensu et descensu intellectus*, *Ars generalis ultima*, y el libro místico titulado *Libre de amic e amat*, que forma parte de su novela filosófica *Blanquerna*.

El pensador mallorquín considera que la conversión de los infieles requiere la prueba racional de la verdad cristiana; cree que la razón puede y debe demostrar todo; la filosofía en ma-

nos de Lulio se convierte en apologética. Raimundo Lulio ideó un procedimiento para encontrar la verdad y probarla automáticamente: es la llamada *Ars magna*. Consiste en una compleja combinación de conceptos, referentes, sobre todo, a Dios y al alma, que forman unas tablas susceptibles de manejarse como un simbolismo matemático para hallar y demostrar los atributos de Dios, etc. Estas tablas, de manejo difícil de comprender, se multiplicaron y complicaron cada vez más. Esta idea de construir la filosofía de un modo deductivo y casi matemático mediante una combinación general, ha ejercido luego una fuerte atracción sobre otros pensadores, en especial sobre Leibniz; pero el valor filosófico de estos intentos es más que problemático.

El gran interés de Lulio es su extraña y poderosa personalidad; fue llamado el *Doctor iluminado*, y provocó una gran admiración. Su formación es claramente franciscana, con una base platónica y agustiniana y una culminación en la mística. Se ha señalado acertadamente el parentesco espiritual de Rogerio Bacon con Raimundo Lulio. Los dos cultivan las ciencias y las lenguas orientales, con los mismos fines de evangelización y renovación de la cristiandad. En los dos hay una clara primacía del saber teológico, y más aún místico, sobre toda otra ciencia. Los dos temas del pensamiento franciscano, la subordinación de todos los conocimientos a la teología y la marcha de la mente individual hacia Dios, están recogidos en la obra de Rogerio Bacon y en la de Raimundo Lulio. Son los dos temas que se resumen en los títulos de dos obras de San Buenaventura: *De reductione artium ad theologiam* e *Itinerarium mentis in Deum*.

10. Escoto y Ockam

El final del siglo XIII y XIV señalan una nueva etapa en la Escolástica, que prolonga en decadencia el siglo XV. A la plenitud del tomismo sucede una corriente filosófica, de preferencia franciscana, que incorpora, como Santo Tomás, la filosofía aristotélica, pero que adquiere caracteres voluntaristas y nominalistas, cada vez más acentuados. Con estos pensadores se llega al extremo de la evolución dialéctica de los grandes problemas de la filosofía medieval; ya vimos más arriba la posición que representan acerca de las tres cuestiones de la creación, los universales y el *lógos*. Señalaremos ahora los momentos más importantes de la filosofía de los dos grandes franciscanos ingleses Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockam.

A) Escoto

VIDA Y OBRAS.—Nació en las Islas Británicas, muy probablemente en Escocia, hacia 1266. Entró en la Orden de San Francisco; estudió y enseñó en Oxford; en 1304 fue a París; en 1308, a Colonia, y allí murió el mismo año, muy joven aún. Escoto es uno de los pocos filósofos precoces que ha habido; la filosofía, salvo excepciones como la suya o la de Schelling, suele requerir la plena madurez. Duns Escoto fue desde muy pronto un caso de genialidad filosófica y mostró un espíritu agudísimo y penetrante, que le valió el sobrenombre de *Doctor subtilis*. Fue defensor del dogma actual de la Inmaculada Concepción de la Virgen.

Varias de las obras tradicionales atribuidas a Escoto no son auténticas. Las más importantes entre las seguras son el *Opus oxoniense*, sobre todo, y el tratado *De primo rerum omnium principio*.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA.—La situación de equilibrio en que las dos disciplinas aparecen en Santo Tomás van a romperse. La distancia entre la filosofía y la teología es mucho mayor en Escoto, y lo será más en Ockam. No difieren solo por su objeto *formal*, sino también por su objeto *material*. La teología se reduce a lo que nos es dado por revelación, de un modo *sobrenatural*; en cambio, todo lo que la razón alcanza *naturalmente* es asunto de la filosofía. La historia del final de la Edad Media y de la época moderna será la progresiva disociación del mundo de la naturaleza y del de la gracia, y el olvido del viejo principio: *gratia naturam non tollit, sed perficit*. La teología no es especulativa, sino práctica. Cada vez desaparece más la *theologia rationis* para dejar lugar únicamente a la *theologia fidei*. Pronto la *ratio*, el *lógos*, se aparta totalmente del *theós*.

Esta actitud, sin embargo, no puede confundirse con la teoría de la doble verdad, de linaje averroísta, puesto que la verdad revelada de la teología mantiene el primer puesto y ofrece una certidumbre sobrenatural. Es la imposibilidad de penetrar racionalmente el misterio de Dios quien separa la filosofía del saber acerca de la Divinidad.

LA METAFÍSICA ESCOTISTA.—Escoto distingue —son siempre innumerables y agudas sus distinciones— tres clases de materia prima: la *materio primo prima*, indeterminada, pero con una cierta realidad, como algo creado; la *materia secundo prima*, que posee los atributos de la cantidad y supone ya la información por una forma corporal, y, por último, la *materia tertio*

prima, que es materia para las modificaciones de los entes que ya son corporales.

Por otra parte, también las *formas* son varias, y Escoto distingue entre la *res* y las *formalitates* que la constituyen. Ya vimos el papel de estas *formalitates*, en especial de la *haecceitas*, y de la distinción formal *a parte rei*, para la interpretación del problema de los universales.

Duns Escoto admite el argumento ontológico de San Anselmo para demostrar la existencia de Dios, con algunas modificaciones, que después fueron recogidas por Leibniz; si Dios es posible, existe; hay que demostrar primero su posibilidad, y esta se prueba en Escoto —como en Leibniz— por su imposibilidad de contradicción, puesto que en Dios no hay nada negativo. Dios, como *ens a se*, es necesario, y su esencia coincide con su existencia; por tanto, su posibilidad implica su realidad. Esto es lo que Escoto llamaba *colorari ista ratio Anselmi de summo cogitabile*.

Escoto, a diferencia de Santo Tomás, es voluntarista. Afirma la primacía de la voluntad sobre el conocimiento; y esto en todos los órdenes; la voluntad no es pasiva, sino *activa*; no se determina por una necesidad (*voluntas nihil de necessitate vult*): su importancia moral es superior, y por eso el amor es superior a la fe, y vale más amar a Dios que conocerlo, y a la inversa: la perversión de la voluntad es más grave que la del entendimiento. Todas estas tendencias escotistas habrán de adquirir su máxima agudeza en los siglos siguientes, y determinarán el paso de la Edad Media al Renacimiento. Iremos encontrando sus consecuencias en las páginas siguientes.

B) OCKAM

SU PERSONALIDAD.—Guillermo de Ockam nació en Inglaterra, quizá en la ciudad cuyo nombre llevó, a fines del siglo XIII, entre 1280 y 1290. Fue también franciscano, estudió en Oxford, fue profesor allí y luego en París. Después de una gran actividad científica, se mezcló en cuestiones políticas y religiosas, y algunas proposiciones suyas fueron condenadas. En el siglo XIV empezaba a disolverse la gran estructura medieval; la lucha del Pontificado y el Imperio estaba nuevamente encendida. Ockam tomó partido por el emperador, y fue excomulgado por Juan XXII, a causa de su postura en la cuestión de los derechos temporales. Ockam se refugió en la corte del emperador Luis de Baviera, al que dijo la famosa frase: *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*. Murió en Munich hacia 1350.

Aparte de sus obras político-eclesiásticas (*Quaestiones octo de auctoritate summi pontificis*, *Compendium errorum Joannis papae XXII*, *Breviloquium de potestate papae*, etc.), escribió *Super IV Libros Sententiarum*, *Quodlibeta septem*, el *Centiloquium Theologicum*, *De sacramento altaris*, *Summa totius logicae* y comentarios de Aristóteles.

LA FILOSOFÍA DE OCKAM.—Todo lo que aparece apuntado en Escoto está extremado en Ockam. Las tendencias cuyo germen apunta aquel, este las desarrolla hasta sus últimas consecuencias. En primer lugar, lleva al máximo la distancia entre la teología y la física. La primera tiene una extensión mayor aún, pero no como ciencia racional; las verdades de la fe son inaccesibles a la razón, y la filosofía nada tiene que hacer con ellas. La ciencia es *cognitio vera sed dubitabilis nata fieri evidens per discursum*. Dios no es razón; esta es algo que solo tiene valor «de puertas adentro» del hombre. Dios es omnipotencia, libre albedrío, voluntad sin trabas, ni siquiera las de la razón; el voluntarismo de Escoto se convierte en esta posición, que excluye la razón de la Divinidad y, por tanto, sustrae esta a la especulación racional del hombre. Dios desaparece del horizonte intelectual, y deja de ser objeto propio de la mente, como había sido en la Edad Media hasta entonces. En este momento comienza el proceso que se puede llamar *la pérdida de Dios*, y cuyas etapas son las de la época moderna.

Respecto a la cuestión de los universales, como ya vimos anteriormente, Ockam es *nominalista*; no tienen realidad ni en las cosas ni en la mente divina, como ejemplares eternos de las cosas; son abstracciones del espíritu humano, conceptos o términos: *conceptus mentis significans univoce plura singularia*. La ciencia se refiere a los universales y, por tanto, *no es ciencia de cosas*, sino solo de signos o símbolos; esto prepara el auge del pensar matemático del Renacimiento.

Ockam es, pues, el extremo de la tendencia franciscana de la filosofía medieval. El hombre, escindido del mundo desde el cristianismo, se queda ahora sin Dios. «Solo, pues, sin mundo y sin Dios —escribe Zubiri—, el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el universo.» Desde entonces, y a lo largo de los siglos de la modernidad, el hombre va a pedir antes que nada *seguridad* a la filosofía. La filosofía moderna está movida por la precaución, por la cautela, más por el miedo al error que por el afán de la verdad.

11. El maestro Eckehart

La gran figura del maestro Eckehart está mal conocida y estudiada. Es una de las personalidades más geniales de la filosofía medieval; pero las dificultades de su interpretación son muy grandes. No podemos entrar aquí en el estudio de su pensamiento. Baste solo señalar su lugar y advertir que es un elemento esencial para comprender la filosofía medieval y el tránsito a la moderna.

Eckehart nació en 1260, probablemente en Gotha; fue dominico, discípulo directo, acaso, de Alberto Magno. Enseñó teología en París a la vez que Escoto, al comenzar el siglo xiv. Luego desempeñó cargos en la Orden dominicana y fue gran predicador. Los franciscanos promovieron un proceso contra él, y fue acusado de panteísmo y averroísmo. En 1329, a los dos años de su muerte, fueron condenadas varias proposiciones suyas. «Pero nada más lejos de Eckehart —escribe Zubiri— que el panteísmo que con inaudita precipitación se le ha atribuido.» Eckehart dejó muchos sermones en alemán y diversas obras latinas. Su mística especulativa influyó hondamente en el desarrollo de toda la mística alemana y también en la flamenca y francesa del siglo xv; y, de un modo directo, en los grandes místicos españoles del xvi.

Ya vimos el sentido de su doctrina de la *scintilla animae*, de la chispa del alma, increada e increable, y cómo no hay panteísmo en su afirmación, sino la convicción, rigurosamente ortodoxa, de que la *idea* del hombre, su modelo ejemplar, del que es imagen, es Dios mismo. Dios está allende el ser; llega a decir que es *una pura nada*, para marcar su radical infinitud y superioridad sobre todas las esencias. El camino para llegar a Dios es el alma misma, y Eckehart busca el retiro y el apartamiento.

«Sin Eckehart sería totalmente inexplicable el origen de la filosofía moderna. Hacer arrancar a ésta de Cusa o de Ockam es una fácil inexactitud. Con todas las apariencias, el nominalismo de Ockam sería incapaz de haber gestado en su dominante negatividad el principio positivo que hubo de extraer Nicolás de Cusa.» «Y la dificultad de entender a Eckehart es más grave de lo que a primera vista pudiera parecer, no solo porque aún no se conocen todos sus escritos latinos, sino porque una visión leal del problema nos obligaría a retrotraernos a una interpretación total de la metafísica medieval.» «Veríamos entonces en Eckehart un pensamiento genial que no acierta a expresar en conceptos y términos de Escuela, nuevas intuiciones metafísicas,

antípodas, en muchos sentidos, del augustismo y de la Reforma. Para San Agustín es problema del mundo, porque llegó a creer saber quién es Dios. Para Eckheart es problema Dios, tal vez porque creyó saber ya qué es el mundo. Por otra parte, mientras la Reforma apela al individuo, Eckehart recurre al retiro de la vida interior, algo que probablemente se halla a doscientas leguas de todo movimiento luterano. Solo de esta manera sabremos qué es especulación y qué es mística en Eckehart, y en qué consiste su radical unidad» (Zubiri).

12. La última fase de la filosofía medieval

Después de Ockam y de Eckehart, la filosofía medieval inicia una decadencia rápida, dominada por la complicación creciente de sus distinciones y la dispersión en cuestiones accesorias. Pero sería un error creer que todo termina a mediados del siglo XIV, y por otra parte que la especulación del final de esa centuria y de la siguiente no contiene elementos fecundos, que después actúan en la filosofía moderna. Interesa, sin entrar en los complejos problemas que esta época suscita, señalar siquiera los momentos y las figuras capitales de esa etapa final en que entra en crisis la Escolástica.

LOE OCKAMISTAS.—En Inglaterra y Francia, sobre todo, prende rápidamente el ockamismo, que tiene una serie de agudos cultivadores, entre los que se cuenta el dominico inglés Roberto Holkot, contemporáneo de Ockam, y sobre todo el maestro parisiense Nicolás de Autrecourt, ligeramente posterior, espíritu crítico que a veces se aproxima al averroísmo latino. También su discípulo el cardenal Pierre d'Ailly (1350-1420), que cultivó la cosmografía, y cuya *Imago mundi* influyó decisivamente en las ideas de Colón sobre la esfericidad de la Tierra, que lo llevaron al descubrimiento del Nuevo Mundo. Discípulo del cardenal y sucesor suyo como canciller de la Universidad de París fue Juan Gerson (1363-1429), una de las figuras más importantes del siglo XV, que se orientó finalmente hacia la mística.

Por otra parte, los nominalistas franceses cultivan con gran intensidad las ciencias de la naturaleza, y en rigor anticipan buena parte de los descubrimientos de los físicos del Renacimiento. Juan Buridán, que vivió en la primera mitad del siglo XIV; Alberto de Sajonia, muerto en 1390, y, sobre todo, Nicolás de Oresme, que murió en 1382, son los principales «ockamistas científicos» según la denominación de Gilson. Nicolás de Oresme, obispo de Lisieux, que escribió en latín y en francés, anticipándose en ello a Descartes, fue un pensador de gran relieve. que

hizo avanzar considerablemente la física y la astronomía. Escribió el tratado de *De difformitate qualitatum*, el *Traité de la sphère* y comentarios a las obras físicas de Aristóteles.

EL AVERROÍSMO.—El movimiento filosófico que se llamó el averroísmo latino, iniciado en el siglo XIII, se continúa hasta el final de la Edad Media y todavía tiene resonancias en el Renacimiento. Puede decirse que constituyó una corriente filosófica independiente de la Escolástica, aunque en estrecha conexión con sus problemas. La figura más importante del averroísmo latino es Sigerio de Brabante, que vivió en el siglo XIII y se apoyó en las enseñanzas aristotélicas interpretadas por Averroes. Sigerio de Brabante, muchas de cuyas proposiciones fueron condenadas, enseñaba la eternidad del mundo y la unidad del entendimiento humano, de tal modo que solo hay un intelecto de la especie, y desaparece la creencia en la inmortalidad del hombre individual. También es de origen averroísta latino la doctrina de la *doble verdad*, según la cual una misma proposición puede ser verdadera en teología y falsa en filosofía, o a la inversa.

En el siglo XIV, Juan de Jandun (muerto en 1328) continúa la tendencia averroísta, aún más extremada, subrayando la dependencia respecto al filósofo cordobés. Concede la primacía a la filosofía, y a ella adscribe primariamente la verdad.

LA MÍSTICA ESPECULATIVA.—Influidos por el maestro Eckehart están varios importantes místicos del siglo XIV, sobre todo en Alemania y en los Países Bajos, que guardan relación con los franceses, como el mencionado Gerson y Dionisio el Cartujo. Estos místicos, inspiradores más o menos directos de la renovación religiosa del siglo XV, sobre todo de la llamada *devotio moderna*, precursora del Renacimiento, son principalmente Juan Tauler (1300-1361), Enrique Susón (1300-1365) y Juan Ruysbroeck (1293-1381), y el autor de la *Theologia deutsch*, que tanto influyó en Lutero. De estos grupos religiosos nacen los estímulos que inspirarán la vida espiritual del siglo XVI, tanto entre los protestantes como en la Contrarreforma.

EL SIGLO XV.—En la última centuria de la Edad Media se acentúa la decadencia de la Escolástica. Se mantienen las principales escuelas —tomista, escotista, ockamista—, pero su actividad se vá convirtiendo en un huerdo formalismo. Hay algunos comentaristas importantes, como el de Santo Tomás, Cayetano, y los escotistas Pedro Tartareto, famoso por sus comentarios a Aristóteles, y el belga Pedro Crockaert, dominico y tomista posteriormente, que fue el maestro de Vitoria; el escotismo perduró hasta el siglo XVII, y tiene representantes como Wadding, el célebre editor de Escoto, y Merinero, profesor de Alcalá. Pero el último escolástico importante y cuya labor no sea de simple

exégesis o enseñanza es el ockamista Gabriel Biel (1425-1495). La renovación de la Escolástica en España en el siglo xvi tiene un carácter distinto y abiertamente influido por el Renacimiento.

Hemos visto por qué caminos transcurre la filosofía medieval. Hemos lanzado una breve ojeada a su inmensa riqueza, suficiente para comprender los radicales problemas que ha suscitado y la profundidad ejemplar con que los supo abordar. Acabamos de ver, por otra parte, que la filosofía medieval no se agota —¿qué querría, en definitiva, decir esto?— y que su final está apuntando a algo nuevo. Es un final, porque a la vez es un comienzo, y en eso que empieza seguirá realizándose.

La filosofía moderna no surge de la nada. No nace tampoco, como pudo creer el superficial pensamiento de los humanistas, de una reacción frente a la Escolástica para volver a los griegos y latinos, sobre todo a Platón y a los estoicos. Más bien fue al contrario. Los filósofos griegos —de los latinos poco hay que decir— alcanzaron nueva eficacia en la Escolástica; y la presunta restauración de los humanistas fue un obstáculo y un retroceso, que duró hasta que pudo abrirse paso la auténtica filosofía moderna, de Descartes a Leibniz, en la que encuentra su continuación verdadera la Escolástica, más que en ningún otro «renacimiento», y con ella el pensamiento vivo de los griegos.

Desde Platón y Aristóteles —y aun desde Parménides— hasta Descartes y Leibniz y luego a Kant y Hegel, y después aún, hay una línea ininterrumpida en los problemas y en la verdad, aunque tal vez en el tiempo; y esa línea es, ni más ni menos, la de la historia de la filosofía.