

## **CAPÍTULO XIV**

### **EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES**

*Situación que sigue a la muerte de Carlomagno. — Origen de la discusión en textos de Porfirio y Boecio. — Importancia del problema. — Realismo exagerado. — El «nominalismo» de Roscelin. — Actitud de san Pedro Damiano hacia la dialéctica. — Guillermo de Champeaux. — Abelardo. — Gilberto de la Porrée y Juan de Salisbury. — Hugo de San Víctor — Santo Tomás de Aquino.*

1. Podría pensarse que el revivir de las letras y de la erudición bajo Carlomagno hubiesen conducido a un desarrollo gradual y progresivo de la filosofía, y (una vez que se había cuidado de la conservación de lo que ya se poseía) que los pensadores hubieran podido extender el conocimiento y progresar por una senda más especulativa, especialmente después de que la Europa occidental contaba ya con un ejemplo de especulación y sistematización filosófica, el de Juan Escoto Eriúgena. De hecho, sin embargo, no fue ese el caso, puesto que factores históricos externos a la esfera de la filosofía sumieron el Imperio de Carlomagno en una nueva Edad Oscura, la Edad Oscura del siglo x, y desmintieron la promesa del renacimiento carolingio.

El progreso cultural dependía en cierta medida del mantenimiento de la tendencia a la centralización que había sido patente durante el reinado de Carlomagno. Pero después de la muerte de éste, el imperio se dividió entre sus descendientes y esta división fue acompañada por el crecimiento del feudalismo, es decir, por la descentralización. Como el único modo de recompensar a los nobles era prácticamente la donación de tierras, los señores fueron haciéndose cada vez más independientes de la monarquía, y sus intereses divergieron o chocaron. Los eclesiásticos de jerarquía más elevada se convirtieron en señores feudales, la vida monástica se degradó (por ejemplo, a efectos de la práctica común del nombramiento de abades laicos), los obispados se utilizaron como medios para honrar y recompensar a los servidores de los reyes. El papado, que podía haber intentado frenar y remediar el empeoramiento de las condiciones en Francia, se encontraba a su vez en una muy profunda decadencia de su prestigio espiritual y moral, y, como la educación y la enseñanza estaban principalmente en manos de monjes y eclesiásticos, el resultado inevitable de la quiebra del Imperio de Carlomagno fue el decaimiento de la actividad docente y educativa. No se inició una reforma hasta el establecimiento de Cluny, el año 910, y la influencia de la misma reforma cluniacense sólo se hizo sentir gradualmente. San Dunstan, que había estado en el monasterio cluniacense de Gante, introdujo en Inglaterra los ideales de Cluny.

Además de los factores internos que impidieron que el fruto del renacimiento carolingio llegase a madurar (factores tales como la desintegración política que condujo en el siglo x a la transferencia de la corona imperial de Francia a Alemania, la decadencia de la vida monástica y eclesiástica, y la degradación del papado), entraron también en acción factores externos como los ataques de los normandos durante los siglos 9 y 10 que destruyeron centros de riqueza y cultura y detuvieron el desarrollo de la civilización, así como también los ataques de los sarracenos y mongoles. La decadencia interna, combinada con peligros y ataques externos, hizo imposible el progreso cultural. Conservar, o intentar hacerlo, fue el único camino practicable: el progreso en la erudición y en la filosofía quedaba una vez más para el futuro. El poco interés filosófico existente se centró principalmente en torno a cuestiones dialécticas, y particularmente en torno al problema de los universales, para la discusión del cual el punto de partida fue suministrado por ciertos textos de Porfirio y Boecio.

2. Boecio, en su Comentario a la *Eisagoge* de Porfirio<sup>1</sup>, cita un pasaje de este autor en el sentido de que por el momento no entra en la cuestión de si los géneros y las especies son entidades subsistentes o si consisten sólo en conceptos; y, en el caso de que subsistan, si son materiales o inmateriales, y, finalmente, si están o no separados de los objetos sensibles, materias todas que, según Porfirio, no pueden tratarse en una introducción. Pero Boecio, por su cuenta, procede a tratar la cuestión, observando ante todo la dificultad de ésta y la necesidad de considerarla con cuidado, e indicando después que hay dos modos en los cuales una idea puede formarse de tal manera que su contenido no se encuentre en objetos extramentales precisamente tal y como existe en la idea. Por ejemplo, podemos unir arbitrariamente hombre y caballo para formar la idea de centauro, combinando objetos que la naturaleza no permite que se combinen en unidad, y tales ideas arbitrariamente construidas son «falsas». Por el contrario, si nos formamos la idea de una línea, es decir, una mera línea tal como la considera el geómetra, entonces, aunque sea verdad que no existe una mera línea, por sí misma, en la realidad extramental, la idea no es «falsa», puesto que en los cuerpos se dan líneas, y todo lo que hemos hecho es aislar la línea y considerarla en abstracción. La composición (como en el caso de la composición de hombre y caballo para formar un centauro) produce una idea falsa, mientras que la abstracción produce una idea que es verdadera, aunque la cosa concebida no exista extramentalmente en estado de abstracción o separación.

Ahora bien, las ideas de los géneros y las especies son ideas del segundo tipo, formadas mediante la abstracción. La semejanza de humanidad se abstrae de los hombres individuales, y esa semejanza, considerada por la mente, es la idea de la especie, mientras que la idea del género se forma mediante la consideración de la semejanza entre diversas especies. En consecuencia, «los géneros y las especies están en los individuos, pero, en tanto que pensados, son universales». «Subsisten en las cosas sensibles, pero son entendidos sin los cuerpos.» Extramentalmente no hay sino un sujeto para los géneros y las especies, a saber, el individuo, pero eso no impide el que sean considerados por separado más de lo que el hecho de que una misma línea sea a la vez convexa y cóncava impide que tengamos ideas diversas de la concavidad y la convexidad y las definamos diferentemente.

Boecio ofrece así los materiales para una solución aristotélica del problema, aunque luego dice que él no piensa que eso sea suficiente para decidir entre Platón y Aristóteles, y que si ha seguido las opiniones de Aristóteles es porque su libro se interesa por las Categorías, obra de este autor. Pero aunque Boecio facilitase los materiales para una solución del problema de los universales según líneas del realismo moderado, y aunque fueran sus citas de Porfirio y sus comentarios lo que inició la discusión del problema en los primeros siglos de la Edad Media, la primera solución de los medievales no tuvo lugar según las líneas sugeridas por Boecio, sino que fue una forma bastante simplista de realismo extremo.

3. El que no reflexione puede suponer que al ocuparse de ese problema los primitivos medievales especulaban sobre un tema inútil o se entregaban a juegos de manos dialécticos; pero una corta reflexión será suficiente para mostrar la importancia del problema, al menos si se consideran sus implicaciones.

Aunque lo que vemos y tocamos son cosas particulares, cuando pensamos esas cosas no podemos por menos de utilizar ideas y palabras generales, como cuando decimos, «ese

---

<sup>1</sup>PL., 64, col. 82-6.

objeto particular que veo es un árbol, un olmo, para ser más preciso». Semejante juicio afirma de un objeto particular que es de una determinada clase, que pertenece al género árbol y a la especie olmo; pero está claro que puede haber otros muchos objetos, aparte del que realmente percibimos ahora, a los que pueden ser aplicados los mismos términos, que pueden ser subsumidos bajo las mismas ideas. En otras palabras, los objetos exteriores a la mente son individuales, mientras que los conceptos son generales, de carácter universal, en el sentido de que se aplican indistintamente a una multitud de individuos. Pero, si los objetos extramentales son particulares y los conceptos humanos son universales, está clara la importancia que tiene el descubrir la relación entre aquéllos y éstos. Si el hecho de que los objetos subsistentes son individuales y los conceptos son generales significa que los conceptos universales no tienen fundamento en la realidad extramental, si la universalidad de los conceptos significa que éstos son meras ideas, entonces se crea una brecha entre el pensamiento y los objetos, y nuestro conocimiento, en la medida en que éste se expresa en conceptos y juicios universales, es, cuando menos, de dudosa validez. El científico expresa su conocimiento en términos abstractos y universales (por ejemplo, no hace un enunciado acerca de este electrón en particular, sino acerca de electrones, en general), y si esos términos no tienen fundamento en la realidad extramental, su ciencia es una construcción arbitraria, que no tiene relación alguna con la realidad. Pero en la medida en que los juicios humanos son de carácter universal, o comprenden conceptos universales, como en la afirmación de que esa rosa es roja, el problema ha de extenderse al conocimiento humano en general, y si la cuestión relativa a la existencia de fundamento universal de un concepto universal es contestada negativamente, el resultado debe ser el escepticismo.

El problema puede plantearse de varias maneras, e, históricamente hablando, ha tomado formas diversas en diversos tiempos. Puede plantearse, por ejemplo, de esta forma: «¿Qué es lo que corresponde, si hay algo que corresponda, en la realidad extramental, a los conceptos universales que se dan en la mente?» Ese modo de abordar el problema puede llamarse el ontológico, y fue en esa forma como los primeros medievales discutieron la cuestión. Puede también preguntarse cómo se forman nuestros conceptos universales. Ésa es la manera psicológica de abordar el problema, que pone el acento en distinto sitio que la anterior, aunque ambas líneas de investigación están estrechamente relacionadas, y apenas se puede tratar la cuestión ontológica sin contestar también de algún modo la pregunta psicológica. Por otra parte, si se supone una solución conceptualista (que los conceptos universales son simplemente construcciones conceptuales), se puede preguntar cómo es que el conocimiento científico, que es un hecho para todos los fines prácticos, es posible. Pero sea cual sea el planteamiento del problema y adopte la forma que adopte, es de una importancia fundamental. Quizás uno de los factores que pueden dar la impresión de que los medievales discutían una cuestión relativamente poco importante consiste en que aquellos pensadores reducían prácticamente su atención a los géneros y las especies, en la categoría de la substancia. No es que el problema, incluso en esa forma restringida, carezca de importancia, pero si se plantea también en relación a otras categorías, sus implicaciones? en relación con la mayor parte del conocimiento humano se hacen más evidentes. Se pone en claro que el problema de que se trata es últimamente el problema epistemológico de la relación del pensamiento a la realidad.

4. La primera solución del problema ofrecida por la Edad Media fue la que se conoce como «realismo exagerado». El que ésa fuera cronológicamente la primera solución resulta manifiesto por el hecho de que los que se oponían a dicha opinión fueron

conocidos durante algún tiempo como los *moderni*, mientras que Abelardo, por ejemplo, se refiere a aquélla como la antigua doctrina. Según la opinión antigua, nuestros conceptos genéricos y específicos corresponden a una realidad que existe extramentalmente en objetos propios, una realidad subsistente en la que participan los individuos. Así, el concepto «hombre» o «humanidad» refleja una realidad, la humanidad o substancia de la naturaleza humana, que existe extramentalmente del mismo-modo a como es pensada, es decir, como una substancia unitaria en la que participan todos los hombres. Si para Platón el concepto «hombre» refleja el ideal de naturaleza humana que subsiste aparte y «fuera» de los hombres individuales, un ideal que los hombres individuales encarnan o «imitan» en mayor o menor medida, el realista medieval creía que el concepto refleja una substancia unitaria que existe extramentalmente, en la que participan los hombres, o de la que éstos son modificaciones accidentales. Semejante opinión es, desde luego, extremadamente ingenua, e indica una muy mala comprensión del modo en que Boecio trataba el problema, puesto que supone que, a menos que el objeto reflejado por el concepto exista extramentalmente de una manera exacta a como existe en la mente, el concepto es puramente subjetivo. En otras palabras, supone que el único camino para salvar la objetividad de nuestro conocimiento consiste en mantener una correspondencia exacta e ingenua entre el pensamiento y las cosas.

El realismo se encuentra ya implícito en las enseñanzas de, por ejemplo, Fredegisio, que sucedió a Alcuino como abad de San Martín de Tours; éste mantenía que todo nombre o término supone una realidad positiva correspondiente (por ejemplo, la oscuridad, o la nada). También está implícito en la doctrina de Juan Escoto Eriúgena. Encontramos una formulación de la doctrina en los escritos de Remigio de Auxerre (841-908, aproximadamente), el cual sostiene que la especie es una *partitio substantialis* del género, y que la especie hombre, por ejemplo, es la unidad substancial de muchos individuos (*Homo est multorum hominum substantialis unitas*). Una formulación así, si se entiende en el sentido de que la pluralidad de hombres individuales tiene una substancia común que es numéricamente una, tiene como consecuencia natural la conclusión de que los hombres individuales sólo difieren accidentalmente unos de otros, y Odón de Tournai (muerto en 1113), de la escuela catedral de Tournai (a quien también se llama Odón de Cambrai, porque llegó a ser obispo de esa ciudad) no dudó en extraer esa conclusión, y mantuvo que cuando un niño llega al ser, Dios produce una nueva propiedad de una substancia ya existente, pero no una nueva substancia. Lógicamente, ese ultrarrealismo debía tener por resultado un completo monismo. Por ejemplo, tenemos los conceptos de substancia y de ser, y, según los principios del ultrarrealismo, debe seguirse que todos los objetos a los que aplicamos el término «substancia» son modificaciones de una substancia, y que todos los seres son modificaciones de un solo ser. Es probable que esa actitud pesase en Juan Escoto Eriúgena, en la medida en que puede llamarse a éste, con justicia, monista.

Como han indicado el profesor Gilson y otros, los que mantuvieron el ultrarrealismo en la más antigua filosofía medieval filosofaban como lógicos, en el sentido de que suponían que los órdenes lógico y real son exactamente paralelos, y que por ser el mismo el significado de, por ejemplo, «hombre» en los enunciados «Platón es un hombre» y «Aristóteles es un hombre», hay una identidad substancial en el orden real entre Platón y Aristóteles. Pero yo creo que sería un error suponer que los ultrarrealistas fueran exclusivamente influidos por consideraciones lógicas; fueron

influidos también por consideraciones teológicas. Eso está claro en el caso de Odón de Tournai, el cual utilizó el ultrarrealismo para explicar la transmisión del pecado original. Si se entiende el pecado original como una infección positiva del alma humana, se enfrenta uno con un dilema: o hay que decir que Dios crea a partir de la nada una nueva substancia humana cada vez que un niño empieza a ser, con la consecuencia de que Dios es responsable de la infección, o hay que negar que Dios cree el alma individual. Lo que mantenía Odón de Tournai era una forma de traducianismo, a saber, que la naturaleza humana o substancia de Adán, infectada por el pecado original, es transmitida con la generación, y que lo que Dios crea es simplemente una nueva propiedad de una substancia ya existente.

No es siempre fácil calibrar la significación precisa que debe asignarse a las palabras de los más antiguos medievales, porque no siempre podemos decir con certeza si un escritor advirtió plenamente las implicaciones de sus palabras, o si estaba dando un golpe de controversia, tal vez como un *argumentum ad hominem*, sin pretender conscientemente que su fórmula fuera entendida según su significado literal. Así, cuando Roscelin dijo que las tres Personas de la Santísima Trinidad podrían ser justamente llamadas tres dioses, si el uso lo permitiera, sobre la base de que todo ser existente es un individuo, san Anselmo (1033-1109) preguntó cómo el que no entiende que una multitud de hombres son específicamente un hombre, puede entender que varias Personas, cada una de las cuales es perfectamente Dios, son un solo Dios<sup>2</sup>. Fundándose en esas palabras, algunos han llamado a san Anselmo ultrarrealista, o realista exagerado, y, en verdad, la interpretación natural de dichas palabras, a la luz del dogma teológico en referencia de cual se ponen, es la de que, lo mismo que hay solamente una substancia o naturaleza en la Divinidad, así no hay más que una substancia o naturaleza (es decir, numéricamente una) en todos los hombres. Sin embargo, podría ser que san Anselmo argumentase *ad hominem* en esa cuestión, y que su pregunta equivaliese a la de cómo un hombre que no reconoce la unidad específica de los hombres (en el supuesto, acertado o equivocado, de que Roscelin negase toda realidad al universal) podía captar la unión mucho más grande de las Personas divinas en su Naturaleza, una Naturaleza que es numéricamente una. Puede ser que san Anselmo fuera ultrarrealista, pero la segunda interpretación de su pregunta puede apoyarse en el hecho de que él evidentemente entendió que Roscelin sostenía que los universales no tienen realidad alguna, sino que son meros *flatus vocis*, y en el hecho de que, en el *Dialogus de Grammatico*<sup>3</sup>, distingue entre substancias primeras y segundas, y menciona nominalmente a Aristóteles.

5. Si el principio implícito del ultrarrealismo era la correspondencia exacta entre el pensamiento y la realidad extramental, el principio de los adversarios del ultrarrealismo era que solamente existen los individuos. Así, Heurico de Auxerre (841-876) observaba que si alguien trata de sostener que «blanco» y «negro» existen absolutamente y sin una substancia a la que adhieran, no podrá indicar ninguna realidad correspondiente, sino que habrá de referirse a un hombre blanco o a un caballo negro. Los nombres generales no tienen objetos generales o universales que les correspondan; sus únicos objetos son individuos. ¿Cómo surgen, entonces, los conceptos universales, y cuál es su función y su relación a la realidad? Ni el entendimiento ni la memoria pueden captar todos los individuos, y de ese modo la mente reúne (*coarctat*)

---

<sup>2</sup> De fide Trin., 2.

<sup>3</sup> 10.

la multitud de los individuos y forma la idea de la especie, por ejemplo, hombre, caballo, león. Pero las especies de animales y plantas son a su vez demasiadas para ser juntamente comprendidas por la mente, y ésta reúne entonces las especies para formar el género. Hay, sin embargo, muchos géneros, y la mente da un paso más en el proceso de *coarctatio*, formando el concepto, aún más amplio y extenso, de usía (oüaia). Ahora bien, a primera vista eso parece ser una posición nominalista, y recordar la teoría de las notas taquigráficas de John Stuart Mill; pero, a falta de pruebas más completas, sería temerario afirmar, que fuese realmente ésa la opinión conscientemente mantenida por Heurico. Probablemente éste sólo pretendió afirmar, de una manera enfática, que únicamente los individuos existen, es decir, negar el ultrarrealismo, y al mismo tiempo prestar atención a la explicación psicológica de nuestros conceptos universales. No tenemos pruebas suficientes que garanticen la afirmación de que él negase cualquier fundamento real para los conceptos universales.

Una similar dificultad de interpretación se presenta a propósito de las enseñanzas de Roscelin (1050-1120, aproximadamente), el cual, después de estudiar en Soissons y Reims, enseñó en Compiégne, lugar de su nacimiento, y en Loches, Besangon y Tours. Sus escritos se han perdido, a excepción de una carta a Abelardo, y hemos de confiar en el testimonio de otros escritores, como san Anselmo, Abelardo y Juan de Salisbury. Esos escritores ponen, en verdad, completamente en claro que Roscelin se opuso al ultrarrealismo, y que mantuvo que solamente los individuos existen, pero su enseñanza positiva no está muy clara. Según san Anselmo<sup>4</sup>, Roscelin mantenía que el universal es una mera palabra (*flatus vocis*), y, en consecuencia, san Anselmo le cuenta entre los contemporáneos heréticos en dialéctica. Anselmo procede a observar que esos hombres piensan que el color no es sino cuerpo, y la sabiduría de los hombres no es sino el alma de éstos, y encuentra el principal fallo de los «herejes dialécticos» en el hecho de que su razón está tan limitada por su imaginación que no pueden liberarse de las imágenes y contemplar objetos abstractos y puramente inteligibles<sup>5</sup>. Ahora bien, es incuestionable que Roscelin dijo que los universales son palabras, palabras generales, puesto que el testimonio de san Anselmo es en ese punto perfectamente claro; pero es difícil calibrar con precisión lo que realmente entendía al decir eso. Si interpretamos a san Anselmo como un, más o menos, aristotélico, es decir, como no ultrarrealista, tendremos que decir que él entendió que la enseñanza de Roscelin suponía la negación de toda clase de objetividad del universal; mientras que si interpretamos a san Anselmo como un ultrarrealista, podemos suponer que Roscelin negaba meramente, en un estilo enfático, el ultrarrealismo. Desde luego, es innegable que, tomado literalmente, el enunciado de que el universal es un mero *flatus vocis* es una negación no sólo del ultrarrealismo y del realismo moderado, sino incluso del conceptualismo y de la presencia de conceptos universales en la mente; pero no tenemos suficientes pruebas para decir lo que Roscelin defendía a propósito del concepto como tal, si es que se ocupó de algún modo de esa cuestión. Podría ser que, en su decisión de negar el ultrarrealismo, la subsistencia formal de los universales, opusiese simplemente el *universale in voce* al universal subsistente, significando que solamente los individuos existen, y que el universal, como tal, no existe extramentalmente, pero sin significar nada acerca del *universale in mente*, que podía haber dado por supuesto, o en el que, sencillamente, pudo no haber pensado. Así, está

---

<sup>4</sup>De fide Trin., 2; P L., 158, 265 A.

<sup>5</sup>De fide Trin., 2; P. L., 158, 265 B.

claro por algunas observaciones de Abelardo en su carta sobre Roscelin al obispo de París<sup>6</sup>, y en su *De divisione et definitione*, que, según Roscelin, una parte es una mera palabra, en el sentido de que cuando decimos que una substancia completa consta de partes, la idea de un todo que consta de partes es una «mera palabra», puesto que la realidad objetiva es una pluralidad de cosas individuales o substancias; pero sería temerario concluir de ahí que Roscelin, si fuese convocado para definir su posición, estuviese dispuesto a mantener que no tenemos idea alguna de un todo que consta de partes. ¿No puede haber querido decir simplemente que nuestra idea de un todo que consta de partes es meramente subjetiva, y que la única realidad objetiva es una multiplicidad de substancias individuales? (De un modo semejante, parece haber negado la unidad lógica del silogismo, y haberlo disuelto en proposiciones separadas.) Según Abelardo, la aserción de Roscelin de que las ideas de todo y parte son meras palabras, corre parejas con su aserción de que las especies son meras palabras; y si puede sostenerse la interpretación anterior a propósito de la relación todo-parte, podemos aplicarla también a su doctrina de los géneros y las especies, y decir que su identificación de éstos con palabras es una afirmación de su subjetividad más bien que una negación de que haya ideas generales.

No tenemos, desde luego, ninguna razón especial importante para interpretar a Roscelin. Es, sin duda, posible que fuese un nominalista en un sentido completo e ingenuo del término, y, ciertamente, no estoy dispuesto a decir que no fuese un nominalista puro y simple. Juan de Salisbury parece haberle entendido en ese sentido, porque dice que «algunos tienen la idea de que las palabras mismas son los géneros y las especies, aunque esa opinión fue rechazada hace mucho tiempo, y ha desaparecido con su autor»<sup>7 8</sup>, una observación que debe referirse a Roscelin, puesto que el mismo Juan de Salisbury dice en su *Metalogicus*<sup>8</sup> que la opinión que identifica las especies y los géneros con palabras desapareció prácticamente con Roscelin. Pero aunque Roscelin puede haber sido un nominalista puro, y aunque los fragmentarios testimonios relativos a sus enseñanzas, tomados literalmente, apoyan ciertamente esa interpretación, no parece, sin embargo, posible afirmar sin duda ni siquiera que tuvo en cuenta la cuestión de si tenemos o no ideas de géneros y especies, y menos aún que lo negase, aun cuando sus palabras lo sugieran así. Todo lo que tenemos derecho a decir con certidumbre es que, nominalista o conceptualista, Roscelin fue un antirrealista declarado.

6. Hemos indicado antes, que Roscelin propuso una forma de «triteísmo» que provocó la hostilidad de san Anselmo y que hizo que fuese condenado y tuviese que retractarse de su teoría en el concilio de Soissons, en 1092. Ese tipo de incursiones en el campo de la teología por parte de los dialécticos explica en gran medida la hostilidad manifestada hacia ellos por hombres como san Pedro Damiano. Los dialécticos peripatéticos o sofistas, seglares que procedían de Italia y viajaban de un centro de estudios a otro, hombres como Anselmo el Peripatético de Parma, que intentaban ridiculizar el principio de no contradicción, pusieron naturalmente la dialéctica a una luz bastante pobre mediante su sofistería y juegos de manos verbales; pero mientras se limitaron a disputas verbales fueron probablemente poco más que impertinentes; fue cuando aplicaron su dialéctica a la teología, y cayeron en la herejía, cuando provocaron

---

<sup>6</sup> P. L., 178, 358 B.

<sup>7</sup> Polycraticus, 7, 12; P L., 199, 665 A.

<sup>8</sup> 2, 17; P L., 199, 874 C.

la enemistad de los teólogos. Así, Berengario de Tours (1000-1088, aproximadamente), al mantener que los accidentes no pueden subsistir sin la substancia que les sirve de apoyo, negó la doctrina de la transubstanciación. Berengario era un monje, y no un *peripateticus*, pero su espíritu de falta de respeto a la autoridad parece haber sido característico de un grupo de dialécticos del siglo 11, y fue principalmente ese tipo de actitud lo que llevó a san Pedro Damiano a llamar a la dialéctica una superfluidad, o a Otloh de St. Emmeran (1010-1070, aprox.) a decir que ciertos dialécticos ponen más fe en Boecio que en las Escrituras.

San Pedro Damiano (1007-1072) sentía pocas simpatías por las artes liberales (son inútiles, decía) o por la dialéctica, puesto que tales artes no se interesan por Dios o por la salvación del alma, aunque, como teólogo y escritor, el santo tuvo a su vez que hacer uso de la dialéctica. Estaba, sin embargo, convencido de que la dialéctica es una ocupación muy inferior, y que su utilización en teología es puramente subsidiaria y subordinada, no meramente porque los dogmas son verdades reveladas, sino también en el sentido de que, incluso los principios últimos de la razón, pueden no tener aplicación en teología. Por ejemplo, Dios, según san Pedro Damiano, no es solamente árbitro de los valores morales y de la ley moral (san Pedro Damiano habría visto con simpatía las reflexiones de Kierkegaard sobre el sacrificio de Abraham), sino que también podría lograr que un acontecimiento histórico se convirtiese en no-hecho, que dejase de haber ocurrido, y si eso parece ir en contra del principio de no contradicción, entonces tanto peor para el principio de no-contradicción: lo único que eso prueba es la inferioridad de la lógica en comparación con la teología. En pocas palabras, el puesto que corresponde a la dialéctica es el de una criada, *velut ancilla dominae*.<sup>9</sup>

La idea de la «esclava» fue empleada también por Gerardo de Csanad (muerto en 1046), un veneciano que llegó a ser obispo de Csanad, en Hungría. Gerardo subrayó la superioridad de la sabiduría de los apóstoles sobre la de Aristóteles y Platón, y declaró que la dialéctica debe ser *ancilla theologiae*. Se supone muchas veces que ése es el punto de vista tomista sobre el dominio de la filosofía, pero, dada la delimitación tomista de los distintos dominios de teología y filosofía, la idea de la «esclava» no ajusta en la doctrina sobre la naturaleza de la filosofía profesada por santo Tomás.

Tal idea fue más bien, como observa M. de Wulf, la propia de un «limitado grupo de teólogos», hombres que hacían poco aprecio de la ciencia de moda. Sin embargo, tampoco ellos pudieron por menos de valerse de la dialéctica, y el arzobispo Lanfranc (que nació hacia el año 1010 y murió en 1089, siendo arzobispo de Canterbury) hablaba con la voz del sentido común cuando decía que lo que debía condenarse no era la dialéctica, sino los abusos de la misma.

7. La oposición de un santo, y riguroso teólogo, a la dialéctica, es también uno de los motivos de la vida de Abelardo, cuya controversia con Guillermo de Champeaux constituye la siguiente etapa en la historia de la discusión sobre los universales, aunque solamente afectó a la vida de Abelardo, no al triunfo final de su lucha contra el ultrarrealismo.

Guillermo de Champeaux (1070-1120), después de estudiar en París y Laon, estudió en Compiègne bajo la dirección de Roscelin. Adoptó, no obstante, la teoría exactamente opuesta a la de Roscelin, y la doctrina que él enseñó en la escuela catedral de París fue la del ultrarrealismo. Según Abelardo, que asistió a las lecciones de Guillermo de Champeaux en París, y del que hemos de derivar nuestro conocimiento sobre las

---

<sup>9</sup> *De div. Omnip.*, P. L., 145, 63.

enseñanzas de éste, el maestro mantenía la teoría de que la misma naturaleza esencial está enteramente presente al mismo tiempo en cada uno de los miembros individuales de la especie en cuestión, con la inevitable consecuencia lógica de que los miembros de una especie difieren los unos de los otros no substancialmente, sino sólo accidentalmente<sup>10 11</sup>. Si eso es así, dice Abelardo<sup>11</sup>, hay una misma substancia en Platón en un lugar y en Sócrates en otro lugar, y Platón está constituido por un equipo de accidentes y Sócrates por otro. Tal doctrina es, desde luego, la forma de ultrarrealismo corriente en la primera parte de la Edad Media, y Abelardo no tuvo dificultad alguna en mostrar las consecuencias absurdas que implicaba. Por ejemplo, si la especie humana está substancialmente, y, por lo tanto, totalmente, presente al mismo tiempo tanto en Sócrates como en Platón, entonces Sócrates debe ser Platón, y debe estar presente en dos lugares al mismo tiempo<sup>12</sup>. Además, semejante doctrina conduce en último término al panteísmo, puesto que Dios es substancia, y todas las substancias serán idénticas a la substancia divina.

Presionado por ese tipo de crítica, Guillermo de Champeaux transformó su teoría, abandonó la teoría de la identidad en favor de la teoría de la indiferencia, y dijo que dos miembros de la misma especie son la misma cosa, no esencialmente (*essentialiter*), sino indiferentemente (*indifferenter*). Disponemos de esa información por Abelardo<sup>13</sup>, que evidentemente consideró que la nueva teoría era un subterfugio, como si Guillermo se limitase ahora a decir que Sócrates y Platón no eran la misma cosa, pero que, sin embargo, no eran cosas diferentes. No obstante, algunos fragmentos de las *Sententiae* de Guillermo de Champeaux<sup>14</sup> ponen en claro la posición de éste. Dice el autor que las dos palabras «uno» y «mismo» pueden ser entendidas de dos maneras, *secundum indifferentiam et secundum identitatem eiusdem prorsus essentiae*, y procede a explicar que Pedro y Pablo son «indiferentemente» hombres, o poseen la humanidad *secundum indifferentiam*, en cuanto que si Pedro es racional, también lo es Pablo, y si Pedro es mortal, también lo es Pablo, y así sucesivamente, mientras que su humanidad no es la misma (quiere decir que su esencia o naturaleza no es numéricamente la misma), sino semejante (*similis*), puesto que son dos hombres. Añade Guillermo que ese modo de unidad no puede aplicarse a la Naturaleza divina, refiriéndose, sin duda, al hecho de que la Naturaleza divina es idéntica en cada una de las tres Personas divinas. Ese fragmento, pues, pese a su lenguaje algo oscuro, se opone claramente al ultrarrealismo. Cuando Guillermo de Champeaux dice que Pedro y Pablo son uno y lo mismo en humanidad *secundum indifferentiam*, quiere decir que sus esencias son iguales, y que esa igualdad es el fundamento del concepto universal de hombre, que se aplica «indiferentemente» a Pedro y a Pablo o a otro hombre cualquiera. Sea lo que sea lo que Abelardo pensase de esa teoría modificada, o la interpretación según la cual la atacara, la teoría parece ser en realidad una negación del ultrarrealismo, y no muy diferente del modo de ver del propio Abelardo.

Debemos indicar que la referencia que antes hemos hecho a la disputa entre Abelardo y Guillermo de Champeaux ha sido una simplificación, ya que el curso preciso de los acontecimientos en dicha disputa no está claro. Por ejemplo, aunque es seguro que Guillermo, después de ser derrotado por Abelardo, se retiró a la abadía de San Víctor y

---

<sup>10</sup> Hist. calam., 2; P L., 178, 119 AB.

<sup>11</sup> *Dialectica*, edición de Geyer, p. 10.

<sup>12</sup> De Generibus et speciebus; Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 153.

<sup>13</sup> Hist. calam. 2; P. L., 178, 119 B.

<sup>14</sup> Edición Lefevre, p. 24.

enseñó allí, para ser luego nombrado obispo de Chálons-sur-Marne, no es seguro en qué punto de la controversia se retiró. Parece probable que cambiase su teoría mientras enseñaba en París, y luego, sometido a nuevas críticas de Abelardo, estuviesen éstas justificadas o no, se retirase de la batalla para recluirse en San Víctor, donde continuaría enseñando y podría haber puesto los fundamentos de la tradición mística de la abadía; pero, según M. de Wulf, Guillermo de Champeaux se retiró a San Víctor y allí enseñó la nueva forma de su teoría, la teoría de la indiferencia. Se ha afirmado también que Guillermo sostuvo tres teorías: 1) la teoría de la identidad del ultrarrealismo; 2) la teoría de la indiferencia, que fue atacada por Abelardo como indistinguible de la anterior, y 3) una teoría anti-realista, en cuyo caso puede presumirse que se retiró a San Víctor después de enseñar las teorías 1 y 2. Eso podría ser correcto, y puede apoyarse en la interpretación de Abelardo y la crítica de éste a la teoría de la indiferencia; pero es cuestionable que la interpretación de Abelardo pasase de ser meramente polémica, y yo me inclino a coincidir con De Wulf en que la teoría de la indiferencia suponía una negación de la teoría de la identidad, es decir, que no era un mero subterfugio verbal. En cualquier caso, la cuestión no es de mucha importancia, puesto que todos están de acuerdo en que Guillermo de Champeaux abandonó eventualmente el ultrarrealismo con el que había comenzado.

8. El hombre que derrotó en debate a Guillermo de Champeaux, Abelardo (1079-1142) había nacido en Le Pallet, Palet o Palais, cerca de Nantes, de donde su nombre de *Peripateticus Palatinus*, y estudió dialéctica como discípulo de Roscelin y de Guillermo, después de lo cual abrió una escuela propia, primeramente en Melun, después en Corbeil, y más tarde en París, donde tuvo lugar su disputa con el que había sido su maestro. Posteriormente dirigió su atención a la teología, estudió bajo la dirección de Anselmo de Laon, y comenzó a enseñar él mismo teología en París en 1113. A consecuencia de su episodio con Heloisa, Abelardo tuvo que retirarse a la abadía de St.-Denis. En 1121, su libro *De Unitate et Trinitate divina* fue condenado en Soissons, y Abelardo fundó entonces la escuela del Paráclito, cerca de Nogent-sur-Seine, que abandonó en 1125, para convertirse en abad de St.-Gildas, en la Bretaña, aunque dejó el monasterio en 1129. Desde 1136 hasta 1149 estuvo enseñando en Santa Genoveva, en París, donde Juan de Salisbury fue uno de sus discípulos. Pero san Bernardo le acusó de herejía, y en 1141 fue condenado en el concilio de Sens. Su apelación al papa Inocencio II condujo a una nueva condenación y a una prohibición de la enseñanza, después de lo cual se retiró a Cluny, donde permaneció hasta su muerte.

Está claro que Abelardo fue un hombre de disposición combativa y despiadado con sus adversarios: ridiculizó a sus maestros en filosofía y en teología, Guillermo de Champeaux y Anselmo de Laon. Fue también, aunque algo sentimental, egoísta y difícil de tratar: es significativo el que abandonase tanto la abadía de St.-Denis como la de St.-Gildas porque era incapaz de vivir en paz con los demás monjes. Fue, sin embargo, un hombre de gran capacidad, un dialéctico sobresaliente, muy superior en ese aspecto a Guillermo de Champeaux; no era una mediocridad que pudiera ser ignorada, y sabemos que su brillantez y destreza dialéctica (y también, sin duda, sus ataques a otros maestros) le atrajeron una gran audiencia. Pero sus incursiones en el terreno de la teología, especialmente viniendo de parte de un hombre brillante y de gran reputación, le hicieron parecer un pensador peligroso a ojos de aquellos que tenían escasa simpatía natural por la dialéctica y la habilidad intelectual, y Abelardo se vio perseguido por la incansable hostilidad de san Bernardo, que parece haber visto al filósofo como un agente de Satanás; indudablemente, hizo cuanto pudo por

asegurarse de la condena de Abelardo. Entre otros cargos, acusó a éste de sostener una doctrina herética sobre la Santísima Trinidad, cargo cuya verdad Abelardo negó firmemente. Es probable que el filósofo no fuese racionalista en el sentido corriente de la palabra, en lo que se refiere a sus intenciones (no pretendió negar la Revelación ni disolver el misterio con explicaciones); pero al mismo tiempo, en su aplicación de la dialéctica a la teología, parece haber atacado la ortodoxia teológica, de hecho, ya que no en la intención. Por otra parte, fue la aplicación de la dialéctica a la teología lo que hizo posible el progreso teológico y facilitó la sistematización escolástica de la teología en el siglo 13.

Abelardo no tuvo dificultad, como ya hemos visto, en poner de manifiesto los absurdos lógicos a que conducía el ultrarrealismo de Guillermo de Champeaux; pero le incumbía producir por sí mismo otra teoría más satisfactoria. Aceptando la definición aristotélica del universal, tal como la transmitiera Boecio (*quod in pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non*), procedió a afirmar que lo que se predica no es una cosa, sino un nombre, y concluyó que hay que «adscribir ese tipo de universalidad solamente a las palabras»<sup>15</sup>. La frase suena muy parecida a la opinión puramente nomina-lista adscrita tradicionalmente a Roscelin (que también había sido maestro de Abelardo), pero el hecho de que éste tuviese interés en hablar de palabras universales y particulares pone de manifiesto que no podemos concluir inmediatamente que negase toda realidad correspondiente a las palabras universales, puesto que ciertamente no negaba que hubiese una realidad correspondiente a las palabras particulares, a saber, el individuo. Además, Abelardo (en la *Logica nostrorum petitioni sociorum*) procedió a distinguir *vox* y *sermo*, y a decir, no que *Universale est vox*, sino que *Universale est sermo*. ¿Por qué hizo Abelardo esa distinción? Porque *vox* significa la palabra como entidad física (*flatus vocis*), una cosa, y ninguna cosa puede ser predicada de otra cosa, mientras que *sermo* significa la palabra según la relación de ésta al contenido lógico, y es éste lo que es predicado.

¿Cuál es, pues, el contenido lógico, cuál es el *intellectus universalis* o idea universal, que es expresado por el *nomen universale*? Por las ideas universales la mente «concibe una imagen común y confusa de muchas cosas (...) Cuando digo hombre, una cierta figura aparece en mi mente, que se relaciona a hombres individuales, que es común a todos y no propia de ninguno». Semejante lenguaje sugiere, en verdad, que, según Abelardo, no hay realmente conceptos universales, sino sólo imágenes confusas, genéricas o específicas según el grado de su confusión e indistinción; pero el autor sigue diciendo que los conceptos universales se forman por abstracción, y que mediante esos conceptos concebimos lo que hay en el objeto, aunque no lo concebimos como está en el objeto. «Porque cuando yo considero ese hombre solamente en la naturaleza de substancia o de cuerpo, y no también de animal, o de hombre, o de gramático, evidentemente no entiendo otra cosa que lo que hay en esa naturaleza, pero no considero todo lo que hay.» Abelardo explica entonces que cuando dijo que nuestra idea de hombre es «confusa», lo que quiso dar a entender es que por medio de la abstracción la naturaleza se deja libre de toda individualidad, y se considera de tal modo que no supone relación especial alguna a ningún individuo particular, sino que puede ser predicada de todos los hombres individuales. En resumen, aquello que se concibe en las ideas genéricas y específicas está en las cosas (la idea no está vacía de referencia objetiva), pero no está en ellas, es decir, en las cosas particulares, tal como

---

<sup>15</sup> *Ingredientibus*, edición de Geyer, p. 16.

es concebido. En otras palabras, el ultrarrealismo es falso; pero eso no significa que los universales sean puramente construcciones subjetivas, y aún menos que sean meras palabras. Cuando Abelardo dice que el universal es un *nomen* o *sermo*, lo que quiere decir es que la unidad lógica del concepto universal afecta exclusivamente al predicado, que éste es un *nomen* y no una *res* o cosa individual. Si queremos, con Juan de Salisbury, llamar a Abelardo «nominalista», debemos reconocer al mismo tiempo que su «nominalismo» es simplemente una negación del ultrarrealismo y una afirmación de la distinción entre los órdenes lógico y real, sin que eso suponga negativa alguna del fundamento objetivo del concepto universal. La doctrina de Abelardo es un bosquejo, a pesar de algunas ambigüedades de lenguaje, de la teoría desarrollada por el «realismo moderado».

En su *Theologia Christiana* y su *Theologia*, Abelardo sigue a san Agustín, Macrobio y Prisciano al situar en la mente de Dios *formae exemplares* o ideas divinas, genéricas y específicas, que son idénticas a Dios mismo, y alaba a Platón en ese punto, entendiéndole en sentido neoplatónico, como habiendo colocado las ideas en la mente divina, *quam Graeci Noyn appellant*.

9. El tratamiento por Abelardo del problema de los universales fue realmente decisivo, en el sentido de que dio un golpe de muerte al ultrarrealismo, al mostrar cómo se puede negar dicha doctrina sin verse obligado al mismo tiempo a negar toda objetividad a los géneros y las especies, y, aunque la escuela de Chartres, en el siglo XII (a diferencia de la escuela de San Víctor) se inclinó al ultrarrealismo, dos de las más notables figuras relacionadas con Chartres, a saber, Gilbert de la Porrée y Juan de Salisbury, rompieron con la antigua tradición.

(i) Gilbert de la Porrée, o Gilbertus Porretanus, nació en Poitiers en 1076, fue discípulo de Bernardo de Chartres y enseñó a su vez en Chartres durante más de doce años. Más tarde enseñó en París, aunque fue nombrado obispo de Poitiers en 1142. Murió en 1154.

Gilbert de la Porrée se mantuvo firme en el tema de que cada hombre tiene su propia humanidad o naturaleza humana<sup>16 17</sup>; pero tuvo una opinión peculiar en cuanto a la constitución interna del individuo. En el individuo debemos distinguir la substancia o esencia individualizada, en la que inhiere los accidentes de la cosa, y las *formae substantiales*, o *formae nativae*.<sup>17</sup> Esas formas nativas son comunes en el sentido de que son iguales en objetos de la misma especie o género, según sea el caso, y tienen sus ejemplares en Dios. Cuando la mente contempla las formas nativas en las cosas, puede abstraerlas de la materia en la que están encarnadas o vueltas concretas, y considerarlas por separado, en abstracción: está entonces, en relación con los géneros y las especies, que son *subsistentiae*, pero no objetos substancialmente existentes<sup>18</sup>. Por ejemplo, el género es simplemente la colección (*collectio*) de *subsistentiae* obtenida mediante la comparación de cosas que, aunque diferentes en especie, son semejantes<sup>19</sup>. Gilberto quiere decir que la idea de especie se obtiene por comparación de las similares determinaciones esenciales o formas de similares objetos individuales, y reuniéndolas en una sola idea, mientras que la idea de género se obtiene comparando objetos que difieren específicamente pero que aun así tienen en común algunas formas o determinaciones esenciales, como el caballo y el perro tienen en común la animalidad.

---

<sup>16</sup> *InBoeth. de dual, nat.*; P. L., 64, 1378.

<sup>17</sup> *InBoeth. de Trinit.*, P. L., 64, 1393; Cf. Juan de Salisbury, *Metalog*, 2, 17; P. L., 64.

<sup>18</sup> P. L., 64, 1267.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 64, 1389.

La forma, como observa Juan de Salisbury a propósito de la doctrina del Porretano<sup>20</sup>, es sensible en los objetos sensibles, pero es concebida por la mente aparte de los sentidos, es decir, inmaterialmente, y aunque individual en cada individuo, es, sin embargo, común, o semejante, en todos los miembros de una especie o de un género.

Sus doctrinas de la abstracción y de la comparación ponen en claro que Gilberto fue un realista moderado, y no un ultrarrealista, pero su curiosa idea de la distinción entre la substancia o esencia individual y la esencia común (donde «común» significa semejante en una pluralidad de individuos), le hizo entrar en dificultades cuando procedió a aplicarla a la doctrina de la Santísima Trinidad, y distinguió como cosas diferentes *Deus* y *Divinitas*, *Pater* y *Paternitas*, del mismo modo a como había distinguido Sócrates de «humanidad», es decir, de la humanidad de Sócrates. Gilberto fue acusado de menoscabar la unidad de Dios y de enseñar herejías (san Bernardo fue uno de sus acusadores). Condenado en el concilio de Reims, el año 1148, se retractó de sus proposiciones heterodoxas.

(ii) Juan de Salisbury (1115-1180, aproximadamente) llegó a París en el año 1136, y allí asistió a las lecciones de, entre otros, Abelardo, Gilberto Porretano, Adam Parvipontanus y Robert Pulleyn. Llegó a ser secretario del arzobispo de Canterbury, primeramente del arzobispo Teobaldo y más tarde de santo Tomás Becket, y fue más tarde nombrado obispo de Chartres, en 1176.

En la discusión del problema de los universales, dice Juan de Salisbury, el mundo se ha hecho viejo; se ha dedicado a esa empresa más tiempo del requerido por los césares para conquistar y gobernar el mundo<sup>21</sup>. Pero todo el que busca los géneros y las

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 64,875-6.

<sup>21</sup> Polycrat, 7, 12.

especies fuera de las cosas de los sentidos, está perdiendo su tiempo<sup>22</sup>; el ultrarrealismo es erróneo y contradice las enseñanzas de Aristóteles<sup>23</sup>, por quien Juan de Salisbury tiene predilección en materia de dialéctica; a propósito de los Tópicos, observa que es de más utilidad que casi todos los libros de dialéctica que los modernos acostumbran exponer en las escuelas<sup>24</sup>. Los géneros y las especies no son cosas, sino más bien las formas de cosas que la mente, comparando las semejanzas entre éstas, abstrae y unifica en los conceptos universales<sup>25</sup>. Los conceptos universales, o géneros y especies, abstractamente considerados, son construcciones mentales (*figurata rationis*), puesto que no existen como universales en la realidad extramental; pero se trata de una construcción que consiste en la comparación de cosas y la abstracción a partir de las cosas, de modo que los conceptos universales no están vacíos de fundamentación y referencia objetivas.<sup>26</sup>

10. Ya hemos dicho que la escuela de San Víctor se inclinó hacia un realismo moderado. Así, Hugo de San Víctor (1096-1141) adoptó más o menos la posición de Abelardo, y mantuvo una clara doctrina de la abstracción, que aplicó a las matemáticas y a la física. El dominio de las matemáticas se caracteriza por la atención a *actus confusos inconfuse*,<sup>27</sup> la abstracción, en el sentido de atención por separado, a la línea o la superficie plana, por ejemplo, aunque ni líneas ni superficies existen separadas de los cuerpos. También en física se consideran en abstracción las propiedades de los cuatro elementos, aunque en la realidad concreta éstos no se encuentran sino en diversas combinaciones. Semejantemente, el dialéctico considera las formas de las cosas en aislamiento o abstracción, en un concepto unificado, aunque en la realidad actual las formas de las cosas sensibles no existen ni aisladas de la materia ni como universales.

11. Los fundamentos de la doctrina tomista del realismo moderado habían sido puestos, pues, antes del siglo 13, y en realidad podemos decir que fue Abelardo quien acabó prácticamente con el ultrarrealismo. Cuando santo Tomás declara que los universales no son cosas subsistentes y que no existen sino en las cosas singulares<sup>28</sup>, se está haciendo eco de lo que Abelardo y Juan de Salisbury habían dicho antes que él. Por ejemplo, la «humanidad», la naturaleza humana, solamente tiene existencia en este o aquel hombre, y la universalidad que se asigna a la humanidad en el concepto es un resultado de la abstracción, y, por lo tanto, en cierto sentido, una contribución subjetiva<sup>29</sup>. Pero eso no supone la falsedad del concepto universal. Si abstrajésemos la forma específica de una cosa y al mismo tiempo pensásemos que esa forma existe realmente en estado de abstracción, nuestra idea sería ciertamente falsa, porque implicaría un juicio falso relativo a la cosa misma; pero aunque en el concepto universal la mente conciba algo de una manera distinta a su modo de existencia concreta, nuestro juicio acerca de la cosa misma no es erróneo; de lo que se trata simplemente es de que la forma, que existe en la cosa en un estado individualizado, es abstraída, es decir, convertida en objeto de atención exclusiva de la mente, por una

---

<sup>22</sup> *Metal.*, 2, 20.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, 3, 10.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 2, 20.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 3, 3.

<sup>27</sup> *Didasc.*, 2, 18; *P L.*, 176, 785.

<sup>28</sup> *Contra Gent.*, 1, 65.

<sup>29</sup> *S. T.*, 1<sup>a</sup>, 85, 1, *ad* 1; 85, 2, *ad* 2.

actividad inmaterial de ésta. El fundamento objetivo del concepto específico universal es así la esencia objetiva e individual de la cosa, la cual esencia es, por la actividad de la mente, liberada de factores individualizantes (es decir, según santo Tomás, de la materia) y considerada en abstracción. Por ejemplo, la mente abstrae del hombre individual la esencia de humanidad, que es igual, pero no numéricamente la misma, en los miembros de la especie humana. Y el fundamento del concepto genérico universal es una determinación esencial que varias especies tienen en común, como las especies de hombre, caballo, perro, etc., tienen en común la «animalidad».

Santo Tomás negaba así ambas formas de ultrarrealismo, la de Platón y la de los primeros medievales; pero, lo mismo que Abelardo, no deseaba rechazar el platonismo totalmente y sin apelación, es decir, no renunciaba a conservar de algún modo el platonismo tal como éste había sido desarrollado por san Agustín. Las ideas, las ideas ejemplares, existen en la mente divina, aunque no son ontológicamente distintas de Dios ni constituyen realmente una pluralidad. En lo que se refiere a esa verdad, la teoría platónica está justificada<sup>30</sup>. Santo Tomás admite, pues, (i) el *universale ante rem*, aunque insistiendo en que no es una cosa subsistente, ni separada de las cosas (Platón) ni en las cosas (primeros medievales ultrarrealistas), porque es Dios mismo, considerado en tanto que percibe su esencia como imitable ad extra en un cierto tipo de criatura; (ii) el *universale in re*, que es la esencia individual concreta, igual en los distintos miembros de la especie; y (iii) el *universale post rem*, que es el concepto universal abstracto<sup>31</sup>. Huelga decir que el término *universale in re*, utilizado en el Comentario a las Sentencias, ha de ser interpretado a la luz de la doctrina general de santo Tomás, es decir, como el fundamento del concepto universal, fundamento que no es otra cosa que la esencia concreta o *quidditas rei*.<sup>32</sup>

A finales de la Edad Media el problema de los universales sería replanteado, y una nueva solución iba a ser ofrecida por Guillermo de Ockham y sus seguidores; pero el principio de que solamente los individuos existen como cosas subsistentes, permanecería; la nueva corriente del siglo 14 no se inclinaría hacia el realismo, sino que se alejaría de éste. Consideraré la historia de ese movimiento en el siguiente volumen de esta Historia.

## **CAPÍTULO XV**

### **SAN ANSELMO DE CANTERBURY**

*San Anselmo como filósofo. — Pruebas de la existencia de Dios en el «Monologium». — La prueba de la existencia de Dios en el «Proslogium». — La idea de verdad y otros elementos agustinianos en el pensamiento de san Anselmo.*

1. San Anselmo había nacido en Aosta, en el Piamonte, en 1033. Después de los estudios preliminares en Burgundy, en Avranches, y más tarde en Bec, entró en la Orden Benedictina, y llegó a ser prior de Bec (1063) y posteriormente abad (1078). En 1093 fue nombrado arzobispo de Canterbury, para suceder a su antiguo maestro, amigo y superior religioso, Lanfranc; y en ese puesto murió, en 1109.

En general, es coneccto decir que el pensamiento de san Anselmo pertenece a la tradición agustiniana. Como el gran Doctor africano, consagró su principal esfuerzo

---

<sup>30</sup> Contra Gent., 3, 24.

<sup>31</sup> In Sent., 2; Dist. 3, 2, ad 1.

<sup>32</sup> La distinción entre *universale ante rem*, *in re* y *post rem*, había sido hecha por Avicena.

intelectual a la comprensión de la doctrina de la fe cristiana, y la exposición de su actitud que está contenida en el *Proslogium*<sup>1</sup> lleva impreso el sello inconfundible del espíritu agustiniano. «No intento, Señor, penetrar tu profundidad, pues juzgo mi intelecto enteramente insuficiente para ello, pero deseo entender en algún grado tu verdad, que mi corazón cree y ama. Porque no busco entender para poder creer, sino que creo para poder entender. Porque creo también esto, que, a menos que crea, no podré entender.» Esa actitud de Credo, *ut intelligam* es común a Agustín y a Anselmo, y Anselmo está completamente de acuerdo con Agustín cuando observa en su *Cur Deus Homo*<sup>2</sup> que no esforzarse en comprender lo que se cree, es negligencia. Desde luego, eso significa, en la práctica, para Anselmo una aplicación de la dialéctica o el razonamiento a los dogmas de fe, no con la intención de despojarlos de misterio, sino con la de penetrarlos, desarrollarlos y discernir sus implicaciones en la medida en que eso es posible a la mente humana. Los resultados de ese proceso, por ejemplo, su libro sobre la Encarnación y la Redención (*Cur Deus Homo*), hacen de san Anselmo una figura de importancia en la historia del desarrollo de la especulación teológica.

Ahora bien, la aplicación de la dialéctica a los datos de la teología sigue siendo teología, y san Anselmo apenas merecería un puesto en la historia de la filosofía por su especulación teológica, excepto porque la aplicación de categorías filosóficas a dogmas revelados supone necesariamente algún tratamiento y desarrollo de dichas categorías filosóficas. De hecho, sin embargo, el uso del lema *Credo ut intelligam* no se limitó en el caso de san Anselmo, como tampoco se había limitado en el caso de san Agustín, a la comprensión de sólo aquellas verdades que habían sido reveladas y no descubiertas dialécticamente, sino que se extendió a verdades como la existencia de Dios, que son ciertamente aceptadas por fe, pero que pueden ser alcanzadas por el razonamiento humano. Al lado, pues, de su obra como teólogo dogmático, está <sup>33</sup> también su obra como teólogo natural o metafísico, y en ese aspecto san Anselmo merece un lugar en la historia de la filosofía, puesto que contribuyó al desarrollo de esa rama de la filosofía que se conoce como teología natural. Tanto si sus argumentaciones en favor de la existencia de Dios se consideran válidas como si no, el hecho de que él elaborase sistemáticamente dichas argumentaciones tiene su importancia, y da a la obra títulos para que sea seriamente considerada por el historiador de la filosofía.

San Anselmo, al igual que san Agustín, no hizo una distinción clara entre los campos de la teología y de la filosofía, y su implícita actitud mental puede ser ilustrada del modo siguiente. El cristiano debe tratar de entender y aprehender racionalmente todo lo que cree, en la medida en que eso sea posible a la mente humana. Ahora bien, creemos en la existencia de Dios y en la Santísima Trinidad. Debemos, pues, aplicar nuestro entendimiento a la comprensión de ambas verdades. Desde el punto de vista de quienes, como los tomistas, hacen una clara distinción entre filosofía y teología dogmática, la aplicación del razonamiento a la primera de esas verdades, la existencia de Dios, caerá dentro del campo de la filosofía, mientras que la aplicación del razonamiento a la segunda verdad, la Trinidad, caerá dentro del campo de la teología; y el tomista sostendrá que la primera verdad es demostrable por el razonamiento humano, mientras que la segunda verdad no es demostrable por el razonamiento humano, aunque la mente humana sea capaz de establecer juicios verdaderos a propósito del misterio, una vez revelado, y de refutar las objeciones que el

---

<sup>33</sup>PL., 158, 227.

<sup>2</sup>Ibid, 158, 362.

razonamiento humano pueda presentar contra el mismo. Pero, si uno se pone en la posición de san Anselmo, es decir, en un estado mental anterior a la clara distinción entre filosofía y teología, es fácil ver cómo el hecho de que la primera verdad sea demostrable, junto con el deseo de entender todo cuanto creemos, y el considerar como un deber la tentativa de satisfacer ese deseo, conduce naturalmente a un intento de demostrar la trinidad de Personas «por razones necesarias»<sup>34</sup>, y de mostrar del mismo modo que es imposible que un hombre se salve sin Cristo<sup>35</sup>. Si se desea llamar a esa actitud «racionalismo», como en efecto se ha hecho, debe ponerse ante todo en claro lo que uno entiende por «racionalismo». Si por racionalismo se entiende una actitud mental que niega la revelación y la fe, es indudable que san Anselmo no fue racionalista, puesto que aceptó la primacía de la fe y el hecho de la autoridad, y solamente después de eso procedió a intentar comprender los datos de la fe. Si, por el contrario, se quiere extender el término «racionalismo» de tal modo que cubra la actitud mental que lleva a intentar probar los misterios, no porque los misterios no se acepten por fe o pudieran ser rechazados si no se llegase a probarlos, sino porque se desea entender todo lo que se cree, sin haber definido antes con claridad los modos en que diferentes verdades pueden ser accesibles, entonces es indudable que sí se puede decir que el pensamiento de san Anselmo era racionalista o que se aproximaba mucho a serlo. Pero manifestaría un absoluto mal entendimiento de la actitud de san Anselmo quien supusiera que éste estaba dispuesto a rechazar, por ejemplo, la doctrina de la Santísima Trinidad si no era capaz de encontrar *rationes necessariae* en favor de la misma; san Anselmo creía, ante todo, la doctrina, y solamente entonces intentaba entenderla. La disputa acerca del racionalismo o no racionalismo de san Anselmo está enteramente fuera de lugar, a menos que se ponga antes perfectamente

---

<sup>34</sup> De fide Trinit., 4, P L., 158, 272.

<sup>35</sup> Cur Deus Homo, P L., 158, 361.

en claro que él no tenía la menor intención de menoscabar la integridad de la fe cristiana. Si insistimos en interpretar a san Anselmo como si éste hubiese vivido después de santo Tomás de Aquino, y como si hubiese distinguido con claridad los campos de la teología y de la filosofía, seremos sencillamente culpables de anacronismo y de incompreensión.

2. En el *Monologium*<sup>5</sup> san Anselmo desarrolla la prueba de la existencia de Dios basada en los grados de perfección que se encuentran en las criaturas. En el capítulo primero aplica su argumentación a la bondad, y en el capítulo segundo a la «grandeza», que entiende, según él mismo nos dice, no como grandeza cuantitativa, sino como una cualidad semejante a la sabiduría, que cuanto en mayor grado sea poseída por un sujeto, mejor, en tanto que la grandeza cuantitativa no es prueba de superioridad cualitativa. Tales cualidades se encuentran en grados diversos en los objetos de la experiencia, de modo que la argumentación procede de la observación empírica de grados de, por ejemplo, bondad, y es por lo tanto una argumentación a posteriori. Pero el juicio acerca de diferentes grados de perfección (san Anselmo supone, desde luego, que se trata de juicios objetivamente fundamentados) implica una referencia a un modelo de perfección, y el hecho de que la cosa participa objetivamente, en grados diferentes, de la bondad, manifiesta que el modelo es en sí mismo objetivo, que hay, por ejemplo, una bondad absoluta en la que participan todas las cosas buenas y a la que se aproximan más o menos, según los casos.

Ese tipo de argumentación es de carácter platónico (aunque también Aristóteles, en su fase platónica, argumentaba que donde hay un mejor debe haber un óptimo) y reaparece en la Cuarta Vía de santo Tomás de Aquino. Es, como ya he dicho, una argumentación a posteriori: no procede de la idea de bondad absoluta a la existencia de la bondad absoluta, sino de grados observados de bondad a la existencia de la bondad absoluta, y de grados de sabiduría a la existencia de sabiduría absoluta; y la bondad y la sabiduría absolutas se identifican en Dios. La forma desarrollada del argumento, necesitaría, indudablemente, una demostración tanto de la objetividad del juicio referente a los distintos grados de bondad, como del principio en que san Anselmo hace reposar su argumentación, a saber, el principio de que si un objeto posee bondad en un grado limitado, debe tener esa su bondad de la bondad absoluta en sí misma, que es buena *per se* y no *per aliud*. También ha de advertirse que la argumentación solamente puede ser aplicada a aquellas perfecciones que por sí mismas no implican limitación o finitud: no podría ser aplicada, por ejemplo, al tamaño cuantitativo. (Que ese argumento sea válido o demostrativo, o no lo sea, no parece que sea cosa a decidir por el historiador.)

En el capítulo tercero del *Monologium* san Anselmo aplica al ser la misma clase de argumentación. Todo lo que existe, existe por algo o por nada. La segunda suposición es absurda; así pues, todo lo que existe, existe por algo. Eso significa que todas las cosas existentes existen, o la una por la otra, o por sí mismas, o por una causa de existencia. Pero que X exista por Y e Y por X, es impensable: nuestra opción queda limitada a las posibilidades de una pluralidad de causas incausadas o de una sola causa incausada. Hasta aquí, ciertamente, el argumento es simplemente un argumento de causalidad, pero san Anselmo procede a introducir un elemento platónico al decir que si hay una pluralidad de cosas existentes que tienen que ser por sí mismas, es decir, que dependen de sí mismas y son incausadas, hay una forma de ser-en-sí-mismo en la cual participan todas ellas, y en ese punto la argumentación se hace semejante a la antes esbozada. Lo implicado es que, cuando varios seres poseen

<sup>5</sup> PL., 158.

la misma forma, debe haber un ser unitario, externo a los mismos, que sea esa forma. No puede haber, pues, sino un último Ser auto-existente, y debe ser el mejor, más alto y más grande de todo cuanto es.

En los capítulos séptimo y octavo san Anselmo considera la relación entre lo causado y la Causa, y afirma que todos los objetos finitos han sido hechos a partir de la nada, *ex nihilo*, no a partir de una materia precedente, ni a partir de la Causa entendida como origen material. San Anselmo explica cuidadosamente que decir que una cosa ha sido hecha *ex nihilo* no es decir que haya sido hecha a partir de la nada como material; significa que algo es creado *non ex aliquo*; que ahora tiene existencia y antes no la tenía fuera de la mente divina. Eso puede parecer bastante obvio, pero a veces se ha afirmado que decir que una criatura ha sido hecha *ex nihilo* es, o bien convertir a la nada en algo, o bien quedar expuestos a la observación de que *ex nihilo nihil fit*. San Anselmo deja, pues, en claro que *ex nihilo* no significa *ex nihilo tanquam materia*, sino simplemente *non ex aliquo*.

En cuanto a los atributos del *ens a se*, solamente podemos predicar de él aquellas cualidades cuya posesión es absolutamente mejor que su no posesión<sup>36</sup>. Por ejemplo, ser oro es mejor para el oro que ser cuero, pero no sería mejor para un hombre estar hecho de oro. Ser corpóreo es mejor que no ser nada en absolutos, pero no sería mejor para un espíritu ser corpóreo y no incorpóreo. Ser oro es mejor que no ser oro sólo relativamente, y ser corpóreo en vez de no corpóreo es mejor sólo relativamente. Pero es absolutamente mejor ser sabio que no ser sabio, viviente que no viviente, justo que no justo. Debemos, pues, predicar del Ser Supremo sabiduría, vida, justicia, pero no podemos predicar del Ser Supremo corporeidad o ser de oro. Además, como el Ser Supremo no posee sus atributos por participación, sino por su propia esencia, Él es Sabiduría, Justicia, Vida, etc.,<sup>37</sup> y, como el Ser Supremo no puede estar compuesto de elementos (que le serían lógicamente anteriores, de modo que ya no sería el Ser Supremo), los atributos son idénticos con la esencia divina, que es simple<sup>38</sup>. Por otra parte, Dios debe necesariamente trascender el espacio, en virtud de su simplicidad y espiritualidad, y el tiempo, en virtud de su eternidad<sup>39 40 41</sup>. Está totalmente presente en todo, pero no localmente o determinate, y todas las cosas están presentes a su eternidad, que no ha de concebirse como un tiempo sin término, sino como *interminabilis vita simul perfecte tota existens*<sup>40</sup>. Podemos llamar a Dios substancia, si hacemos referencia a la esencia divina, pero no si hacemos referencia a la categoría de substancia, puesto que Dios no puede recibir cambios ni ser soporte de accidentes<sup>41</sup>. En resumen, si se aplica a Dios cualquier nombre que sea también aplicado a las criaturas, *valde procul dubio intelligenda est diversa significatio*.

San Anselmo procede, en el *Monologium*, a dar razones en favor de la Trinidad de Personas en una sola naturaleza, sin ofrecer ninguna clara indicación de que se dé cuenta de que está dejando el campo de una ciencia para entrar en el de otra, y en ese nuevo tema, por interesante que pueda ser para el teólogo, no podemos seguirle. Se ha dicho ya, sin embargo, lo suficiente para poner de manifiesto que san Anselmo hizo una verdadera contribución a la teología natural. El elemento platónico es conspicuo,

---

<sup>36</sup> Cap. 15.

<sup>37</sup> Cap. 16.

<sup>38</sup> Cap. 17.

<sup>39</sup> Caps. 20-24.

<sup>40</sup> Cap. 24.

<sup>41</sup> Cap. 26.

y, aparte de algunas observaciones desperdigadas, no hay un tratamiento reflexivo de la analogía; pero san Anselmo presenta argumentos a posteriori en favor de la existencia de Dios que son de un carácter mucho más sistemático que los de san Agustín, y se ocupa también cuidadosamente de los atributos divinos, la inmutabilidad de Dios, la eternidad, etc. Está, pues, claro cuán erróneo es asociar el nombre de san Anselmo al «argumento ontológico» de un modo que pueda dar a entender que la única contribución del santo al desarrollo de la filosofía fuese un argumento cuya validez es al menos cuestionable. Su obra puede no haber ejercido una influencia muy considerable en pensadores contemporáneos o en los que inmediatamente le siguieron, por su preocupación por otros asuntos (problemas dialécticos, conciliación de las opiniones de los Padres, etc.), pero, vista a la luz del desarrollo general de la filosofía en la Edad Media, debe reconocerse que su autor fue uno de los que principalmente contribuyeron a la teología y a la filosofía escolásticas, tanto por su teología natural como por su aplicación de la dialéctica al dogma.

3. En el *Proslogium* san Anselmo desarrolla el llamado «argumento ontológico», que procede de la idea de Dios a Dios como realidad, como existente. San Anselmo nos dice que las peticiones de sus hermanos y la consideración de las complejas y diversas argumentaciones del *Monologium*, le condujeron a preguntarse si no podría encontrar un argumento que fuese suficiente, por sí solo, para probar todo cuanto creemos concerniente a la substancia divina, de modo que un solo argumento realizase la función de las muchas argumentaciones complementarias de su opúsculo anterior. Finalmente pensó haber descubierto un argumento así, que, por razones de conveniencia, puede ser puesto en forma silogística, aunque el propio san Anselmo lo desarrolla en forma de plegaria a Dios.

*Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse.*

*Pero aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, debe existir, no sólo mentalmente, en idea, sino también extramentalmente.*

*Así pues, Dios existe, no sólo en la idea, mentalmente, sino también extramentalmente. La premisa mayor presenta simplemente la idea de Dios, la idea que tiene de Dios un hombre, aunque niegue su existencia.*

*La premisa menor está clara, puesto que si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en la mente, no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Algo más grande podría pensarse, a saber, un ser que existiese en la realidad extra-mental y no únicamente en la idea.*

La prueba parte de la idea de Dios como aquello mayor que lo cual nada puede concebirse, es decir, como absolutamente perfecto: eso es lo que quiere decir Dios.

Ahora bien, si tal ser tuviese solamente realidad ideal, si existiese solamente en nuestra idea subjetiva, podríamos concebir un ser más grande, a saber, un ser que no existiese simplemente en nuestra idea, sino también en la realidad objetiva. Se sigue, pues, que la idea de Dios como absoluta perfección es necesariamente la idea de un ser existente, y san Anselmo argumenta que en ese caso nadie puede a la vez tener la idea de Dios y negar su existencia. Si un hombre pensase a Dios como, por ejemplo, un superhombre, tendría perfecto derecho a negar la existencia de Dios en ese sentido, pero no negaría realmente la objetividad de la idea de Dios. Si, por el contrario, un hombre tuviese la debida idea de Dios, si concibiese el significado del término «Dios», podría ciertamente negar su existencia con los labios, pero si advierte lo que su negación implica (a saber, decir que el ser que debe existir por su misma esencia, el ser necesario, no existe) y sigue negando su existencia, se hace reo de patente

contradicción: no es sino el loco, el *insipiens*, que ha dicho en su corazón, «no hay Dios». El ser absolutamente perfecto es un ser cuya esencia es existir, o que necesariamente implica la existencia, puesto que en otro caso otro ser más perfecto podría ser concebido; es el ser necesario, y un ser necesario que no existe sería una contradicción en los términos.

San Anselmo quería que su argumento fuese una demostración de todo lo que creemos concerniente a la naturaleza divina, y, como el argumento se refiere al ser absolutamente perfecto, los atributos de Dios están contenidos implícitamente en la conclusión del mismo. Solamente tenemos que preguntarnos a nosotros mismos lo que está implicado en la idea de un ser más perfecto que el cual nada puede concebirse, para ver que Dios debe ser omnipotente, omnisciente, supremamente justo, etc. Además, al deducir esos atributos en el *Proslogium*, san Anselmo concede alguna atención a la clarificación de esas nociones. Por ejemplo, Dios no puede mentir; ¿no es ése un signo de falta de omnipotencia? No, contesta san Anselmo; ser capaz de mentir debe llamarse una impotencia más bien que un poder, una imperfección más bien que una perfección. Si Dios pudiese obrar de una manera inconsecuente con su esencia, eso sería de su parte una falta de poder, un defecto. Desde luego, podría objetarse que eso presupone que ya sabemos lo que la esencia de Dios es o implica, mientras que la esencia de Dios es precisamente el punto que se trata de aclarar; pero podemos presumir que san Anselmo replicaría que ya ha establecido que Dios es totalmente perfecto, y, por ello, que es a la vez omnipotente y veraz: de lo que se trata es meramente de mostrar lo que la omnipotencia de perfección significa realmente, y de exponer la falsedad de una equivocada idea de omnipotencia.

El argumento presentado por san Anselmo en el *Proslogium* fue atacado por el monje Gaunilón en su *Liber pro Insapiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*, en el que observó que la idea que tenemos de una cosa no es una garantía de su existencia extramental, y que Anselmo había realizado una transición ilícita del orden lógico al orden real. Podríamos decir también que las islas más bellas posibles debían existir en algún sitio, puesto que podemos concebirlas. El santo, en su *Liber Apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro Insapiente*, negó la paridad, y la negó justamente, pues si la idea de Dios es la idea de un ser totalmente perfecto y si la absoluta perfección implica la existencia, esa idea es la idea de un Ser existente, y necesariamente existente, mientras que la idea de las islas más bellas posibles no es la idea de algo que deba existir: incluso en el orden puramente lógico, las dos ideas no corren parejas. Si Dios es posible, es decir, si la idea de un Ser totalmente perfecto y necesario, no contiene una contradicción, Dios debe existir, puesto que sería absurdo hablar de un Ser necesario puramente posible (es una contradicción en los términos), mientras que no hay contradicción alguna en hablar de unas islas bellísimas meramente posibles. La principal objeción a la prueba de san Anselmo, que fue presentada contra Descartes y a la que Leibniz trató de contestar, es que no sabemos a priori que la idea de Dios, la idea de perfección infinita y absoluta, es la idea de un ser posible. Puede ser que no veamos ninguna contradicción en esa idea, pero el objetante puede decir que esa posibilidad «negativa» no es lo mismo que la posibilidad «positiva»; no pone de manifiesto que realmente no haya una contradicción en la idea. Que no hay en la idea contradicción alguna, sólo está claro cuando hemos mostrado a posteriori que Dios existe.

El argumento del *Proslogium* no suscitó inmediatamente mucho interés; pero en el siglo 13 fue empleado por san Buenaventura, con una acentuación menos lógica y más psicológica, y fue rechazado por santo Tomás. Duns Escoto se valió de él como de una

ayuda incidental. En la Edad Moderna ha disfrutado de una carrera brillante, aunque controvertida. Descartes lo adoptó y adaptó, Leibniz lo defendió de un modo esmerado e ingenioso, Kant lo atacó. Los escolásticos suelen rechazarlo, aunque algunos pensadores individuales han mantenido su validez.

4. Entre las características agustinianas de la filosofía de san Anselmo puede mencionarse su teoría de la verdad. Al tratar de la verdad en el juicio<sup>12</sup>, san Anselmo sigue el punto de vista aristotélico según el cual la verdad consiste en que el juicio o proposición afirma lo que realmente existe o niega lo que no existe, la cosa significada es la causa de la verdad, y la verdad reside en el juicio (teoría de la correspondencia); pero cuando, después de tratar de la verdad (rectitud) en la voluntad<sup>13</sup>, procede a hablar de la verdad del ser o esencia<sup>14</sup>, y hace que la verdad de las cosas consista en que éstas sean lo que «deben» ser, es decir, en su encarnación de, o correspondencia con, su idea en Dios, Verdad suprema y modelo de la verdad, y cuando, a partir de la verdad eterna del juicio, concluye a la eternidad de la causa de la verdad, Dios<sup>15</sup>, lo que hace san Anselmo es seguir las huellas de san Agustín. Dios es, pues, la Verdad eterna y subsistente, que es causa de la verdad ontológica de todas las criaturas. La verdad eterna es solamente causa, y la verdad del juicio es solamente efecto, mientras que la verdad ontológica de las cosas es a la vez efecto (de la verdad eterna) y causa (de la verdad en el juicio). Esa concepción agustiniana de la verdad ontológica, con el ejemplarismo que presupone, fue conservada por santo Tomás en el siglo 13, aunque el aquinatense subrayó más, desde luego, la verdad del juicio. Así, mientras que la definición de verdad característica de santo Tomás es *adaequatio rei et intellectus*, la de san Anselmo es *rectitudo sola mente perceptibilis*.<sup>16</sup>

En su modo general de hablar sobre la relación del alma al cuerpo, y en la falta de una teoría de la composición hilemórfica de ambos, Anselmo sigue la tradición platónico-agustiniana, aunque, como el propio Agustín, él era perfectamente consciente de que alma y cuerpo forman un solo hombre, y así lo afirma. También sus palabras del *Proslogium*<sup>17</sup> sobre la divina luz recuerdan la teoría iluminista de san Agustín: *Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet*.

Quizá podría decirse en general que aunque la filosofía de san Anselmo está en la línea de la tradición agustiniana, es más sistemáticamente elaborada que los correspondientes elementos del pensamiento de Agustín, su teología natural, y que en

<sup>12</sup> Dialogus de Veritate, 2; P L., 158.

<sup>13</sup> Dial, 4.

<sup>14</sup> Ibid., 7 y sig.

<sup>15</sup> Ibid., 10.

<sup>16</sup> Dial., 11.

<sup>17</sup> Cap. 14.

la aplicación metódica de la dialéctica manifiesta las características de una época más avanzada.

## **CAPÍTULO XVI**

### **LA ESCUELA DE CHARTRES**

*Universalismo de París y sistematización en las ciencias en el siglo 12. — Regionalismo, humanismo. — El platonismo de Chartres. — Hilemorfismo en Chartres. — Panteísmo aparente. — Teoría política de Juan de Salisbury.*

1. Una de las mayores contribuciones hechas por la Edad Media al desarrollo de la civilización europea fue el sistema de la universidad, y la mayor de las universidades europeas fue incuestionablemente la de París. Aquel gran centro de estudios teológicos y filosóficos no recibió su estatuto de Universidad en el sentido oficial hasta comienzos del siglo 13; pero se puede hablar, en un sentido no técnico, de las escuelas de París como formando ya una «universidad» en el siglo 12. En realidad, en algunos aspectos, el siglo 12 estuvo más dominado por la erudición francesa que el siglo 13, puesto que fue en el siglo 13 cuando otras universidades, como la de Oxford, adquirieron prominencia, y comenzaron a exhibir un espíritu propio. En cuanto al sur de Europa, la universidad de Bolonia recibió su primera Carta en 1158, de Federico I. Pero aunque Francia fuese el gran centro de actividad intelectual, al menos en el norte de Europa, durante el siglo 12, un hecho que condujo al dicho muchas veces citado de que «Italia tiene el papado, Alemania el imperio, y Francia tiene el conocimiento», eso no significa, desde luego, que la actividad intelectual fuese ejercida simplemente por franceses; la cultura europea era internacional, y la supremacía intelectual de Francia significaba que estudiantes, sabios y profesores, acudían en gran cantidad a las escuelas francesas. De Inglaterra llegaron hombres como Adam Smallbridge (*Parvipontanus*), y Alejandro Neckham, dialécticos del siglo 12, Adelardo de Bath y Roberto Pulleyn, Ricardo de San Víctor (muerto en 1173) y Juan de Salisbury; de Alemania, Hugo de San Víctor (muerto en 1141), teólogo, filósofo y místico; de Italia Pedro Lombardo (1100-1160, aproximadamente), autor de las famosas Sentencias, que fueron objeto de tantos Comentarios durante la Edad Media, por ejemplo, los hechos por santo Tomás de Aquino y Duns Escoto. Así, puede decirse que la universidad de París representó el carácter internacional de la cultura europea medieval, como el papado representaba el carácter internacional, o, mejor, supranacional, de la religión medieval, aunque ambas cosas estaban, desde luego, estrechamente vinculadas, puesto que la religión única proporcionaba una perspectiva intelectual común, y el lenguaje de la erudición, la lengua latina, era el lenguaje de la Iglesia. Esas dos unidades, la religiosa y la cultural, tan estrechamente unidas, fueron lo que puede llamarse unidades efectivas y reales, mientras que la unidad política del Sacro Imperio Romano Germánico fue más bien teórica que efectiva, porque, aunque las monarquías absolutas fueron un desarrollo posterior, el nacionalismo estaba ya empezando a crecer, aunque su desarrollo fuese frenado por el feudalismo, por el carácter local de las instituciones políticas y económicas medievales, y por la perspectiva intelectual y el lenguaje común.

Ese crecimiento y expansión de la vida universalizadora encontró de modo natural una expresión intelectual y académica en el intento de clasificar y sistematizar la ciencia, el conocimiento y la especulación de la época, un intento que ya se deja ver en el siglo

12. Podemos presentar dos ejemplos. las sistematizaciones de Hugo de San Víctor. v de Pedro Lombardo. El primero. en su *Didascalion*<sup>1</sup>. sigue más o menos la clasificación aristotélica. Así. la lógica es una propedéutica o preámbulo para las ciencias. v trata de conceptos. no de cosas. Se divide en gramática v en la *Ratio Disserendi*. la cual a su vez se subdivide en *Demonstratio*. *Pars Probabilis* v *Pars Sophistica* (dialéctica. retórica v sofística). La ciencia. a la que la lógica sirve de preámbulo v de la que es instrumento necesario. se divide en los principales apartados de ciencia teórica. ciencia práctica. v «mecánica». La ciencia teórica comprende la teología. las matemáticas (la aritmética. que trata del aspecto numérico de las cosas. la música. que trata de la proporción. la geometría. que se ocupa de la extensión de las cosas. v la astronomía. que se ocupa del movimiento de las cosas). v la física (que tiene como objeto propio la naturaleza interna. o las cualidades internas. de las cosas. v penetra así más profundamente que las matemáticas). La ciencia práctica se subdivide en ética. «económica» v política. en tanto que la «mecánica» comprende las siete artes «iliberales». o *scientiae adulterinae*. puesto que el artesano toma sus formas de la naturaleza. Esas «artes liberales» son el hilado. la armería v carpintería. la navegación o comercio. que. según Hugo. «reconcilia a los pueblos. aquieta las guerras. fortalece la paz. v hace que los bienes privados sean para uso común de todos». la agricultura. la caza (incluida la cocina). la medicina v el teatro. Está claro que la clasificación de Hugo depende no solamente de Aristóteles (a través de Boecio). sino también de la obra enciclopédica de escritores como san Isidoro de Sevilla.

Pedro Lombardo. que se educó en la escuela de San Víctor. enseñó en la escuela catedral de París. y finalmente fue obispo de dicha ciudad entre 1150 y 1152. compuso sus *Libri Quattuor Sententiarum*. una obra que. aunque sin originalidad en cuanto a su contenido. ejerció una tremenda influencia. en cuanto estimuló a otros escritores a la labor de exposición sistemática y comprehensiva del dogma. y se convirtió en objeto de resúmenes y comentarios hasta finales del siglo 16. Las Sentencias de Pedro Lombardo eran un libro de texto<sup>42 43</sup>. cuyo objeto había sido reunir las opiniones o *sententiae* de los Padres acerca de doctrinas teológicas. El libro primero estaba dedicado a Dios. el segundo a las criaturas. el tercero a la Encarnación y Redención y a las virtudes. y el cuarto a los siete sacramentos y a las postrimerías. El mayor número de citas y el grueso de la doctrina se tomaba de san Agustín. aunque se citan otros autores latinos. e incluso san Juan Damasceno hace una aparición. aunque se ha puesto de manifiesto que Pedro Lombardo sólo había visto una pequeña parte de la traducción latina del *Fons Scientiae*. por Burgundio de Pisa. Sin duda las Sentencias son predominantemente una obra teológica. pero el Lombardo habla de aquellas cosas que son entendidas por la razón natural y pueden ser entendidas así antes de ser creídas por fe<sup>44</sup>. tales como la existencia de Dios. la creación del mundo por Dios y la inmortalidad del alma.

2. Hemos visto que el desarrollo v expansión de la vida intelectual en el siglo 12 se manifestó en el creciente predominio de la «universidad» de París v en los primeros intentos de clasificación v sistematización de los conocimientos: pero la posición de París no significa que no floreciesen las escuelas regionales. En realidad. el vigor de los intereses v de la vida local fue en el período medieval un rasgo complementario del carácter internacional de la vida intelectual v religiosa. Por ejemplo. aunque algunos de los eruditos que acudían a París para estudiar se quedasen luego allí como profesores. otros regresaban a sus propias tierras o provincias. o eran adscritos a instituciones educativas locales. Hubo de hecho una tendencia a la especialización: Bolonia. por ejemplo. se hizo famosa por su escuela de leyes. v Montpellier por la medicina. mientras que la teología mística fue una característica dominante de la

---

42 PL., 176.

43 Cf. el Prólogo.

44 3, 24, 3.

escuela de San Víctor, fuera de París.

Una de las escuelas locales más florecientes e interesantes en el siglo 12 fue la de Chartres, en la que empezaron a adquirir relieve ciertas doctrinas aristotélicas, aunque asociadas con una muy fuerte mezcla de platonismo. Dicha escuela tuvo también relación con los estudios humanísticos. Así, Teodorico (Thierry) de Chartres, quien, después de estar al frente de la escuela en 1121, enseñó en París, para regresar a Chartres en 1141, donde llegó a cancelar sucediendo a Gilberto de la Porrée, fue descrito por Juan de Salisbury (el cual era igualmente humanista) como *artium studiosissimus investigator*. Su *Heptateuchon* se ocupó de las siete artes liberales, y el autor combatió vigorosamente a los antihumanistas, los «cornificenses», que vituperaban el estudio y la forma literaria. De un modo parecido, Guillermo de Conches (1080-1154, aprox.), que estudió bajo la dirección de Bernardo de Chartres, enseñó en París, y fue tutor de Enrique Plantagenet, atacó a los cornificenses e hizo estudios gramaticales, mereciendo de Juan de Salisbury la afirmación de que él fue el gramático mejor dotado después de Bernardo de Chartres<sup>45</sup>. Pero fue Juan de Salisbury (1115/1120-1180) el mejor dotado de los filósofos humanistas relacionados con Chartres. Aunque no se educó allí, llegó a ser, como ya hemos visto, obispo de Chartres en 1176. Campeón de las artes liberales y conocedor de los clásicos latinos, de Cicerón en particular, detestaba la barbarie en el estilo, y apodó «cornificenses» a aquellas personas que se oponían por principio al estilo y la retórica. Cuidadoso de su propio estilo literario, Juan de Salisbury representa lo mejor del humanismo filosófico del siglo así como san Bernardo, aunque quizá no con plena intención, representa el humanismo por sus himnos y escritos espirituales. En el siglo siguiente, el 13, se buscaría, en verdad, en vano latinidad en las obras de los filósofos, la mayoría de los cuales se preocupaban más del contenido que de la forma.

3. La escuela de Chartres, aunque su *floreat* cayó en el siglo 12, tuvo una larga historia. Había sido fundada en el año 990 por Fulberto, un discípulo de Gerberto de Aurillac. (Este último fue una figura muy destacada del siglo 10, humanista y erudito, que enseñó en París y Reims, hizo varias visitas a la corte del emperador, fue obispo de Bobbio, arzobispo de Reims y arzobispo de Ravena, y subió al trono papal con el nombre de Silvestre II, y murió en 1003.) Fundada en el siglo x, la escuela de Chartres conservaba, todavía en el siglo 12, un cierto espíritu y estilo conservador, que se manifiesta en su tradición platónica, especialmente en su devoción al Timeo de Platón, y también a los escritos más platónicamente orientados de Boecio. Así, Bernardo de Chartres, que fue cabeza de la escuela de 1114 a 1119, y canceler de 1119 a 1124, mantenía que la materia existió en un estado caótico antes de ser informada, antes de que el orden se impusiese al desorden. Llamado por Juan de Salisbury «el más perfecto entre los platónicos de nuestro tiempo»<sup>46</sup>, Bernardo se representó también la Naturaleza como un organismo, y mantuvo la teoría platónica del Alma del Mundo. En eso fue seguido por Bernardo de Tours (Silvestres), que era canceler en Chartres hacia 1156 y compuso un poema, *De mundi universitate*, utilizando el Comentario de Calcidio al Timeo, y describiendo el Alma del Mundo como animadora de la Naturaleza y formadora de los seres naturales a partir del caos de la materia prima, según las ideas existentes en Dios o el Nous. Guillermo de Conches fue incluso más lejos al identificar el Alma del Mundo con el Espíritu Santo, una doctrina por la que fue atacado por Guillermo de St.-Theodoric. Al retractarse, explicó que él era un

<sup>45</sup>*Metaph.* 1. 5.

<sup>46</sup>*Ibid.*, 4, 35.

cristiano, y no un miembro de la academia.

En relación con esas especulaciones en el espíritu del *Timeo*, podemos mencionar la inclinación de la escuela de Chartres al ultrarrealismo, aunque, como hemos visto, dos de las figuras más sobresalientes asociadas con Chartres, Gilberto de la Porrée y Juan de Salisbury, no eran ultrarrealistas. Así, Clarembaldo de Arras, un discípulo de Teodorico de Chartres, que fue preboste de Arras en 1152 y arcediano de Arras en 1160, mantiene, en su Comentario al *De Trinitate* de Boecio, contra Gilberto de la Porrée, que no hay más que una humanidad en todos los hombres, y que los hombres individuales difieren solamente *propter accidentium varietatem*.<sup>47</sup>

4. Pero a pesar de su afición al *Timeo* de Platón, los miembros de la escuela de Chartres mostraron también cierta estima por Aristóteles. No solamente siguieron a éste en la lógica, sino que introdujeron también su teoría hilemórfica: en realidad, fue en Chartres donde dicha teoría hizo su primera aparición en el siglo 12. Así, según Bernardo de Chartres, los objetos naturales están constituidos por materia y forma. Él llamaba a las formas *formae natae*, y las concebía como copias de las ideas en Dios. Sabemos eso por Juan de Salisbury, quien nos dice que Bernardo y sus discípulos trataron de mediar entre Platón y Aristóteles, o reconciliarlos<sup>48</sup>. También para Bernardo de Tours las formas de las cosas son copias de las ideas en Dios, como ya hemos visto, mientras que Clarembaldo de Arras concebía la materia como estando siempre en un estado de flujo, y como siendo la mutabilidad o *vertibilitas* de las cosas, mientras que la forma sería la perfección e integridad de la cosa<sup>49</sup>. Interpretaba así la «materia» de Aristóteles a la luz de la doctrina platónica sobre la mutabilidad y carácter evanescente de las cosas materiales. Guillermo de Conches se diferenciaba notablemente en una línea propia, manteniendo la teoría atomística de Demócrito<sup>50</sup>; pero, en general, podemos decir que los miembros de la escuela de Chartres adoptaron la teoría hilemórfica de Aristóteles, aunque la interpretaron a la luz del *Timeo*.<sup>51</sup>

5. La doctrina de que los objetos naturales están formados de materia y forma, y de que la forma es una copia del «ejemplar» (la Idea en Dios), hace una clara distinción entre Dios y las criaturas, y no es de carácter panteísta; pero ciertos miembros de la escuela de Chartres utilizaron una terminología que, tomada literalmente y sin cualificaciones, parece implicar una concepción panteísta. Así, Teodorico de Chartres, hermano menor de Bernardo, mantenía que «todas las formas son una sola forma; la forma divina es todas las formas», y que la divinidad es la forma *essendi* de cada cosa, y describía la creación como la producción de los muchos a partir de lo uno<sup>51</sup>. Por su parte, Clarembaldo de Arras decía que Dios es la forma *essendi* de las cosas, y que, puesto que la forma *essendi* debe estar presente siempre y dondequiera que una cosa es, Dios está siempre y en todas partes esencialmente presente<sup>52 53</sup>. Pero, aunque esos textos, tomados literalmente y separados de su contexto, son de carácter panteísta o monista, no parece que ni Teodorico de Chartres ni Clarembaldo de Arras pretendiesen enseñar una doctrina monista. Por ejemplo, inmediatamente después de

<sup>47</sup> Edición W. Janssen, p. 42.

<sup>48</sup> *Metal.*, 2, 17.

<sup>49</sup> Ed. W. Janssen, pp. 44 y 63.

<sup>50</sup> *P.L.*, 90, 1132.

<sup>51</sup> Gilberto de la Porrée se interesa por la teoría hilemórfica al comentar el *Contra Eutychen, o Liber de duabus Naturis et una Persona Christi*, de Boecio; *P.L.*, 64, 1367.

<sup>52</sup> *De sex dierum operibus*, ed. W. Janssen, pp. 16, 21, 108, 109.

<sup>53</sup> Ed. W. Janssen, p. 59.

decir que la forma divina es todas las formas, Teodorico observa que, aunque la forma divina es todas las formas por el hecho de que es la perfección e integridad de todas las cosas, no se puede concluir que la forma divina sea humanidad. Al parecer, la doctrina de Teodorico debe entenderse a la luz del ejemplarismo, puesto que expresamente dice que la forma divina no puede encarnarse, y, por lo tanto, no puede ser la forma concreta actual de hombre, caballo o piedra. De un modo similar, la doctrina general del ejemplarismo de Clarembaldo de Arras y su insistencia en que las formas de las cosas materiales son copias, imágenes, es incompatible con un pleno panteísmo. Las frases que parecen enseñar una doctrina emanatista están tomadas de Boecio, y es probable que no expresen en Teodorico o en Clarembaldo una interpretación literal de la emanación más de lo que lo expresan en el propio Boecio; en cierto sentido son frases tópicas, canonizadas, por así decirlo, por su antigüedad, y no hay que exprimir indebidamente su significación.

6. Aunque Juan de Salisbury no se educó en Chartres, es conveniente decir aquí algo de su filosofía del Estado, tal como nos la ofrece en su *Polycraticus*. Las querellas entre la Santa Sede y el Imperio y las controversias de las Investiduras llevaron de un modo natural a los escritores que tomaron parte en las disputas a expresar algunas opiniones, aunque fuera de pasada, a propósito de la función del Estado y su gobernante. Uno o dos escritores fueron algo más lejos y presentaron un rudo esbozo de teoría política. Así, Manegold de Lautenbach (siglo 11) llegó a referir el poder del gobernante a un pacto con el pueblo<sup>54</sup>, y declaró<sup>55</sup> que si el rey abandona el gobierno según leyes y se convierte en un tirano, debe considerarse que ha quebrantado el pacto al que debe su poder, y puede ser depuesto por el pueblo. Tales ideas relativas al reinado de la ley y la justicia como esencial al Estado, y relativas al derecho natural, del que la ley civil debería ser expresión, estaban basadas en textos de Cicerón, los estoicos y los juristas romanos, y reaparecen en el pensamiento de Juan de Salisbury, el cual hizo también uso del *De Civitate Dei* de san Agustín y del *De Officiis* de san Ambrosio.

Aunque Juan de Salisbury no propuso una teoría compacta al modo de Manegold de Lautenbach, insistió en que el príncipe no está por encima de la ley, y declaró que, por mucho que los aduladores y encubridores de los gobernantes trompetearan en contrario, nunca admitiría que el príncipe sea libre de toda restricción y de toda ley.

Pero ¿qué es lo que entendía al decir que el príncipe está sujeto a la ley? En parte, al menos, pensaba en la ley natural, y ésta era verdaderamente su principal consideración; seguía en eso la doctrina estoica de que hay una ley natural, a la que todas las leyes positivas se aproximan o deben aproximarse. El príncipe no es, pues, libre de promulgar leyes positivas que vayan en contra o sean inconciliables con la ley natural y con esa *aequitas* que es *rerum convenientia, tribuens unicuique quod suum est*. La ley positiva define y aplica la ley natural y la justicia natural, y la actitud del gobernante en esa materia pone de manifiesto si es un príncipe o un tirano. Si sus edictos definen, aplican o complementan la ley natural y la justicia natural, es un tirano, que gobierna según capricho y no cumple la función de su oficio.

¿Entendía Juan de Salisbury algo más por ley al decir que el príncipe está sujeto a la ley? ¿Manténía que el príncipe está de algún modo sujeto a una ley definida? Era sin duda opinión común que el príncipe estaba sometido en cierto sentido a las costumbres

---

<sup>54</sup> Liber ad Gebhardum, 30 y 47.

<sup>55</sup> Ibid., 47.

del país y a las leyes promulgadas por sus antecesores, a los sistemas locales de derecho o tradición que se habían desarrollado en el transcurso del tiempo, y, aunque los escritos de Juan de Salisbury manifiestan pocas relaciones con el feudalismo, ya que se apoyaba tan ampliamente en los escritores del período romano, es razonable suponer que compartiera el común modo de ver en esas materias. Sus juicios reales sobre el poder y el oficio del príncipe expresan la perspectiva general, aunque su modo formal de abordar el tema es a través del derecho romano, e indudablemente no tuvo en cuenta la aplicación, en sentido absolutista, al monarca feudal de la máxima del jurista romano: *Quod principiplacuit legis habet vigorem*.

Ahora bien, como Juan de Salisbury alababa el derecho romano y lo consideraba como uno de los grandes factores civilizadores de Europa, se vio ante la necesidad de interpretar la máxima que acabamos de citar, sin sacrificar al mismo tiempo sus convicciones sobre el limitado poder del príncipe. Ante todo, ¿cómo entendía el propio Ulpiano su máxima? Él era un jurista, y su finalidad era justificar, explicar la legalidad de los edictos y *constitutiones* del emperador. Según los juristas de la República, la ley gobernaba a los magistrados, pero era evidente que en los tiempos del Imperio el mismo emperador era una de las fuentes de la ley positiva, y los juristas tenían que explicar la legalidad de esa situación. Ulpiano dijo, en consecuencia, que, aunque la autoridad legislativa del emperador deriva del pueblo romano, el pueblo, por la *lex regia*, le transfiere su propio poder y autoridad, de modo que, una vez investido con su autoridad, la voluntad del emperador tiene fuerza de ley. En otras palabras, Ulpiano no hacía sino explicar la legalidad de los edictos del emperador romano; no se preocupaba por establecer una teoría política mediante la afirmación de que el emperador tuviese derecho a pasar por encima de toda justicia natural y de los principios de la moralidad. Cuando Juan de Salisbury observaba, con referencia expresa al dicho de Ulpiano, que cuando se dice que el príncipe está libre de la ley eso no debe entenderse en el sentido de que pueda hacer lo que es injusto, sino en el sentido de que debe seguir la equidad o justicia natural por un verdadero amor a la justicia y no por miedo al castigo, que no le es aplicable, lo que hacía era expresar la tradición general de los juristas feudales y, al mismo tiempo, no contradecir la máxima de Ulpiano. Cuando, a finales de la Edad Media, algunos teóricos políticos desvincularon la máxima de Ulpiano de la persona del emperador y la transfirieron al monarca nacional, interpretándola en un sentido absolutista, abandonaron el común modo de ver medieval, y transformaron al mismo tiempo la máxima jurídica de Ulpiano en una formulación abstracta de teoría política absolutista.

En conclusión, puede observarse que Juan de Salisbury aceptaba la supremacía del poder eclesiástico (*Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps*)<sup>56</sup>, y que llevó su distinción entre príncipe y tirano a su consecuencia lógica, admitiendo el tiranicidio como legítimo. En realidad, puesto que el tirano se opone al bien común, el tiranicidio puede a veces ser obligatorio<sup>57</sup>, aunque Juan de Salisbury hizo la curiosa estipulación de que el veneno no podía ser empleado con tal propósito.

---

<sup>56</sup> Polverat., 4, 3.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 8, 10.

## *CAPÍTULO XVII*

### *LA ESCUELA DE SAN VÍCTOR*

*Hugo de San Víctor: pruebas de la existencia de Dios, fe, misticismo. — Ricardo de San Víctor: pruebas de la existencia de Dios. — Godofredo de San Víctor y Gualterio de San Víctor.*

La abadía de San Víctor, situada fuera de las murallas de París, pertenecía a los canónigos agustinos. Ya hemos visto que Guillermo de Champeaux estuvo en relación con esa abadía, a la que se retiró después de ser derrotado por Abelardo, pero la escuela es principalmente famosa por la obra de dos hombres, un germano, Hugo de San Víctor, y un escocés, Ricardo de San Víctor.

1. Hugo de San Víctor había nacido en Sajonia en 1096, de noble familia, e hizo sus primeros estudios en el monasterio de Hamersleben, cerca de Halberstadt. Después de tomar los hábitos acudió a París en 1115, para proseguir sus estudios en la abadía de San Víctor. En 1125 inició su labor de maestro, y de 1133 hasta su muerte en 1141, tuvo la escuela a su cargo. Uno de los más sobresalientes teólogos, dogmáticos y místicos de su tiempo, no era, sin embargo, enemigo del cultivo de las artes, y consideraba no solamente que el estudio de las artes, bien entendido, conduce al progreso de la teología, sino que todo conocimiento es de utilidad. «Apréndelo todo; después verás que nada es superfluo.»<sup>1</sup> Su obra principal, desde el punto de vista filosófico, es el *Didascalion*, en siete libros, en el que trata de las artes liberales (tres libros), la teología (tres libros) y la meditación religiosa (un libro); pero sus escritos sobre la teología de los sacramentos son también importantes para el teólogo. Hugo compuso también obras exegéticas y místicas, y un Comentario sobre la Jerarquía Celeste del Pseudo-Dionisio, para el que utilizó la traducción latina de Juan Escoto Eriúgena.

Hemos mencionado ya anteriormente la clasificación y sistematización de las ciencias de Hugo de San Víctor, en conexión con la tendencia sistematizadora ya claramente discernible en el siglo 12, y debida en parte a la aplicación de la dialéctica a la teología; y también su teoría de la abstracción, en conexión con la discusión sobre los universales<sup>58 59</sup>. Esos dos puntos ponen de manifiesto los aspectos aristotélicos de su pensamiento, mientras que su psicología es de carácter claramente agustiniano. «Nadie hay realmente sabio que no vea que existe; pero si un hombre empieza verdaderamente a considerar lo que él es, ve que no es ninguna de aquellas cosas que ve o puede ver. Porque aquello que hay en nosotros que es capaz de razonamiento, aunque esté, por decirlo así, infundido y mezclado con la carne, es sin embargo distinguible por la razón de la substancia de la carne, y se ve, por ello, que es diferente.»<sup>60</sup> En otras palabras, la consciencia y la introspección testimonian no solamente la existencia del alma, sino también su espiritualidad e inmaterialidad. Además, el alma es por sí misma una persona, que tiene, como un espíritu racional, personalidad propia y por sí misma, mientras que el cuerpo constituye un elemento en la personalidad humana solamente en virtud de su unión con el espíritu racional<sup>61</sup>. El

---

58 *PL.*, 176, 800 C.

59 Ver nuestro capítulo XVI, 1, y capítulo XIV, 10.

60 *P L.*, 176, 825 A.

61 *Ibid.*, 409.

modo de unión es de «yuxtaposición», más bien que de composición.<sup>62</sup>

Hugo contribuyó al progreso sistemático de la teología natural ofreciendo argumentos a posteriori a partir de la experiencia tanto externa como interna. Una de las líneas de prueba se apoya en el hecho experiencial de la autoconciencia, la consciencia de un «sí mismo» que es «visto» de modo puramente racional y no puede ser material. Considerando la autoconciencia como necesaria para la existencia de un ser racional, Hugo sostiene que, como el alma no ha sido siempre consciente de su existencia, hubo un tiempo en que el alma no existía. Pero no podría haberse dado la existencia a sí misma: ha de deber, pues, su existencia a otro ser, y éste será un ser necesario y existente por sí mismo, Dios<sup>63</sup>. La prueba, incompletamente formulada, supone las premisas de que la causa de un principio racional debe ser por su parte racional, y que es imposible un regreso al infinito. Su «interioridad» recuerda ciertamente las pruebas de san Agustín, pero no es la prueba agustiniana que parte del conocimiento de verdades eternas por el alma, ni presupone una experiencia religiosa, ni menos aún mística, ya que se apoya en la experiencia natural de la autoconciencia del alma, y ese fundamento en la experiencia es lo que caracteriza las pruebas de la existencia de Dios presentadas por Hugo.

La segunda prueba, la tomada de la experiencia externa<sup>64</sup>, se apoya en el hecho empírico del cambio. Las cosas están constantemente empezando a ser y dejando de ser, y la totalidad, que está compuesta de esas cosas cambiantes, debe también haber tenido un principio. Requiere, pues, una causa. Nada a lo que falte estabilidad, que deje de ser, puede haber venido a la existencia sin una causa exterior a ello. La idea de ese tipo de prueba está contenida en el *De Fide Orthodoxa* de san Juan Damasceno<sup>65</sup>; pero Hugo de San Víctor procura superar las deficiencias del procedimiento de san Juan Damasceno.

Además de la prueba que parte del cambio, Hugo de San Víctor presenta una prueba teológica en varias partes<sup>66</sup>. En el mundo de los animales vemos que los sentidos y los apetitos encuentran satisfacción en los objetos; en el mundo en general vemos una gran variedad de movimientos (Hugo se refiere al movimiento local) que, sin embargo, están ordenados en armonía. También el crecimiento es un hecho de experiencia, y el crecimiento, puesto que supone la adición de algo nuevo, no puede ser realizado solamente por la cosa que crece. Hugo concluye que esas tres consideraciones excluyen el azar y postulan una Providencia a la que puede atribuirse el crecimiento y que guía todas las cosas según ley<sup>67</sup>. Es indudable que la prueba resulta poco convincente, en la forma que le da su autor, pero se basa en hechos de experiencia, como punto de partida, y es característica de las pruebas de Hugo en general. Hugo adoptó la teoría de Guillermo de Conches relativa a la estructura atómica de la materia. Los átomos son cuerpos simples, que son capaces de aumento y crecimiento.<sup>68</sup>

Hugo era, pues, perfectamente claro en cuanto a la posibilidad de un conocimiento natural de la existencia de Dios; pero insistía igualmente en la necesidad de la fe. La fe es necesaria, no solamente porque el *oculus contemplationis*, por el que el alma

---

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> De Sacramentis, 3, 7; P L., 176, 219.

<sup>64</sup> Ibid., 3, 10; P L., 176, 219; y *Sent*, I, 3; P L., 176, 45.

<sup>65</sup> 1, 3, P. G., 94, 796 A.

<sup>66</sup> P L., 176, 826.

<sup>67</sup> Cf. *De fide orthodox.*, 1, 3; P G., 94, 795 B.

<sup>68</sup> *De sacramentis*, 1, 6, 37; P L., 176, 286.

aprehende en sí misma a Dios *et ea quae in Deo erant*, ha sido completamente oscurecido por el pecado, sino también porque a la creencia del hombre se proponen misterios que exceden el poder de la razón humana. Esos misterios son *supra rationem*, en el sentido de que la revelación y la fe son necesarias para que sean aprehendidos, pero son *secundum rationem*, y no *contra rationem*; en sí mismos son razonables, y pueden ser objeto de conocimiento, pero no pueden ser objetos de conocimiento en sentido estricto en esta vida, por cuanto la mente del hombre es demasiado débil, especialmente en su estado de oscurecimiento por el pecado. El conocimiento, pues, considerado en sí mismo, es superior a la fe, la cual es una certidumbre de la mente relativa a cosas ausentes, superior a la opinión pero inferior a la ciencia o conocimiento, puesto que los que captan el objeto como inmediatamente presente (los *scientes*) son superiores a los que creen por razones de autoridad. Podemos decir, pues, que Hugo de San Víctor hace una distinción clara entre fe y conocimiento, y que, aunque reconoce la superioridad de este último, no impugna por ello la necesidad de la primera. Su doctrina de la superioridad del conocimiento sobre la fe no es ni mucho menos equivalente a la doctrina hegeliana, ya que Hugo no considera que, naturalmente al menos, la fe pueda ser sustituida por el conocimiento en esta vida.

Pero aunque el *oculus contemplationis* ha sido oscurecido por el pecado, la mente, bajo el influjo sobrenatural de la gracia, puede ascender por grados hasta la contemplación de Dios en Sí mismo. Ese misticismo sobrenatural corona el ascenso del entendimiento en esta vida, como la visión beatífica de Dios lo corona en el cielo. Entrar en el tratamiento de la doctrina mística de Hugo de San Víctor estaría aquí bastante fuera de lugar; pero vale la pena indicar que la tradición mística de San Víctor no fue simplemente un lujo espiritual; su teología mística formaba una parte integrante de su síntesis teológico-filosófica. En filosofía la existencia de Dios se prueba mediante el uso natural de la razón, mientras que en teología, la mente aprende acerca de la naturaleza de Dios y aplica la dialéctica a los datos de la revelación, aceptados por la fe. Pero el conocimiento filosófico y el conocimiento (dialéctico) teológico son conocimientos acerca de Dios; aún más alta es la experiencia de Dios, el conocimiento directo de Dios, que se alcanza en la experiencia mística, un conocimiento amoroso y un amor cognoscente de Dios. Por otra parte, el conocimiento místico no es visión plena, y la presencia de Dios al alma en la experiencia mística ciega por exceso de luz, de modo que la visión beatífica del cielo está por encima tanto del conocimiento acerca de Dios por fe como del conocimiento místico directo de Dios.

2. Ricardo de San Víctor había nacido en Escocia, pero acudió a París muy joven, y entró en la abadía de San Víctor, donde llegó a ser subprior hacia 1157 y prior en 1162. Murió en 1173. La abadía pasó durante aquellos años por un período difícil, porque el abad, un inglés llamado Ervisio, derrochó sus bienes y arruinó su disciplina, comportándose de un modo tan independiente que el papa Alejandro III le llamó «otro César». Con alguna dificultad, el abad fue inducido a abandonar su cargo, un año antes de la muerte de Ricardo. No obstante, aunque su abad fuese un individuo algo independiente y altanero, el prior, según nos dice la necrología de la abadía, dejó tras sí el recuerdo de un buen ejemplo, una vida santa y hermosos escritos.

Ricardo es una figura importante en la teología medieval, y su principal obra es el *De Trinitate*, en seis libros, pero fue también filósofo, y como teólogo místico publicó dos obras sobre la contemplación, el *Beniamim minor*, sobre la preparación del alma para la contemplación, y el *Beniamim maior*, sobre la gracia de la contemplación. En otras

palabras, Ricardo fue un digno sucesor de Hugo de San Víctor, y, como éste, insistió en la necesidad de utilizar la razón en la búsqueda de la verdad. «He leído frecuentemente que hay un solo Dios, que es eterno, increado, inmenso, omnipotente y señor de todo (...) He leído a propósito de mi Dios que es uno y trino, uno en substancia, trino en personas; todo eso lo he leído; pero no recuerdo haber leído cómo se prueban todas esas cosas.»<sup>69</sup> <sup>70</sup> Y también: «En todas esas materias abundan las autoridades, pero no los argumentos; en todas esas materias *experimenta desunt*, las pruebas escasean; así pues, creo que habré hecho algo si puedo ayudar un poco a las mentes de los estudiosos, aunque no pueda satisfacerles.»

Es evidente la actitud general anselmiana en las citas precedentes: *Credo, ut intelligam*. Una vez presupuestos los datos de la religión cristiana, Ricardo de San Víctor se dispone a entenderlos y probarlos. Del mismo modo que san Anselmo había declarado su intención de tratar de probar la Santísima Trinidad por «razones necesarias», así también declara Ricardo al comienzo de su *De Trinitate*<sup>13</sup> que será su intención en esa obra, en la medida en que Dios lo permita, aducir razones no solamente probables sino también necesarias en apoyo de las cosas que creemos. Ricardo observa que debe haber razones necesarias para aquello que necesariamente existe; de modo que, como Dios es necesariamente trino y uno, debe haber una razón necesaria para ese hecho. Desde luego, del hecho de que Dios sea necesariamente Tri-Uno (Dios es el Ser Necesario) no se sigue en modo alguno que nosotros seamos capaces de discernir esa necesidad, y Ricardo admite, en efecto, que no podemos comprender plenamente los misterios de la fe, particularmente el de la Santísima Trinidad<sup>71</sup>, pero eso no impide que él intente mostrar que del hecho de que Dios es Amor se sigue necesariamente una pluralidad de Personas en la Trinidad, y demostrar la trinidad de Personas en una sola Naturaleza.

La especulación de Ricardo sobre la Trinidad tuvo una influencia considerable en la posterior teología escolástica; pero desde el punto de vista filosófico son de mayor importancia sus pruebas en favor de la existencia de Dios. Tales pruebas, insiste Ricardo, deben apoyarse en la experiencia. «Debemos empezar por aquella clase de cosas de las que no podemos tener ningún tipo de duda, y por medio de esas cosas que conocemos por experiencia, concluir racionalmente lo que debemos pensar a propósito de los objetos que trascienden la experiencia.»<sup>72</sup> Esas cosas de experiencia son objetos contingentes, cosas que empiezan a ser y pueden dejar de ser. Sólo podemos llegar a conocer esas cosas a través de la experiencia, puesto que lo que empieza a ser y puede perecer no puede ser necesario, de modo que su existencia no puede ser demostrada a priori, sino que sólo por experiencia puede ser conocida.<sup>73</sup>

El punto de partida de la argumentación es suministrado, pues, por los objetos contingentes de la experiencia; pero, para que nuestro razonamiento sobre esa base pueda tener éxito, es necesario empezar por un fundamento de verdad claramente sólido e inamovible<sup>74</sup>; es decir, la argumentación necesita un principio seguro y cierto sobre el cual pueda descansar. Ese principio consiste en que cada cosa que existe o que puede existir, o tiene ser desde la eternidad o comienza a ser en el tiempo. Esa

<sup>69</sup> De Trinit., 1, 5; P L., 196, 893 BC.

<sup>1</sup> <sup>3</sup> PL., 196, 892 C.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 72 A.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 894.

<sup>1</sup> <sup>6</sup> *Ibid.*, 892.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 893.

aplicación del principio de no-contradicción nos permite establecer una división del ser. Cualquier cosa existente ha de ser, o (i) desde la eternidad y por sí misma, y por lo tanto autoexistente, o (ii) ni desde la eternidad ni por sí misma, o (iii) desde la eternidad pero no por sí misma, o (iv) por sí misma pero no desde la eternidad. Esa división lógica en cuatro admite inmediatamente una reducción a división en tres, puesto que una cosa que no es desde la eternidad, pero es por sí misma, es imposible, ya que una cosa que empieza a ser es evidente que no puede haberse dado el ser a sí misma o ser un existente necesario<sup>75</sup>. Comienzo en el tiempo y aseidad son, pues, incompatibles, y lo que ahora hay que hacer es regresar a las cosas de la experiencia y aplicar el principio general. Las cosas de la experiencia, según las observamos en los reinos humano, animal y vegetal, y en la naturaleza en general, son perecederas y contingentes: comienzan a ser. Así pues, si comienzan a ser, no son desde la eternidad. Pero lo que no es desde la eternidad no puede ser por sí mismo, como ya se ha dicho. Así pues, deben ser por otro. Pero últimamente debe existir un ser que exista por sí mismo, es decir, necesariamente, puesto que, de no haber un ser así, no habría razón suficiente para la existencia de nada: nada existiría, mientras que, de hecho, algo existe, según sabemos por la experiencia. Si se objetase que debe haber, ciertamente, un *ens a se*, pero que ése puede muy bien ser el mundo mismo, Ricardo replicaría que ya ha excluido él esa posibilidad al indicar que experimentamos el carácter contingente de las cosas de que el mundo está compuesto.

Si en esa primera prueba el procedimiento de Ricardo muestra un notable cambio respecto al de san Anselmo, en su siguiente prueba el victorino adopta una posición anselmiana<sup>76</sup>. Es un hecho de experiencia que hay grados diferentes y variables de bondad o perfección, pues, por ejemplo, el racional es más elevado que el irracional. A partir de ese hecho de experiencia, Ricardo procede a argumentar que debe haber uno supremamente elevado, por encima del cual nada haya más grande o mejor. Como lo racional es superior a lo irracional, esa substancia suprema debe ser intelectual, y como lo más alto no puede recibir lo que posee de lo más bajo, de lo subordinado, deberá tener su ser y existencia por sí mismo. Eso significa necesariamente que es eterno. Algo debe ser eterno y a se, como ya antes se ha puesto de manifiesto, puesto que en otro caso nada existiría, y la experiencia nos enseña que algo existe; y si lo más alto no puede recibir lo que posee de lo más bajo, lo eterno a se debe ser lo más alto, la substancia suprema, que es el Ser eterno y necesario.

---

<sup>75</sup> *PL.*, 196, 893.

<sup>76</sup> *De Trinit.*, 1, 11; *P. L.*, 196, 895-6.

En tercer lugar, Ricardo de San Víctor intenta probar la existencia de Dios a partir de la idea de posibilidad<sup>77</sup>. En todo el universo nada puede existir a menos que tenga la posibilidad de ser (la potencialidad o poder para ser) por sí mismo o la reciba de otro. Una cosa a la que falta la posibilidad de ser, que es completamente imposible, no es nada en absoluto, y para que algo exista debe recibir la capacidad para existir (*posse esse*) del fundamento de la posibilidad. (Ricardo da aquí por supuesto que los objetos del universo no pueden recibir de sí mismos su posibilidad, no pueden ser autofundamentados; en su primera prueba ya ha mostrado la incompatibilidad de aseidad y temporalidad, o comienzo de ser.) Ese fundamento de posibilidad, que es la fuente de la posibilidad y de la existencia de todas las cosas, debe, pues, depender de sí mismo, ser último. Toda esencia, todo poder, toda sabiduría, deben depender de ese Fundamento, de modo que éste debe ser por sí mismo la suprema Esencia, como fundamento de todas las esencias, el supremo Poder, como fuente de todo poder, y la suprema Sabiduría como fuente de todas las sabidurías, puesto que es imposible que una fuente pueda conferir un don más grande que ella misma. Pero no puede haber una sabiduría aparte de la substancia racional en la que es inmanente: por tanto, debe haber una Substancia suprema y racional a la que es inmanente la suprema sabiduría. El Fundamento de toda posibilidad es, pues, la Substancia suprema.

Esos argumentos son, desde luego, ejercicios de la inteligencia racional, discursiva, del *oculus rationis*, superior al *oculus imaginationis*, que ve el mundo corpóreo, pero inferior al *oculus intelligentiae*, por el que Dios es contemplado en Sí mismo<sup>78</sup>. En el nivel inferior, los objetos de los sentidos se ven inmediatamente como presentes; en el nivel medio, la mente piensa discursivamente acerca de cosas no inmediatamente visibles, argumentando, por ejemplo, del efecto a la causa, o viceversa; en el nivel superior, la mente ve un objeto invisible, Dios, como inmediatamente presente<sup>79</sup>. El nivel de la contemplación es, pues, por así decir, el análogo espiritual de la percepción sensible, ya que es semejante a ésta en su inmediatez y en su carácter concreto, en contraste con el pensamiento discursivo, aunque difiere de la percepción sensible en cuanto que es una actividad puramente espiritual, dirigida a un objeto puramente espiritual. La división de Ricardo de los seis estadios de conocimiento, desde la percepción de la belleza de Dios en la belleza de la creación hasta la *mentis alienatio*, bajo la acción de la gracia, influyó en el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura.

3. Godofredo de San Víctor (muerto en 1194) escribió un *Fons Philosophiae* en el que clasifica las ciencias y trata de filósofos y transmisores como Platón, Aristóteles, Boecio y Macrobio, dedicando un capítulo especial al problema de los universales y a las soluciones mantenidas en el mismo. Gualterio de San Víctor (muerto después de 1180) fue el autor de la celebrada diatriba *Contra Quattuor Labyrinthos Franciae*, Abelardo, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers y Gilberto de la Porrée, los representantes de la teología dialéctica, quienes, según Gualterio, habían sido hinchados por el espíritu de Aristóteles, trataban con ligereza escolástica de las cosas inefables de la Santísima Trinidad y de la Encarnación, vomitaban muchas herejías y estaban erizados de errores. En otras palabras, Gualterio de San Víctor era un reaccionario que no representa el genuino espíritu de San Víctor, el de Hugo el

---

<sup>77</sup> *De Trinit.*, 1, 12; *PL.*, 196, 896.

<sup>78</sup> *De gratia contemplationis*, 1, 3, 7; *P L.*, 196, 66 CD, 72 C.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 1, 3, 9; *PL.*, 196, 110 D.

germano y Ricardo el escocés, con su razonada combinación de filosofía, teología dialéctica y misticismo. En cualquier caso, las manecillas del reloj no podían ya ser retrasadas, porque la teología dialéctica se había puesto en pie, y en el siglo siguiente alcanzó su triunfo en las grandes síntesis sistemáticas.

## **CAPÍTULO XVIII**

### **DUALISTAS Y PANTEÍSTAS**

*Los albigenses y los cátaros. —Amalrico de Bene. —David de Dinant.*

1. En el siglo 13 santo Domingo predicó contra los albigenses. Dicha secta, al igual que la de los cátaros, se había extendido ya en el sur de Francia y en Italia durante el siglo 12. La doctrina principal de esas sectas era un dualismo de tipo maniqueo, que llegó a la Europa occidental por vía de Bizancio. Existen dos principios últimos, el uno bueno y el otro malo, el primero de los cuales es causa del alma, mientras que el segundo lo es del cuerpo y de la materia en general. De esa hipótesis, albigenses y cátaros sacaban la conclusión de que el cuerpo es malo, y ha de ser dominado por el ascetismo, y también que es equivocado casarse y propagar la especie humana. Puede parecer extraño que una secta cuyos miembros mantenían tales doctrinas pudiera florecer; pero debe recordarse que se consideraba suficiente que los relativamente poco numerosos *perfecti* llevaran esa existencia ascética, mientras que sus seguidores más humildes podían llevar sin peligro una vida más ordinaria, con tal de que recibieran la bendición de uno de los «*perfecti*» antes de la muerte. Debe recordarse también, cuando se considera la atención que albigenses y cátaros recibieron de parte de los poderes civiles y eclesiásticos, que la condena de la procreación y del matrimonio como males conduce naturalmente a la conclusión de que el concubinato y el matrimonio están al mismo nivel. Además, los cátaros negaban la legitimidad de los juramentos y de toda guerra. Era, pues, natural que esas sectas fueran consideradas como un peligro para la civilización cristiana. La secta de los valdenses, que todavía existe, se remonta al movimiento cátaro, y fue originariamente una secta dualista, aunque fue absorbida por la Reforma y adoptó el antirromanismo y el antisacerdotalismo como sus principales enseñanzas.<sup>1</sup>

2. Amalrico de Bene había nacido cerca de Chartres y murió siendo profesor de teología en París, hacia 1206-1207. Santo Tomás de Aquino<sup>80 81</sup> observa que «otros dicen que Dios es el principio formal de todas las cosas, y se dice que ésa fue la opinión de los amalricianos», y Martín de Polonia dice de Amalrico que sostuvo que Dios era la esencia de todas las criaturas y la existencia de todas las criaturas. Al parecer, Amalrico interpretó en un sentido panteísta las enseñanzas de Juan Escoto Eriúgena, así como las frases utilizadas por Teodorico de Chartres y Clarembaldo de Arras, llegando lo bastante lejos para decir que las Personas de la Trinidad son criaturas, que las tres se encarnaron, y que cada hombre singular es tan Dios como lo fue Cristo. Parece ser que algunos de sus seguidores sacaron de esa doctrina la conclusión de que el pecado es un concepto irreal, sobre la base de que, si todo hombre es divino, no puede pecar. Sostuviese o no conscientemente Amalrico un verdadero panteísmo, fue en todo caso acusado de herejía y tuvo que retractarse. Sus doctrinas fueron condenadas en 1210, después de su muerte, junto con las de Juan Escoto Eriúgena.

3. Si para Amalrico de Bene Dios es la forma de todas las cosas, para David de Dinant Dios se identifica con la materia primera, en el sentido de la potencialidad de todas las cosas. Muy poco se sabe de la vida de David de Dinant, o de las fuentes de las que

---

<sup>80</sup>Las fuentes de que disponemos para el conocimiento de la doctrina de los albigenses no son ricas, y la historia del movimiento está algo oscura.

<sup>81</sup> S. T., I<sup>a</sup>, 3, 8, in corpore.

derivó sus doctrinas, o de las doctrinas mismas, puesto que sus escritos, condenados en 1210 y prohibidos en París en 1215, se han perdido. San Alberto Magno<sup>82</sup> <sup>83</sup> le adscribe un *De tomis, hoc est, de divisionibus*, y los documentos del concilio de París (1210) le atribuyen un *Quaterni* o *Quaternuli*, aunque Geyer, por ejemplo, supone que esos dos títulos corresponden a la misma obra, que constaba de un número de secciones o párrafos (*quaterni*). En cualquier caso, para nuestro conocimiento de sus doctrinas dependemos de las citas o informes de san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa.

En la *Summa Theologica*<sup>4</sup>, santo Tomás afirma que David de Dinant «decía muy neciamente que Dios es materia primera». En otro lugar<sup>84</sup> dice que David dividía las cosas en tres clases: cuerpos, almas y substancias eternas, y que los cuerpos estaban constituidos por *Hyle*, las almas por *Nous* o mente, y las substancias eternas por Dios. Esas tres fuentes constitutivas son las tres indivisibles, y las tres indivisibles son una y la misma. Así, todos los cuerpos serían modos de un solo ser indivisible, *Hyle*, y todas las almas serían modos de un ser indivisible, *Nous*; pero esos dos seres indivisibles son uno, y fueron identificados por David con Dios, que es la única Substancia. «Es manifiesto (según David) que hay solamente una substancia, no sólo de todos los cuerpos, sino también de todas las almas, y que esa substancia no es otra cosa sino Dios mismo (...). Está claro, pues, que Dios es la substancia de todos los cuerpos y de todas las almas, y que Dios, *e Hyle*, y *Mens*, son una sola substancia.»<sup>85</sup>

David de Dinant trató de probar esa posición dialécticamente. Para que dos clases de substancias difieran entre sí, deben diferir en virtud de una diferencia, y la presencia de una diferencia implica la presencia de un elemento común. Ahora bien, si la materia difiriese de la mente, tendría que haber una *differentia* en la materia primera, es decir, una forma y una materia, y en ese caso nos veríamos forzados a un regreso al infinito<sup>86</sup>. Santo Tomás expresa el argumento de esta forma<sup>87</sup>. Cuando las cosas no difieren en modo alguno una de otra, son la misma. Ahora bien, siempre que dos cosas difieran una de otra, difieren en virtud de *differentiae*, y en tal caso deben ser compuestas. Pero Dios y la materia primera son completamente simples, no cosas compuestas. Así pues, no pueden diferir en modo alguno entre sí, y en consecuencia deben ser la misma cosa. A ese argumento replica santo Tomás que las cosas compuestas, como, por ejemplo, hombre y caballo, difieren ciertamente una de otra en virtud de *differentiae*, pero que las cosas simples, no; estrictamente hablando, debe decirse que las cosas simples son diversas (*diversa esse*), no que son diferentes (*differre*). En otras palabras, santo Tomás acusa a David de jugar con los términos, de escoger, para expresar la diversidad entre Dios y la materia, un término que implica composición en Dios y en la materia.

¿Por qué pensaron san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino que valía la pena prestar tanta atención a un sistema panteísta cuyo fundamento teórico era más o

---

<sup>82</sup> S. T., P, 4, 20,2, *quaest incidens*.

<sup>83</sup>P, 3, 8, *in corpore*.

<sup>84</sup>II *Sent*, 17,1,1.

<sup>85</sup> S. Alb. M., S. T., *Ila*, t. 12, q. 72, membr. 4, a. 2, n. 4.

<sup>86</sup> *Ibid.*, *Ia*, t. 4, q. 20, membr. 2; *InMetaph.*, t. 4, c. 7.

<sup>87</sup> S. T., *Ia*, 3, 8, ob. 3.

menos una sutileza dialéctica? Probablemente la razón no debe buscarse tanto en que David de Dinant ejerciese una gran influencia como en que Alberto y Tomás temían que la herejía de David de Dinant podía comprometer a Aristóteles. Las fuentes de las cuales derivase David su teoría constituyen un punto disputado, pero en general se coincide en que utilizó la exposición de materialismo antiguo tal como aparece en la Física y en la Metafísica, y está claro que se sirve de las ideas aristotélicas de materia primera y de forma. En 1210, el mismo concilio de París que condenó los escritos de David de Dinant, prohibió también la enseñanza pública y privada de la filosofía natural de Aristóteles en la Universidad. Con la mayor probabilidad, pues, santo Tomás deseaba mostrar que el monismo de David de Dinant no se seguía en absoluto de las enseñanzas de Aristóteles; y en su réplica a la objeción ya citada hace expresa referencia a la *Metafísica*.

**Cuarta Parte**  
**FILOSOFÍA ISLÁMICA Y JUDÍA:**  
**TRADUCCIONES.**

## **CAPÍTULO XIX**

### **FILOSOFÍA ISLÁMICA**

*Razones para un tratamiento de la filosofía islámica — Orígenes de la filosofía islámica. — Alfarabí. — Avicena. — Averroes. — El Dante y los filósofos árabes.*

1. Encontrarse con un capítulo sobre la filosofía de los árabes en una obra dedicada al pensamiento medieval, en el sentido del pensamiento cristiano medieval puede sorprender a un lector que no conoce aún la filosofía de la Edad Media; pero la influencia, positiva y negativa, de la filosofía islámica en la del cristianismo es hoy un punto de conocimiento común entre historiadores, y es difícil dejar de decir algo sobre ese tema. La filosofía árabe constituyó uno de los canales principales para la introducción en Occidente del conjunto de las obras de Aristóteles; pero los grandes filósofos del Islam medieval, hombres como Avicena y Averroes, fueron algo más que meros transmisores o comentaristas; transformaron y desarrollaron la filosofía de Aristóteles, más o menos según el espíritu del neoplatonismo, y varios de ellos interpretaron a Aristóteles en puntos importantes en un sentido que, fuese o no exegéticamente correcto, era incompatible con la fe y la teología cristianas<sup>88</sup>. En consecuencia, cuando apareció Aristóteles a los pensadores cristianos medievales, en la forma que le había dado Averroes, por ejemplo, apareció naturalmente como un enemigo de la sabiduría cristiana, o filosofía cristiana en sentido amplio. Ese hecho explica en buena medida la oposición hecha al aristotelismo en el siglo 13 por muchos defensores de la tradición cristiana, que veían al filósofo pagano como el enemigo de san Agustín, de san Anselmo y de los grandes filósofos de la Cristiandad. La oposición se dio en diversos grados, desde un disgusto poco matizado y un miedo a la novedad, hasta la oposición razonada de un san Buenaventura; pero se hace más fácil entender la oposición si se recuerda que un filósofo musulmán como Averroes pretendía dar la verdadera interpretación de Aristóteles, y que esa interpretación contrastaba, en cuestiones importantes, con las creencias cristianas. Eso explica también la atención concedida a los filósofos islámicos por aquellos (particularmente, desde luego, santo Tomás de Aquino) que veían en el sistema aristotélico no solamente un valioso instrumento para la expresión dialéctica de la teología cristiana, sino también la verdadera filosofía, porque dichos pensadores tenían que poner de manifiesto que el aristotelismo no suponía necesariamente la interpretación que del mismo daban los musulmanes; tenían que disociarse de Averroes y distinguir su propio aristotelismo del de éste.

Así pues, para entender plenamente las polémicas de santo Tomás de Aquino y de otros, es necesario saber algo de la filosofía islámica medieval; pero es también necesario por otra razón que está en relación con la primera, a saber, la de que en París apareció una escuela de filósofos que pretendían representar el aristotelismo integral, una escuela cuya principal figura fue el celebrado oponente de santo Tomás,

---

<sup>88</sup> Es verdad, sin embargo, que algunos filósofos islámicos, como Avicena, facilitaron, mediante sus escritos, una interpretación cristiana de Aristóteles.

Siger de Brabante. Aquellos aristotélicos «integrales», los genuinos aristotélicos según se consideraban a sí mismos, entendían por aristotelismo genuino el sistema de Aristóteles según lo había interpretado Averroes, el «Comentador» *par excellence*. Para entender, pues, esa escuela, y una fase importante de las controversias de París, es evidentemente necesario familiarizarse con el papel de Averroes en la historia de la filosofía, y con su doctrina.

Pero, aunque haya que presentar de algún modo la filosofía islámica, no entra en los límites de este libro un tratamiento de la filosofía islámica por el propio interés de ésta. Indudablemente lo tiene (por ejemplo, por su relación a la teología islámica, sus tentativas de conciliación y la tensión entre ellas, así como por la relación del pensamiento islámico al misticismo del mundo islámico, y de la filosofía islámica a la cultura islámica en general), pero lo que el lector debe esperar aquí no es más que un breve bosquejo de la filosofía islámica en el período medieval, y un tratamiento de la misma menos por su interés intrínseco que en función de su influencia sobre el pensamiento cristiano medieval. Ese tratamiento, quizás algo unilateral, no tiene el propósito de infravalorar los logros de los filósofos musulmanes, ni supone una negación del interés intrínseco de la filosofía islámica: está dictado simplemente por el propósito general y el objetivo de este libro, y también, desde luego, por consideraciones de espacio.

2. Si la filosofía islámica se relacionó con la filosofía del cristianismo del modo que acabamos de mencionar, estuvo también conectada con el cristianismo en sus orígenes, debido al hecho de que fueron cristianos sirios quienes tradujeron primeramente al árabe a Aristóteles y otros filósofos antiguos. La primera etapa consistió en la traducción de obras griegas al siríaco, en la escuela de Edessa (Mesopotamia), que fue fundada por san Efrén de Nisibis en el año 363, y fue clausurada por el emperador Zenón, en 489, a causa del nestorianismo que allí prevalecía. En Edessa, algunas de las obras de Aristóteles, principalmente las obras lógicas, así como la *Eisagoge* de Porfirio, fueron traducidas al siríaco, y esa labor fue proseguida en Persia, en Nisibis y Gandisapora, adonde se retiraron los eruditos después del cierre de la escuela de Edessa. Así, obras de Aristóteles y Platón fueron traducidas al persa. En el siglo 6, obras de Aristóteles y Porfirio, y los escritos del Pseudo-Dionisio, fueron traducidos al siríaco en las escuelas monofisitas de Siria.

La segunda etapa consistió en la traducción al árabe de las traducciones siríacas. Incluso antes de la vida de Mahoma (569-632), había habido un cierto número de cristianos nestorianos que trabajaban entre los árabes, principalmente como médicos, y cuando la dinastía Abasida reemplazó a la de los Omeyas en 750, eruditos sirios fueron invitados a la corte árabe de Bagdad. Ante todo se tradujeron obras médicas; pero al cabo de un tiempo se tradujeron también obras filosóficas, y, en 832, una escuela de traductores estaba establecida en Bagdad, una institución que produjo versiones árabes de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Temistio, Porfirio y Ammonio. También se tradujeron las *República* y *Las Leyes* de Platón, así como también (en la primera mitad del siglo 9), la llamada Teología de Aristóteles, que consistía en una compilación de las *Enneadas* (4-6) de Plotino, erróneamente atribuida a Aristóteles. A eso debe añadirse el hecho de que el *Liber de Causis*, que era realmente la *Institutio Theologica* de Proclo, fue también atribuido a Aristóteles. Esas falsas atribuciones, así como la traducción al árabe de comentaristas neoplatónicos de Aristóteles, ayudaron a popularizar entre los árabes una interpretación neoplatónica del sistema de Aristóteles, aunque otras influencias, y no sólo la de Aristóteles y los neoplatónicos, contribuyeron a la formación de la filosofía islámica, por ejemplo, la misma religión islámica y la influencia del pensamiento religioso oriental, por

ejemplo el de Persia.

3. Los filósofos musulmanes pueden ser clasificados en dos grupos, el grupo oriental y el grupo occidental. En esta sección trataré brevemente de tres pensadores pertenecientes al grupo oriental.

(i) Alfarabí, que perteneció a la escuela de Bagdad y murió hacia 950, es un buen ejemplo de pensador sobre el que se hicieron sentir las influencias mencionadas en la sección anterior. De ese modo ayudó a introducir al mundo de cultura islámica en la lógica de Aristóteles, a la vez que, por su clasificación de los departamentos de filosofía y teología, hizo, por así decir, a la filosofía consciente de sí misma, distinguiéndola de la teología. La lógica es una propedéutica y preparación para la filosofía propiamente dicha, la cual es dividida por Alfarabí en física, que comprende las ciencias particulares (incluida la psicología, y con la teoría del conocimiento tratada dentro de la psicología) y metafísica, como las dos ramas de la filosofía teórica; y ética o filosofía práctica. Su esquema de la teología incluía como secciones 1) la omnipotencia y justicia de Dios; 2) la unidad y otros atributos de Dios; 3) la doctrina de las sanciones en la vida futura; 4 y 5) los derechos del individuo y las relaciones sociales del musulmán. Al hacer de la filosofía un dominio separado, Alfarabí no pretendía, pues, suplantarse ni socavar la teología islámica: más bien ponía la esquematización y la forma lógica al servicio de la teología.

Además, Alfarabí se valió de argumentos aristotélicos para probar la existencia de Dios. Así, sobre el supuesto de que las cosas del mundo son pasivamente movidas, una idea que se adaptaba perfectamente a la teología islámica, argumentó que deben recibir su movimiento de un Primer Motor, Dios. También, las cosas de este mundo son contingentes, no existen necesariamente: sus esencias no implican sus existencias, como se manifiesta en el hecho de que empiezan a ser y perecen. De ahí se sigue que han recibido su existencia, y últimamente debe admitirse un ser que existe esencialmente, necesariamente, y es la causa de la existencia de todos los seres contingentes.

Por otra parte, la influencia neoplatónica es manifiesta en el sistema general de Alfarabí. Así, el tema de la emanación se emplea para mostrar cómo de la Divinidad última, o uno, proceden la inteligencia y el alma del Mundo, de cuyos pensamientos o ideas procede el Cosmos, desde las esferas más altas o más exteriores hasta las más bajas o más interiores. Los cuerpos están compuestos de materia y forma. La inteligencia del hombre es iluminada por la inteligencia cósmica, que es el intelecto agente del hombre (el *vouç* *ÉΤΙΚΤΙΤΟΣ*; de Alejandro de Afrodísia). Además, la iluminación del intelecto humano es la explicación del hecho de que nuestros conceptos «se ajusten» a las cosas, puesto que las ideas en Dios son al mismo tiempo los ejemplares y fuente de los conceptos de la mente humana y de las formas de las cosas.

Esa doctrina de la iluminación se relaciona no solamente con el neoplatonismo, sino también con el misticismo oriental. El propio Alfarabí perteneció a la escuela mística o secta de los sufíes, y su filosofía era de orientación religiosa. La más elevada tarea del hombre consiste en conocer a Dios, y, lo mismo que el proceso general del universo es una emanación de Dios y un regreso a Dios, también el hombre, que procede de Dios en el proceso emanativo y que es iluminado por Dios, se esfuerza en regresar y asemejarse a Dios.

(ii) El más grande de los filósofos musulmanes del grupo oriental es sin ningún género de dudas Avicena, o Ibn Sina (980-1037), el verdadero creador de un sistema escolástico en el mundo islámico<sup>89</sup>. Persa de nacimiento, nacido cerca de Bokhara, recibió su educación en lengua árabe, y la mayoría de sus obras, extraordinariamente numerosas, fueron escritas en árabe. Verdadero niño precoz, aprendió sucesivamente el Corán, literatura árabe, geometría, jurisprudencia, lógica. Aventajando a sus preceptores, estudió por sí mismo teología, física, matemáticas y medicina, y a los

---

<sup>89</sup> El nombre «Avicena», por el que fue conocido Ibn Sina en el mundo medieval, procede de la versión hebrea, Aven Sina.

dieciséis años de edad practicaba como médico. Consagró entonces un año y medio al estudio de la filosofía y de la lógica, pero sólo cuando encontró un comentario de Alfarabí fue capaz de entender a su satisfacción la *Metafísica* de Aristóteles, que había leído, según él nos cuenta, cuarenta veces sin llegar a entender. El resto de su vida fue de muchos trabajos y aventuras, ya que actuó como visir de varios sultanes y practicó la medicina, y experimentó en su ir y venir las venturas y desventuras de la vida y el favor y desfavor de los príncipes, pero siempre sin dejar de ser un filósofo, prosiguiendo sus estudios y sus escritos dondequiera que iba o estaba, incluso en la prisión o montado a caballo. Murió en Hamadan a la edad de cincuenta y siete años, después de realizar sus abluciones, arrepentirse de sus pecados, distribuir abundantes limosnas y dar libertad a sus esclavos. Su principal obra filosófica es el *As-Sifa*, conocido en la Edad Media como las *Sufficientiae*, que comprende la lógica, la física (incluidas las ciencias naturales), las matemáticas, la psicología y la metafísica. El *Najat* era una colección de textos, tomados de la obra anterior y dispuestos en un orden diferente.

La división aviceniana de filosofía, en sentido amplio, en lógica, propedéutica de la filosofía, filosofía especulativa (física, matemáticas y teología) y filosofía práctica (ética, económica y política) no ofrece características notables, salvo que la teología se subdivide en teología primera (equivalente a la ontología y teología natural) y teología segunda (que comprende temas islámicos), y eso distingue la teología islámica de la griega. Pero su metafísica, a pesar de lo que toma tanto de Aristóteles como del neoplatonismo, manifiesta características propias, que hacen evidente que, por mucho que tomase de filósofos anteriores, Avicena había pensado su sistema cuidadosamente y de una manera independiente, y lo había soldado en un sistema de sello peculiar. Por ejemplo, aunque, a la par de Aristóteles, asigna a la metafísica el estudio del ser en tanto que ser, Avicena hace uso de una ilustración no-aristotélica para mostrar que la mente aprehende necesariamente la idea de ser, aunque ésta se adquiere normalmente a través de la experiencia. Imaginemos un hombre creado repentinamente, que no puede ver ni oír, que flota en el espacio y cuyos miembros están dispuestos de tal modo que no pueden tocarse unos a otros. En el supuesto de que ese hombre no pueda ejercitar sus sentidos y adquirir la noción de ser a través de la vista o del tacto, ¿será por ello incapaz de formarse la noción de ser? No, porque será consciente de su propia existencia y la afirmará, de modo que, aunque no pueda adquirir la noción de ser a través de la experiencia externa, la adquirirá al menos a través de su autoconsciencia.<sup>90</sup>

A ojos de Avicena la noción de necesidad es también una noción primaria, porque para él todos los seres son necesarios. Es preciso, sin embargo, distinguir dos tipos de necesidad. Un objeto particular en el mundo no es necesario por sí mismo: su esencia no implica la existencia necesariamente, como lo muestra el hecho de que empieza a ser y deja de ser; pero es necesario en el sentido de que su existencia está determinada por la acción necesaria de una causa exterior. En consecuencia, un ser contingente significa para Avicena un ser cuya existencia es debida no a la esencia del mismo ser, sino a la acción necesaria de una causa externa. Tales seres son ciertamente causados, y, por lo tanto, «contingentes», pero no por ello es menos determinante la acción de la causa.

Eso lleva a Avicena a argumentar que la cadena de causas no puede ser infinita, puesto que entonces no habría razón alguna para la existencia de nada, sino que debe

---

<sup>90</sup> *Sifa*, I, 281 y 363.

haber una primera causa que sea en sí misma incausada. Ese Ser incausado, el Ser necesario, no puede recibir su esencia de otro, ni puede su existencia formar parte de su esencia, puesto que la composición en partes supondría una causa anterior unificadora: esencia y existencia deben ser, pues, idénticas en el Ser necesario. Ese último Ser es necesario por sí mismo, mientras que los seres «contingentes» no son necesarios por sí mismos, sino necesarios a través de otro, de modo que el concepto de «ser», aplicado al ser necesario y al contingente, no tiene el mismo sentido. Esos seres distintos no son, pues, especies de un género, sino que más bien «Ser» corresponde *par excellence*, propia y primariamente, al Ser necesario, y se predica de los seres contingentes sólo secundaria y analógicamente.

Estrechamente enlazada con la distinción entre lo necesario y lo contingente o posible está la distinción entre acto y potencia. La potencia, como dijo Aristóteles, es el principio del cambio en otro en tanto que otro, y ese principio debe existir o en el agente (potencia activa) o en el paciente (potencia pasiva). Además, hay grados de potencia y acto, que van desde el límite inferior, la pura potencialidad, la materia primera, hasta el límite superior, acto puro, el Ser necesario, aunque Avicena no utiliza el término «acto puro» *quoad verbum*. Desde esa posición, Avicena procede a mostrar que Dios es verdad, bondad, amor y vida. Por ejemplo, el Ser que es siempre en acto, sin potencialidad o privación, debe ser absoluta bondad, y, puesto que los atributos divinos son ontológicamente indistinguibles, la bondad divina debe ser idéntica al amor absoluto.

Como Dios es bondad absoluta, tiende necesariamente a difundir su bondad, a irradiarla, y eso significa que Dios crea necesariamente. Como Dios es el Ser necesario, todos sus atributos deben ser necesarios. Es, por lo tanto, necesariamente creador. Eso implica a su vez la conclusión de que la Creación es desde toda la eternidad, porque, si Dios es necesariamente creador y Dios es eterno, la creación debe ser eterna. Además, si Dios crea por necesidad de su naturaleza, se sigue también que no hay libre elección en la Creación, que Dios no habría podido crear de otro modo ni otras cosas que las que realmente crea. Pero Dios sólo puede producir inmediatamente un ser semejante a El: es imposible que Dios cree directamente cosas materiales. El primer ser que lógicamente procede de Dios, es, pues, la primera

Inteligencia. Esa Inteligencia es creada, en el sentido de que procede de Dios: recibe, pues, su existencia, y de ese modo comienza la dualidad. Mientras en el Uno no hay dualidad, en la Inteligencia primera hay una dualidad de esencia y existencia, en tanto que la existencia es recibida, y hay también una dualidad de conocimiento, en tanto que la Inteligencia primera conoce al Uno o Dios como necesario y a sí misma como «posible». De ese modo Avicena deduce las diez inteligencias, que exhiben una creciente multiplicidad, y franquea así el abismo entre la unidad de Dios y la multiplicidad de la creación. La décima Inteligencia es la «dadora de formas», que son recibidas en la materia prima, pura potencialidad o (más bien, potencialidad «privada de» forma, y, por ello, en cierto sentido, «mala»), y pueden así multiplicarse dentro de sus especies. Las Inteligencias separadas solamente pueden diferir entre sí específicamente, en virtud de su mayor o menor proximidad al Uno y su decreciente simplicidad en el proceso de emanación; pero, como la materia es el principio de individuación, la misma forma específica puede multiplicarse en una pluralidad de objetos individuales concretos, aunque la materia prima ha de ser primero sacada de su estado de indeterminación y dispuesta para la recepción de la forma específica, primero mediante la *forma corporeitatis* y luego mediante la acción de causas externas

que la predisponen a la recepción de una forma específica particular.

La décima inteligencia tiene otra función que realizar aparte de la de dar las formas; ejerce también la función del intelecto activo, o entendimiento agente, en el hombre. En su análisis de la abstracción, Avicena no atribuye al intelecto humano como tal, el acto final de la abstracción, la aprehensión del universal en estado de pura inteligibilidad, pues eso supondría que el intelecto pasase del estado de potencialidad al acto enteramente por su propio poder, siendo así que ningún agente puede proceder de la potencia pasiva al acto si no es bajo la influencia de un agente exterior, aunque semejante a él. Avicena distinguió, pues, los intelectos activo y pasivo, pero hizo del entendimiento agente una inteligencia unitaria y separada que ilumina al intelecto humano y confiere a éste su captación intelectual y abstracta de las esencias. (La esencia o universal *post rem* debe ser distinguida de la esencia *ante rem* e *in re*.)

La idea de Avicena de la creación necesaria y su negación de que el Uno tenga conocimiento directo de la multiplicidad de los objetos concretos le puso en divergencia con la teología del Corán; pero el filósofo procuró, en la medida en que pudo, reconciliar su sistema aristotélico-neoplatónico con la ortodoxia islámica. Por ejemplo, no negaba la inmortalidad del alma humana, a pesar de su doctrina referente al carácter separado del entendimiento agente, y mantenía una doctrina de sanciones en la vida de ultratumba, aunque la interpretaba de un modo intelectualista, que hacía consistir la recompensa en el conocimiento de objetos puramente inteligibles y el castigo en la privación de ese conocimiento<sup>91</sup>. Igualmente, aunque sus análisis y explicación de la creación y de la relación del mundo a Dios implicaban necesariamente una teoría emanatista y, en ese aspecto, tendían hacia el panteísmo, trató de salvarse del panteísmo afirmando la distinción entre esencia y existencia en todos los seres que proceden, inmediata o mediatamente, de Dios. Es posible que la doctrina islámica de la omnipotencia divina, al ser interpretada «especulativamente», tienda al panteísmo, y puede muy bien ser que algunos principios fundamentales del sistema de Avicena favorezcan al panteísmo; pero es indudable que el filósofo no era intencionadamente panteísta.

Cuando parte de los escritos de Avicena fue traducida al latín en el siglo 12, el mundo cristiano se encontró por primera vez frente a un sistema firmemente trabado que tenía que ejercer una fuerte atracción sobre ciertas mentalidades. Así, Gundissalinus (muerto en 1151) tradujo al latín la traducción española hecha por Juan Hispano (Avendath), y utilizó el pensamiento de Avicena en su *De Anima*, siguiendo la psicología aviceniana (y citando la alegoría del «hombre volante» de éste), aunque dejó a Avicena por san Agustín al hacer al intelecto activo, como fuente de iluminación, idéntico a Dios. Además, en su *De Processione Mundi*, trató de conciliar la cosmogonía de Avicena con la doctrina cristiana, aunque su ejemplo en ese punto no fue seguido. Antes de que se dispusiese de la totalidad de la *Metafísica* de Aristóteles, reinó la incertidumbre en cuanto a qué doctrinas debían ser atribuidas a Avicena y cuáles a Aristóteles. Así, Roger Bacon pensaba que Avicena había seguido enteramente a

---

<sup>91</sup>Debe observarse que fue la doctrina averroísta de la unicidad del intelecto pasivo o posible lo que *necesariamente* implicaba la negación de la inmortalidad personal. La doctrina de la unicidad del intelecto activo no implica necesariamente tal negación, sea que el intelecto activo se identifique con una inteligencia subordinada o que se identifique con Dios en su función iluminadora. En cuanto a Aristóteles, es posible que él mismo no creyera en la inmortalidad personal, pero la negación de la inmortalidad personal no se sigue *necesariamente* de su doctrina del intelecto activo, mientras que sí se sigue de la doctrina de Avicena. En ese punto las posiciones de Avicena y de Averroes deben ser claramente distinguidas.

Aristóteles, aunque él, Bacon, no disponía de los libros M y N de la Metafísica, y, en consecuencia, no podía verificar la verdad o falta de verdad de su suposición. El resultado fue que Guillermo de Auvergne (muerto hacia 1249), el primer vigoroso oponente de Avicena, atribuyó la cosmogonía de éste al propio Aristóteles. Esa cosmogonía, dice Guillermo, era errónea, en cuanto que admitía intermediarios en el proceso de la creación, concediendo así a las criaturas un poder divino, negaba la libertad divina, afirmaba la eternidad del mundo, hacía de la materia el principio de individuación, y consideraba al intelecto activo separado como causa eficiente de las almas humanas. No obstante, el propio Guillermo siguió a Avicena al introducir en el escolasticismo latino la distinción entre esencia y existencia. Además, al negar la doctrina aviceniana del intelecto activo, identificó a éste con Dios. Otros pensadores, como Alejandro de Hales, Juan de la Rochela y san Alberto, aunque negando la doctrina de un intelecto activo separado, hicieron uso de la teoría aviceniana de la abstracción y de la necesidad de iluminación, mientras que Roger Bacon y Roger Marston encontraron que el error de Avicena consistía solamente en no identificar el intelecto activo separado e iluminador con Dios. Sin adentrarnos más en la cuestión de la influencia de Avicena, que requeriría una monografía especial, podemos decir que influyó en el escolasticismo latino al menos en tres temas, el del conocimiento y la iluminación, el de la relación de esencia y existencia, y el de la materia como principio de individuación<sup>92</sup>. El que un escolástico latino criticase a Avicena no significa, desde luego, que ese escolástico no hubiese aprendido nada de Avicena. Por ejemplo, santo Tomás de Aquino encontró necesario criticar el tratamiento de la posibilidad por el filósofo musulmán<sup>93</sup>, pero eso no significa que santo Tomás no desarrollase su propia posición, en parte, mediante una consideración de la doctrina de Avicena, aun cuando es difícil estimar el grado preciso de influencia ejercida por los escritos de este último en el más grande de los escolásticos. Pero mucho más influido por Avicena que santo Tomás estuvo Duns Escoto, aunque no pueda llamársele con propiedad discípulo de Avicena.

(iii) Algazel (1058-1111), que enseñó durante algún tiempo en Bagdad, se opuso a las doctrinas de Alfarabí y Avicena desde el punto de vista de la ortodoxia mahometana. En su *Maqasid, o Intentiones Philosophorum*, resumió las opiniones de aquellos dos filósofos, y esa exposición, traducida al latín por Gundissalinus, produjo la impresión, al ser considerada en sí misma, de que Algazel estaba de acuerdo con las opiniones expresadas. Así, Guillermo de Auvergne reunió como objeto de sus ataques a los «seguidores de Aristóteles», Alfarabí, Algazel y Avicena, sin llegar a conocer el hecho de que Algazel había procedido a criticar los sistemas de los filósofos en su *Destructio philosophorum*<sup>7</sup>, en el que trataba de mostrar cómo los filósofos se contradecían a sí mismos. Ese libro provocó más tarde otro de Averroes, *Destructio destructionis philosophorum*. En su Revivificación de las Ciencias Religiosas, Algazel presentó sus opiniones positivas, defendiendo la doctrina ortodoxa de la creación del mundo en el tiempo y a partir de la nada, contra las ideas avicénistas de emanación y de la eternidad del mundo. Algazel defendió también la doctrina de la causalidad universal de Dios, haciendo que la conexión entre causa y efecto dependiese del poder divino, y no de ninguna actividad causal de parte de las criaturas. El filósofo ve consecuencia o conjunción constantes, y concluye la relación de causa y efecto, mientras que, en verdad, el que un acontecimiento siga a otro se debe simplemente al poder y acción de Dios. En otras palabras, Algazel mantuvo una doctrina ocasionalista.

Algazel estaba muy lejos de ser simplemente un filósofo que desease contrarrestar las tendencias no ortodoxas de sus predecesores helenizados; era también un eminente súfi, un escritor espiritual y

<sup>92</sup> Sobre la influencia de Avicena. cf. Roland-Gosselin, comentario al *De ente et essentia*, pp. 59 y 150.

<sup>93</sup> Cf. *De Pot.*, 5, 3; *Contra Gent.*, 2, 30.

místico. Abandonando su trabajo en Bagdad, se retiró a Siria, donde llevó una vida de ascetismo y contemplación. A veces, sin embargo, salió de su retiro, y, en todo caso, tuvo discípulos: incluso fundó una especie de colegio teológico y una escuela de sufismo en su lugar de retiro, Tus. Pero el mayor interés de su vida estuvo constituido por el renacimiento de la religión, en el sentido del misticismo. Sin inspirarse exclusivamente en anteriores fuentes islámicas, utilizando además ideas neoplatónicas e incluso ideas del judaísmo y del cristianismo, edificó un sistema de espiritualidad que era de carácter personalista, es decir, no panteísta. Algunas de las expresiones de Algazel podrían parecer a primera vista implicar o suponer panteísmo, pero su neoplatonismo fue puesto al servicio de su misticismo religioso más bien que al de la especulación. No es que tienda a identificar el mundo con Dios, sino más bien que su fusión de las doctrinas islámicas de la predestinación y la omnicausalidad divina con un misticismo religioso muy fuertemente acentuado, le condujeron a una especie de panteísmo. El monoteísmo semítico, visto a la luz del neoplatonismo y fundido con el misticismo, no podía llevarle fácilmente en otra dirección. En el campo de la especulación puramente filosófica manifiesta una actitud algo escéptica, y representa la protesta del misticismo religioso contra el racionalismo, así como la de la teología islámica contra la filosofía aristotélica.

4. El paisaje de fondo de los filósofos musulmanes de Occidente fue suministrado por la brillante civilización islámica que se había desarrollado en España en el siglo 10, y que, en aquel período, era enormemente superior a la que podía ofrecer la cristiandad occidental. El primer filósofo del grupo occidental fue Ibn Masarra (muerto en 931), el cual adoptó ideas del Pseudo-Empédocles, mientras que Avempace o Ibn Baja <sup>94</sup> (muerto en 1138) y Abubacer o Ibn Tufail (muerto en 1185) representaron tendencias místicas; pero la mayor figura de ese grupo es indudablemente Averroes, que ocupa en el grupo occidental la posición prominente que Avicena representó en el oriental.

Averroes, o Ibn Rusd (el Commentator de los escolásticos latinos) había nacido en Córdoba en 1126, hijo de un juez. Después de estudiar teología, jurisprudencia, medicina, matemáticas y filosofía, ocupó puestos judiciales, primero en Sevilla y más tarde en Córdoba, y fue nombrado médico del Califa en 1182. Más tarde cayó en desgracia con el califa al-Mansur, y fue desterrado de la Corte. Finalmente pasó a Marruecos, donde murió en 1198.

Convencido de que el genio de Aristóteles fue la culminación final del intelecto humano, Averroes consagró una gran cantidad de energía a la composición de comentarios, que pueden agruparse en tres clases: (i) los comentarios menores o «medios», en los que Averroes presenta el contenido de la doctrina de Aristóteles, añadiendo sus propias explicaciones y desarrollos, de tal modo que no es siempre fácil distinguir lo que procede de Aristóteles y lo que es propio de Averroes; (ii) los comentarios mayores, en los que Averroes presenta primeramente una porción del texto de Aristóteles y añade luego su propio comentario; y (iii) los pequeños comentarios (paráfrasis o compendios), en los que presenta las conclusiones a que llegó Aristóteles, omitiendo pruebas y referencias históricas, y que estaban destinados a estudiantes incapaces de ir a las fuentes o a los comentarios mayores. (Al parecer, Averroes compuso los comentarios medios y los compendios antes que los comentarios mayores.) Todo el Organon de Aristóteles, en los comentarios menores y en los compendios, se ha conservado, así como las traducciones latinas a las tres clases de comentarios por lo que respecta a los *Analíticos Posteriores*, la *Física*, el *De Caelo*, el *De Anima* y la *Metafísica*. Además de esos y otros comentarios en traducciones latinas, los escolásticos cristianos poseyeron la respuesta de Averroes a Algazel (es decir, la *Destructio destructionis philosophorum*), varias obras de lógica, una carta sobre la relación entre la inteligencia abstracta y el hombre, una obra sobre la beatitud del alma, etc.

La escala metafísica asciende desde la pura materia, como su límite más bajo, hasta el acto puro, Dios como el más alto límite. Entre uno y otro límites están los objetos compuestos de potencia y acto, que forman la *Natura naturata*. (Las frases de la traducción latina, *Natura naturans* y *Natura*

<sup>94</sup> Más propiamente, *Incoherentiaphilosophorum*.

*naturata*, reaparecieron eventualmente en Espinoza.) La materia prima, como equivalente al no-ser, como pura potencialidad y ausencia de toda determinación, no puede ser el término del acto creador: es, pues, coeterna con Dios. Dios, sin embargo, saca o educa las formas de las cosas materiales a partir de la potencia de la pura materia, y crea las inteligencias, en número de diez, en conexión extrínseca con las esferas, de modo que la teoría aviceniana de la emanación queda evitada y se excluye un verdadero panteísmo. El orden de la creación o generación de las cosas es, sin embargo, determinado.

No obstante, aun cuando el haber rechazado la teoría de la emanación haga a Averroes, en cierto sentido, más ortodoxo que Avicena, el cordobés no siguió a éste en su aceptación de la inmortalidad personal. En efecto, Averroes siguió a Temistio y a otros comentaristas al sostener que el *intellectus materialis* es la misma substancia que el *intellectus agens*, y que ambos sobreviven a la muerte, pero siguió a Alejandro de Afrodisia al sostener que esa substancia es una Inteligencia unitaria y separada. (Es la Inteligencia de la luna, la más baja de las esferas.) El intelecto pasivo individual en el hombre individual se convierte, bajo la acción del intelecto activo, en «intelecto adquirido», el cual es absorbido por el intelecto activo de tal manera que, aunque sobrevive a la muerte corporal, no lo hace así en tanto que personal, como individuo existente, sino como un momento en la inteligencia universal y común de la especie humana. Hay, pues, inmortalidad, pero no hay inmortalidad personal. Esa opinión fue enérgicamente combatida por santo Tomás de Aquino y otros escolásticos, aunque fue mantenida por los averroístas latinos como una verdad filosófica.

Pero más interesante que la doctrina filosófica particular de Averroes es su noción de la relación general de la filosofía a la teología. Sosteniendo, como él lo hacía, que Aristóteles había conseguido la culminación de la ciencia humana<sup>95</sup>, que era el modelo de perfección humana y el autor de un sistema que es la suprema verdad, interpretando a Aristóteles como si éste hubiera afirmado la unicidad del entendimiento agente, y aceptando la doctrina de la eternidad de la materia, Averroes tenía necesariamente que procurar una reconciliación de sus ideas filosóficas con la teología islámica ortodoxa, especialmente cuando no faltaban los que estaban dispuestos a acusarle de herejía por su devoción a un autor pagano. En consecuencia, intentó esa reconciliación por medio de la llamada teoría «de la doble verdad». Esa teoría no significa que, según Averroes, una proposición pueda ser verdadera en filosofía y falsa en teología, o viceversa, sino que una verdad, que es siempre la misma, es claramente entendida en filosofía y alegóricamente expresada en teología. La formulación científica de la verdad se consigue únicamente en filosofía, pero la misma verdad es expresada en teología, sólo que de una manera diferente. La enseñanza imaginativa del Corán expresa la verdad de una manera inteligible para el hombre ordinario, para el iletrado, mientras que el filósofo extrae el meollo de lo alegórico y alcanza la verdad «sin adornos», libre de los atavíos de *Vorstellung*. La idea de Averroes sobre la relación de la filosofía a la teología se asemeja algo a la de Hegel, y debía ser inaceptable, y fue inaceptable, a los teólogos islámicos ortodoxos. Pero no era la absurda idea de que una proposición pueda ser verdadera en filosofía, y la proposición diametralmente opuesta verdadera en teología. Lo que hizo Averroes fue subordinar la teología a la filosofía, hacer a ésta juez de aquélla, de modo que correspondería al filósofo decidir qué doctrinas teológicas necesitan ser interpretadas alegóricamente, y de qué modo deben ser interpretadas. Esa opinión fue aceptada por los averroístas latinos, y esa opinión fue, también, la que atrajo sobre Averroes, y sobre los filósofos en general, la enemistad de los teólogos islámicos. En cuanto a afirmaciones atribuidas a Averroes que, tomadas literalmente, implican que una proposición, por ejemplo, que el intelecto activo es numéricamente uno, es verdadera en filosofía y falsa en teología, se ha sugerido que ése fue simplemente un modo sarcástico de decir que la doctrina teológica carece de sentido. Cuando Averroes dice de alguna proposición que es verdadera en la teología fideísta de los conservadores que rechazaban la filosofía, lo que quiere decir es que es «verdadera» en la escuela de los enemigos de la ciencia, es decir, que es sencillamente falsa. Averroes sentía poco aprecio por los

---

<sup>95</sup>

De Anima, 3, 2.

tradicionalistas, como los tradicionalistas sentían poco aprecio por él, y su actitud en esa materia condujo a la prohibición en la España islámica del estudio de la filosofía griega y a la quema de obras filosóficas.

5. De la influencia de Averroes en la cristiandad latina hablaré más adelante; pero tendrá interés añadir aquí algunas palabras sobre la actitud del Dante (1265-1321) hacia los filósofos árabes<sup>96</sup>. La cuestión de la actitud del Dante hacia los filósofos árabes surgió cuando los eruditos comenzaron a preguntarse seriamente y sin prejuicios por qué el Dante, que en la Divina Comedia coloca a Mahoma en el infierno, no solamente situó a Averroes y a Avicena en el limbo, sino que además puso al averroísta latino Siger de Brabante en el cielo, y fue incluso lo bastante lejos para poner su elogio en boca de santo Tomás de Aquino, que había sido un esforzado oponente de Siger. Es evidente que el Dante trataba a aquellos hombres como filósofos, y por ese hecho colocó a los dos pensadores islámicos tan altos en la escala como pudo: como no eran cristianos, consideró que no podía liberarles por completo del Infierno, y por eso les situó en el limbo. Siger, por el contrario, era cristiano, y Dante le situó en el cielo. El que hiciese a santo Tomás recitar sus alabanzas, y que le pusiese a la izquierda de santo Tomás, mientras san Alberto Magno estaba a la derecha del santo de Aquino, se explica si se recuerda que el sistema tomista presupone una filosofía construida por la sola razón natural, y que construir una filosofía mediante la sola razón natural fue precisamente lo que Siger de Brabante intentaba hacer: no es necesario suponer que el Dante aprobase todas las ideas de Siger, sino que le tomó como el símbolo de la «filosofía pura».

Sin embargo, ¿por qué el Dante singulariza a Avicena, Averroes y Siger de Brabante? ¿Fue simplemente porque eran filósofos, o es que el Dante debe algo a los musulmanes? Ha sido mostrado por Bruno Nardi<sup>97 98</sup>, y Asín Palacios ha llevado adelante el estudio del tema<sup>11</sup>, que el Dante debe importantes puntos de su filosofía a los sistemas de Alfarabí, Avicena, Algazel y Averroes, por ejemplo, la doctrina de la luz divina, la teoría de las Inteligencias, la influencia de las esferas celestes, la idea de que solamente la parte intelectual del alma es directa y propiamente creada, la necesidad de iluminación para la intelección, etc. Algunas de esas ideas se encontraban en la tradición agustiniana, es verdad; pero se ha mostrado que el Dante, lejos de ser un tomista puro y simple, tiene una considerable deuda con los musulmanes, y con Averroes en particular. Eso puede explicar por qué escogió, para hacerle objeto de un tratamiento de especial favor, al más eminente de los filósofos islámicos, y por qué colocó en el cielo al más grande de los  
averroístas
latinos.

<sup>96</sup> Para algunas nuevas observaciones sobre ese tema, ver nuestro capítulo XLI, 3.

<sup>97</sup> *Intorno al tomismo di Dante e alla questione di Sigieri* (Giornale Dantesco, XXII, 5).

<sup>98</sup> *El Islam y la Divina Comedia*. (El autor cita la traducción inglesa abreviada, *Islam and the Divine Comedy*, Londres, 1926. — N. del T)

## **CAPÍTULO XX**

### **FILOSOFÍA JUDÍA**

*La Cábala. —Avicebrón. —Maimónides.*

1. La filosofía entre los judíos debe su origen al trato con otras naciones y culturas. Así, en el primer volumen de esta historia he tratado ya de Filón, el judío alejandrino (25 a. J. C.-40 d. J. C., aproximadamente), el cual intentó una conciliación de la teología escriturística judía y la filosofía griega, y produjo un sistema en el que se combinaron elementos de la tradición platónica (la teoría de las ideas), el estoicismo (doctrina del Logos) y el pensamiento oriental (seres intermediarios). En la filosofía de Filón, la trascendencia de Dios fue vigorosamente subrayada, y la misma insistencia en la trascendencia divina fue característica de la doctrina de la Cábala. La Cábala estaba constituida por dos obras, *Jezirah* (la creación), que se compuso probablemente después de la mitad del siglo 9 y *Sohar* (la brillantéz), que empezó a componerse a principios del siglo 13 y fue puesta por escrito por un judío español hacia el año 1300. Posteriormente se hicieron adiciones y comentarios. La filosofía cabalística manifiesta la influencia del neoplatonismo en su doctrina de la emanación y de los seres intermediarios entre Dios y el mundo, y uno de los canales por los cuales el neoplatonismo ejerció también su influencia sobre el *Sohar* fue el pensamiento del judío español conocido por los escolásticos latinos como Avicebrón.

2. Salomón ibn Gabirol, o Avicebrón (así llamado por los escolásticos latinos, los cuales creían que era un árabe) había nacido en Málaga hacia 1021, se educó en Zaragoza, y murió en 1069-1070. Estuvo naturalmente influido por la filosofía árabe, y su obra principal, *Fons Vitae*, se compuso originalmente en árabe. Sin embargo, el original arábigo no se conserva, aunque poseemos la obra en la traducción latina de Juan Hispano (Avendath) y Domingo Gundissalinus. La obra consta de cinco libros, y ejerció una considerable influencia en los escolásticos cristianos.

La influencia neoplatónica se manifiesta en el esquema emanacionista de la filosofía de Avicebrón. La cúspide de la jerarquía del ser y la fuente de todo ser limitado es, desde luego, Dios, que es uno e incognoscible por la razón discursiva, y únicamente aprehensible en la intuición del éxtasis. A eso añadió Avicebrón una doctrina peculiar relativa a la voluntad divina por la que son creados, o de la que emanan, todos los seres inferiores. La voluntad divina, como Dios mismo, trasciende la composición de materia y forma, y solamente puede ser aprehendida en la experiencia mística; pero la relación exacta de la voluntad divina a Dios no es fácil de determinar. La distinción trazada entre la esencia divina y la voluntad divina parece hacer de esta última una hipóstasis distinta, aunque por otra parte la voluntad divina es descrita como siendo Dios mismo en tanto que activo *ad extra*, como Dios en su aparición. En cualquier caso, hay una sustitución del Logos por la voluntad. A partir de Dios, vía voluntad divina, sea ésta un aspecto de Dios o una hipótesis distinta, procede el espíritu cósmico o alma del mundo, que es inferior a Dios y está compuesto de materia y forma, *materia universalis* y *forma universalis*. Del alma del mundo, a su vez, proceden los espíritus puros y las cosas corpóreas.

Pero el punto interesante en el sistema de Avicebrón no es el esquema emanacionista, sino su doctrina de la composición hilemórfica universal en todos los seres inferiores a Dios, una doctrina derivada, al menos indirectamente, de Plotino, y que influyó en una

línea de tradición del escolasticismo cristiano. Así como del alma del mundo proceden las formas individuales, también proceden del alma del mundo la materia espiritual, presente en la inteligencia y en el alma racional, y la materia corpórea. Así pues, la materia, que no supone por sí misma corporeidad, es el principio de limitación y de finitud en todas las criaturas: la composición hilemórfica de las criaturas es lo que distingue a éstas de Dios, porque en Dios no hay composición alguna. Esa doctrina de la composición hilemórfica universal de las criaturas fue mantenida, por ejemplo, por san Buenaventura, el gran franciscano contemporáneo de santo Tomás. Además, hay una pluralidad de formas en cada ser que posee en sí mismo una pluralidad de grados de perfección, como por ejemplo el ser humano, el microcosmos, posee las perfecciones de corporeidad, vida vegetativa, vida sensitiva y vida intelectual. Todo ser corporal posee la *forma corporeitatis*, pero tiene además que recibir su lugar determinado en la jerarquía de los seres, y eso se cumple por la recepción de la forma o formas por las que es, por ejemplo, una cosa viviente, un animal, un perro. Se ha afirmado que la doctrina de Avicbrón constituye el verdadero origen de la teoría de la pluralidad de formas característica de la escuela agustiniana, pero, aun admitiéndolo así, debe también recordarse que la doctrina ajustaba bien en el esquema de la filosofía de los agustinianos, puesto que el propio Agustín había enseñado que la función de las formas inferiores es conducir hacia las formas superiores, y que eso es también verdad de las formas en tanto que representadas en el conocimiento humano, es decir, que la contemplación de los grados inferiores del ser conduce a la mente a los grados superiores.

3. El más interesante de los filósofos judíos medievales es, sin embargo, Moisés Maimónides, que había nacido en Córdoba en 1135 y murió en El Cairo en 1204, tras tener que abandonar la España musulmana, que había dejado de ser favorable a los filósofos. En su Guía de Perplejos trató de proporcionar a la teología su base racional en la filosofía, lo que para él quería decir la filosofía de Aristóteles, a quien reverenciaba como el mayor ejemplo del poder del entendimiento humano, aparte de los Profetas. Debemos atenernos a lo que nos es dado en la percepción sensible y a lo que puede ser estrictamente demostrado por el intelecto; si afirmaciones contenidas en el Antiguo Testamento contradicen patentemente lo que es patentemente establecido por la razón, entonces aquellas afirmaciones deben ser interpretadas alegóricamente. No obstante, esa opinión no significa que Maimónides descartase las enseñanzas de la teología siempre que Aristóteles sostuviese algo diferente de lo enseñado por las Escrituras. Por ejemplo, la teología enseña la creación del mundo en el tiempo a partir de la nada, y eso significa que Dios debe ser el autor tanto de la materia como de la forma, y que el mundo no puede ser eterno. Si la eternidad del mundo pudiese ser demostrada por la razón de tal modo que se viera claramente que lo opuesto era una imposibilidad, entonces tendríamos que interpretar en consecuencia la enseñanza de las Escrituras; pero, en realidad, la enseñanza de las Escrituras es clara, y las argumentaciones filosóficas aducidas para demostrar la eternidad del mundo no son concluyentes: debemos, pues, en este punto, rechazar la enseñanza de Aristóteles. Platón se acercó a la verdad más que Aristóteles, pero también él aceptó una materia increada. La creación a partir de la nada, tanto de la materia como de la forma, es también necesaria, según Maimónides, si ha de admitirse el hecho de los milagros, claramente enseñado en el Antiguo Testamento, puesto que, si Dios es capaz de suspender la operación de las leyes naturales, debe ser el Soberano absoluto de la naturaleza, y no lo sería a menos que fuera su creador en el pleno sentido de la palabra. Para los fanáticos, la interpretación alegórica por Maimónides de algunas de las descripciones de Dios en las Escrituras, parecieron constituir una venta de las Sagradas Escrituras a los

griegos, y algunos judíos de Francia llegaron a tratar de conseguir la ayuda de la Inquisición contra aquella «herejía»; pero en realidad Maimónides se limitaba a decir que puede haber una fuente segura de verdad aparte de la teología. En otras palabras, concedía un estatuto a la filosofía, y de ese modo influyó en el crecimiento del interés filosófico entre los judíos de España, aunque su principal influencia corresponda al campo de la teología. Que no era un ciego adorador de Aristóteles es algo que ya hemos puesto de manifiesto. Él pensaba que Aristóteles se equivocó al enseñar la eternidad del mundo, y aunque la filosofía no pueda demostrar la creación en el tiempo, puede mostrar al menos que las argumentaciones presentadas en favor de la posición aristotélica no son concluyentes ni sólidas.

Apoyándose en parte en la teología natural de Alfarabí y Avicena, Maimónides probó la existencia de Dios de varias maneras, argumentando a partir de las criaturas hasta Dios como Primer Motor, como Ser Necesario y como Causa Primera. Basó esos argumentos en enunciados de Aristóteles en la Física y en la Metafísica. Pero si Maimónides anticipó la mayoría de los tipos de prueba utilizados más tarde por santo Tomás de Aquino, Maimónides insistió más que este último en la inaplicabilidad de predicados positivos a Dios. Dios es acto puro, sin materia y sin potencia, infinitamente separado de las criaturas, y, en cuanto a «cualidades», podemos decir lo que Dios no es más bien que lo que es. Dios es uno y trascendente (entre Dios y el mundo hay una jerarquía de inteligencias o espíritus puros), pero no podemos formarnos ninguna idea positiva adecuada de Dios. Santo Tomás, desde luego, admitiría eso, pero Maimónides fue bastante más insistente en la vía negativa. Podemos, sin embargo, adscribir a Dios actividades, las actividades de creación y providencia, por ejemplo, siempre que reconozcamos que la diferencia de nombres no corresponde a diferencia alguna en Dios mismo, y que Dios mismo es inmutable. A diferencia de Avicena, Maimónides admitía una providencia especial de parte de Dios sobre las criaturas particulares, aunque solamente en el caso del hombre, por lo que se refiere al mundo material. El intelecto activo es la décima inteligencia (las inteligencias son «sin materia»), pero los intelectos pasivos de los justos son inmortales. Así pues, Maimónides no admitía la inmortalidad sino limitadamente, para los justos. Pero mantenía la libertad de la voluntad, por la que los hombres se hacen justos, y negaba la influencia determinante de los cuerpos celestes y de las esferas respecto de la conducta humana. Finalmente, Moisés Maimónides tuvo más éxito en la empresa de reconciliar la filosofía griega con la ortodoxia judía del que había tenido Avicena, y es digno de advertirse que la influencia del sistema aristotélico es más evidente en la filosofía del primero que en la del segundo.

## **CAPÍTULO XXI**

### **LAS TRADUCCIONES**

*Las obras traducidas. — Traducciones del griego y del árabe. —Efectos de las traducciones y oposición al aristotelismo.*

1. Antes del siglo 12, parte del *Organon* de Aristóteles (las *Categorías* y el *De Interpretatione*) había estado a disposición de los filósofos medievales en la versión latina de Boecio (*Logica vetus*), pero el *Organon* completo no estuvo disponible hasta bien entrado el siglo 12. Así, hacia 1128, Jaime de Venecia tradujo los Analíticos, los Tópicos, y los Argumentos Sofísticos, del griego al latín. Los libros del *Organon* entonces traducidos se conocieron como la *Logica Nova*. Parece que al menos fragmentos de otros libros del *Organon*, aparte de las *Categorías* y el *De Interpretatione*, habían sobrevivido hasta el siglo 12 en la traducción de Boecio; pero, en cualquier caso, una traducción completa del *Organon* al latín no se realizó hasta mediados de siglo. Debe advertirse que la traducción de Jaime de España se hizo sobre el texto griego, así como también la traducción del libro cuarto de los *Meteorologica* hecha por Enrique Aristipo antes del año 1162. Enrique Aristipo era arcediano en Catania, en la isla de Sicilia, que era un centro importante en la obra de traducción. Fue en la Sicilia del siglo 12 donde se tradujeron del griego al latín la *gEyáÁri aúvTaZi* y la *Optica* de Ptolomeo, alguna de las obras de Euclides y la *Elementatio Physica* de Proclo.

Sicilia fue un centro del trabajo de traducción. Otro fue España, cuya más famosa escuela de traductores fue la de Toledo. Bajo la dirección del arzobispo Raimundo (1126-1151), Juan Hispano (Avendeth) tradujo allí del árabe al latín (a través del español) la *Lógica* de Avicena, y Domingo Gundissalinus tradujo (con la ayuda de otros eruditos) la *Metafísica* de Avicena, partes de su *Física*, su *De Sufficiencia*, *De Caelo et Mundo* y *De Mundo*, la *Metafísica* de Algazel y el *De Scientiis* de Alfarabí. Domingo Gundissalinus y Juan de España tradujeron también del árabe al latín el *Fons Vitae* de Avicibrón.

Un distinguido miembro de ese grupo de eruditos fue Gerardo de Cremona, que trabajó en Toledo en 1134 y murió en 1187. Gerardo tradujo del árabe al latín, de Aristóteles, los *Analíticos Posteriores* (junto con el Comentario de Temistio), la *Física*, el *De Caelo et Mundo*, el *De generatione et corruptione* y los primeros tres libros de los *Meteorologica*; de Alkindi, el *De Intellectu*, el *De Somno et Visione* y el *De quinque Essentiis*; el *Liber de Causis* y algunas otras obras.

La escuela de traductores de Toledo era todavía de importancia en el siglo 13. Así, Miguel Escoto (muerto hacia 1235) tradujo en Toledo el *De Caelo et Mundo*, el *De Anima*, los escritos de zoología y también (probablemente) la *Física* de Aristóteles, así como los *Comentarios* de Averroes al *De Caelo et Mundo* y al *De Anima*, y el compendio de Avicena del *De Animalibus*; y Herman el Alemán, que murió en 1272, siendo obispo de Astorga, tradujo el «Comentario medio» de Averroes a la *Ética Nicomaquea*, y también su compendio de la misma obra y sus *Comentarios* a la *Retórica* y a la *Poética*.

2. Por lo que se ha dicho podrá verse que es un error imaginar que los escolásticos latinos dependiesen enteramente de traducciones a partir del árabe, o, al menos, que la traducción a partir del árabe precediera siempre a la traducción a partir del griego. Así, la traducción por Enrique Aristipo del cuarto libro de los *Meteorológica* precedió a la traducción por Gerardo de Cremona de los tres primeros libros de la misma obra a partir del árabe. Además, algo de la *Metafísica* había sido traducido del griego antes de que estuviera hecha la traducción árabe. La traducción a partir del griego<sup>1</sup>, que no comprendía simplemente los tres primeros libros y una pequeña parte del cuarto, como primeramente se supuso, estaba en uso en París hacia 1210, y se la conoció como *Metaphysica Vetus*, a diferencia de la traducción a partir del árabe, que había sido hecha por Gerardo de Cremona o Miguel Escoto y era conocida, en la primera mitad del siglo 13, como *Metaphysica Nova*. Los libros K, M y N, así como pasajes menores, faltaban en esa traducción. En la segunda mitad del siglo, el título de *Metaphysica*

*Nova*, o *Translatio Nova* se dio a la traducción del griego hecha por Guillermo de Moerbeke (después de 1260), en la que santo Tomás basó su Comentario. También se ha puesto de manifiesto que hubo una *translatio media* del griego, en la que Alberto Magno basó su Comentario, y que fue conocida por santo Tomás.

En cuanto a los escritos éticos de Aristóteles, a finales del siglo 12 se disponía de una traducción de los libros 2 y 3 de la *Ética Nicomaquea*. Esa traducción había sido hecha sobre el texto griego (posiblemente era obra de Boecio), y se la conoció como *Ethica Vetus*, mientras que una traducción más tardía (del libro 1) fue conocida por *Ethica Nova*. Una traducción completa, atribuida comúnmente a Roberto Grosseteste (muerto en 1253), cuyos tres primeros libros son una recensión de la *Ethica Vetus* y la *Ethica Nova*, se hizo entonces sobre el texto griego. La *Magna Moralia* fue traducida por Bartolomé de Mesina durante el reinado del rey Manfredo (1258-1266); pero solamente el libro séptimo de la *Ética a Eudemo* fue conocido en el siglo 13.

El *De Anima* fue traducido del griego antes de 1215, siendo algo posterior la traducción del árabe por Miguel Escoto. Guillermo de Moerbeke produjo otra versión del griego, o una edición corregida de la primera traducción del griego. Igualmente hubo una traducción de la Física a partir del griego antes de las dos traducciones del árabe por Gerardo de Cremona y Miguel Escoto, y una traducción del griego del *De generatione et corruptione* precedió a la traducción del árabe de Gerardo de Cremona. La *Política* fue traducida del griego hacia 1260 por Guillermo de Moerbeke (no había traducción del árabe), el cual tradujo también probablemente la *Económica*, hacia 1267. Aquel hombre eminente, que había nacido hacia 1215 y murió en 1286, siendo arzobispo de Corinto, no solamente tradujo del griego obras de Aristóteles y reeditó traducciones anteriores (posibilitando así a su amigo santo Tomás de Aquino que escribiera sus Comentarios), sino que también tradujo del griego algunos Comentarios de Alejandro de Afrodisia, Simplicio, Juan Filópono y Temistio, así como también algunas obras de Proclo y la exposición que éste hizo del *Timeo* de Platón<sup>99 100</sup>. Su traducción de la *Elementatio theologica* de Proclo permitió a santo Tomás darse cuenta de que el *Liber de Causis* no era obra de Aristóteles, como anteriormente se había supuesto, sino que estaba basado en la obra de Proclo. Fue también Guillermo de Moerbeke quien tradujo la Retórica de Aristóteles. En cuanto a la Poética, los medievales poseyeron solamente la traducción del Comentario de Averroes hecha por Herman el Alemán.<sup>101</sup>

Desde que la investigación moderna ha puesto de manifiesto que generalmente traducciones hechas sobre los textos griegos precedieron a las traducciones a partir del árabe, y que, aun cuando la traducción original del griego fuera incompleta, la versión arábigo-latina tenía pronto que dar lugar a una traducción nueva y mejor del griego, ya no puede decirse que los medievales no tuviesen un verdadero conocimiento de Aristóteles, sino sólo una caricatura de la doctrina de éste, una reproducción deformada por la mano de los filósofos árabes. Pero lo que sí puede decirse es que no siempre fueron capaces de distinguir lo que debía ser atribuido a Aristóteles de lo que no debía serle atribuido. Se dio un gran paso adelante cuando santo Tomás reconoció que el *Liber de Causis* no era obra de Aristóteles. El aquinatense tenía ya clara conciencia de que los Comentarios de Averroes no tenían que considerarse como la interpretación incuestionable de la filosofía de Aristóteles, pero parece que incluso pensó, al menos durante algún tiempo, que el Pseudo-Dionisio no estaba lejos de ser un seguidor de Aristóteles. La verdad del asunto consiste no en que los medievales no dispusiesen de textos de Aristóteles dignos de confianza, sino en que su conocimiento

<sup>99</sup> La *Translatio Boethii*, de santo Tomás.

<sup>100</sup> El *Timeo* de Platón era conocido en Occidente gracias a Cicerón y a Calcidio, pero hasta el siglo 12 no se tradujeron el *Mellón* v el *Fedón* (por Enrique Aristipo).

<sup>101</sup> Hasta qué punto utilizó realmente santo Tomás la traducción de Guillermo, ha sido muy discutido.

histórico era deficiente: no advirtieron adecuadamente, por ejemplo, la relación entre Platón y Aristóteles, o entre el neoplatonismo y Platón o Aristóteles. Únicamente quien no conozca los Comentarios de santo Tomás puede negar que éste sea un hábil comentarista de Aristóteles; pero sería una tontería pretender que el mismo santo Tomás tuviese un conocimiento de la historia y el desarrollo de la filosofía griega como el que pueden tener los eruditos modernos. Santo Tomás hizo un buen uso de la información que tenía a su disposición, pero esa información era bastante limitada.

3. La traducción de obras de Aristóteles y de sus comentaristas, así como la de los pensadores árabes, proporcionó a los escolásticos latinos una gran riqueza de material intelectual. En particular, les proporcionó el conocimiento de sistemas filosóficos que eran metodológicamente independientes de la teología, y que se presentaban como la reflexión de la mente humana sobre el universo. Los sistemas de Aristóteles, de Avicena, de Averroes, abrían amplias perspectivas a la razón humana, y los medievales veían claramente que la verdad conseguida en los mismos tenía que ser independiente de la revelación cristiana, puesto que había sido conseguida por un filósofo griego y por sus comentaristas griegos e islámicos. De ese modo las traducciones ayudaron a poner en claro en las mentes medievales la relación entre la filosofía y la teología, y contribuyeron en gran medida a la delimitación de los campos de una y otra. Es verdad, sin duda, que el sistema de Aristóteles adquirió, de un modo bastante natural, el lugar de preferencia entre los de sus comentaristas, y que la filosofía de Aristóteles tendió a aparecer, a los ojos de aquellos latinos a los que impresionó favorablemente, como el non plus ultra del empeño del entendimiento humano, puesto que constituía el esfuerzo más extenso y sostenido de la mente humana de que ellos tenían conocimiento; pero los cristianos medievales no dejaron de tener clara conciencia de que aquello era la obra de la razón, no una serie de dogmas revelados. Para nosotros, al dirigir a ellos nuestra mirada retrospectiva al cabo de un muy largo recorrido, puede parecer que algunos medievales exageraron el genio de Aristóteles (y sabemos también que no advirtieron la existencia de diferentes estratos o períodos en el pensamiento de Aristóteles), pero deberíamos ponernos por un momento en su lugar y tratar de imaginar la impresión que produciría al filósofo medieval la vista de lo que en cualquier caso es uno de los supremos logros de la mente humana, un sistema que, tanto por su carácter completo como por la firmeza de su razonamiento, no podía encontrar paralelo en el pensamiento de la primera parte de la Edad Media.

No obstante, el sistema de Aristóteles, aunque no pudo ser ignorado, no se encontró con una universal bienvenida y aprobación. A causa en gran medida del *Liber de Causis* (hasta que santo Tomás descubrió la verdad acerca de éste), de la llamada Teología de Aristóteles (extractos de las *Enneadas* de Plotino), y del *De secretis secretorum* (compuesto por un filósofo árabe en el siglo 11o comienzos del 12), que eran atribuidos a Aristóteles, la filosofía de éste tendió a aparecer a una falsa luz. Además, la atribución a Aristóteles de dichos libros hizo naturalmente que pareciera que los comentaristas árabes estaban justificados en sus interpretaciones neoplatónicas. De ahí resultó que en 1210 el Concilio Provincial de París, reunido bajo la presidencia de Pedro de Corbeil, arzobispo de Sens, prohibió la enseñanza pública o privada de la «filosofía natural» de Aristóteles o de los comentarios a la misma. Esa prohibición fue impuesta bajo pena de excomunión y aplicada a la universidad de París. Con toda probabilidad, la «filosofía natural» incluía la metafísica de Aristóteles, pues cuando los estatutos de la universidad de París fueron sancionados por Roberto de Courgon, legado pontificio, en 1215, fueron prohibidos los libros de metafísica y filosofía natural

de Aristóteles, así como los compendios de esas obras y las doctrinas de David de Dinant, Amalrico de Bene, y Mauricio de España (probablemente Averroes, el Moro, o Maurus), aunque fue ordenado el estudio de la lógica de Aristóteles. El estudio de la Ética no fue prohibido.

Como ya he indicado, la prohibición se debió en gran medida a la atribución a Aristóteles de obras que no eran suyas. Amalrico de Bene, cuyos escritos fueron incluidos en la prohibición de 1215, mantenía doctrinas que estaban en divergencia con las enseñanzas cristianas y que parecían encontrar algún apoyo en la filosofía de Aristóteles, si ésta era interpretada a la luz de todos los libros que se le atribuían, mientras que David de Dinant, el otro filósofo herético cuyos escritos fueron prohibidos, había apelado realmente a la Metafísica, que había sido traducida al latín a partir de la versión griega traída desde Bizancio antes de 1210. A esas consideraciones debe añadirse el hecho indudable de que Aristóteles mantenía la eternidad del mundo. Era, pues, natural que el sistema aristotélico, sobre todo si se le unía a las filosofías de David de Dinant, Amalrico de Bene y Averroes, apareciera a los tradicionalistas como un peligro para la ortodoxia. La lógica de Aristóteles había estado en uso desde hacía tiempo, aun cuando el *Organon* completo sólo recientemente había sido puesto en circulación, pero las doctrinas completas metafísicas y cosmológicas de Aristóteles constituían una novedad, una novedad a la que hacía por lo menos peligrosa la asociación con filosofías heréticas.

Sin embargo, en 1231, el papa Gregorio IX, aunque manteniendo la prohibición, designó una comisión de teólogos, Guillermo de Auxerre, Esteban de Provins y Simón de Authie, para que corrigiera los libros prohibidos de Aristóteles, y como esa medida implicaba evidentemente que los libros no eran fundamentalmente erróneos, la prohibición tendió a descuidarse. Fue extendida a Toulouse en 1245 por Inocencio IV, pero en aquella fecha no era ya posible detener la difusión del aristotelismo, y a partir de 1255 se enseñaban oficialmente en la universidad de París todas las obras conocidas de Aristóteles. La Santa Sede no actuó contra la universidad, aunque en 1263 Urbano IV renovó la prohibición de 1210, probablemente por miedo al averroísmo; pero la renovada prohibición no pasó de letra muerta. El papa debió saber perfectamente bien que Guillermo de Moerbeke estaba traduciendo en su propia corte las obras prohibidas de Aristóteles, y la prohibición de 1263 debió ir dirigida a detener el averroísmo, sin intentar seriamente poner fin a todo estudio de la filosofía aristotélica. En cualquier caso, la prohibición no surtió efectos, y, finalmente, en 1366, los legados de Urbano V exigían de todos los candidatos a la licenciatura en Artes por París un conocimiento de todas las obras conocidas de Aristóteles. Por entonces hacía ya tiempo que estaba claro para los medievales que una obra como el *Liber de Causis* no era de Aristóteles, y que la filosofía aristotélica, salvo, desde luego, a los ojos de los averroístas latinos, no estaba vinculada a la interpretación dada por Averroes, sino que podía armonizarse con la fe cristiana. En realidad, los mismos dogmas de la fe habían sido expresados, ya por entonces, por algunos teólogos en términos tomados del sistema aristotélico. Ese breve resumen de la actitud oficial ante Aristóteles por parte de la autoridad eclesiástica y académica pone de manifiesto que el aristotelismo acabó por triunfar. Eso no significa, sin embargo, que todos los filósofos medievales de los siglos 13 y 14 recibieran igual de bien a Aristóteles, ni que todos ellos interpretasen a éste de la misma manera: el vigor y variedad del pensamiento medieval se pondrá en claro en los capítulos siguientes. Es una afirmación verdadera la de que la sombra de Aristóteles se cierne sobre el pensamiento filosófico de la Edad Media y lo domina, pero

esa afirmación no constituye toda la verdad, y tendríamos una idea muy inadecuada de la filosofía medieval en los siglos 13 y 14 si imaginásemos que estuvo inspirada y caracterizada por una servil aceptación de todas las palabras del gran filósofo griego.



## **Quinta Parte**

### **EL SIGLO XIII**

## **CAPÍTULO XXII**

### **LA UNIVERSIDAD DE PARÍS**

*La universidad de París. — Universidades cerradas y corporaciones privilegiadas. — Plan de estudios. — Las órdenes religiosas en París. — Corrientes de pensamiento del siglo 13.*

1. Los principales filósofos y teólogos del siglo XIII estuvieron todos asociados, en algún período, a la universidad de París, que se formó a partir del cuerpo de profesores y alumnos pertenecientes a la Escuela catedral de Notre-Dame y las otras escuelas de París. Los estatutos de la universidad fueron sancionados por Roberto de Courçon, legado pontificio, en 1215. Alejandro de Hales, san Buenaventura, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Mateo de Aquasparta, Roger Marston, Ricardo de Middleton, Roger Bacon, Gil de Roma, Siger de Brabante, Enrique de Gante, Raimundo Llull (o Lulio), Duns Escoto (muerto en 1308), todos estudiaron, o enseñaron, o ambas cosas, en París. Otros centros de educación superior fueron, sin embargo, desarrollándose y adquiriendo una tradición propia. Así, con la universidad de Oxford están asociados los nombres de hombres como Roberto Grosseteste, Roger Bacon y Duns Escoto, y mientras París fue el escenario del triunfo del aristotelismo, el nombre de Oxford evoca una mezcla característica de tradición agustiniana y «empirismo», de la que es ejemplo la filosofía de Roger Bacon. Sin embargo, a pesar de la importancia de Oxford, Bolonia, y, en ocasiones, la corte papal, la universidad de París fue con mucho el más importante centro de estudios superiores en la Cristiandad del siglo XIII. Los eruditos acudían a París a estudiar y regresaban luego a Oxford o a Bolonia, para enseñar allí, y de ese modo llevaban consigo el espíritu y los ideales de la gran universidad, e incluso aquellos eruditos que nunca pusieron por sí mismos pies en París estuvieron sometidos a la influencia parisiense. Roberto Grosseteste, por ejemplo, que posiblemente no estudió nunca en París, estuvo indudablemente influido por profesores de esa universidad.

El carácter internacional de la universidad de París, con su consiguiente importancia en la expresión intelectual y en la defensa del cristianismo, hizo naturalmente del mantenimiento de la ortodoxia religiosa dentro de su recinto uno de los intereses de la Santa Sede. Así, la controversia averroísta debe ser considerada a la luz de la posición internacional de la Universidad: ésta representaba en sí misma la cultura intelectual de la Edad Media, en lo que respecta a la filosofía y la teología, y la difusión dentro de sus muros de un sistema de pensamiento que era irreconciliable con el cristianismo no podía dejar indiferente a Roma. Por otra parte, sería un error suponer que hubiese una rígida imposición de una tradición particular. Es verdad que santo Tomás de Aquino tropezó con dificultades en su aceptación y propagación del aristotelismo, pero tales dificultades no fueron muy duraderas; y, más tarde, aunque la filosofía de Aristóteles llegó finalmente a dominar la vida intelectual de la Universidad, en los siglos XIII y XIV quedó aún mucho espacio para diferentes perspectivas filosóficas.

2. Las Universidades, para estar constituidas como tales, necesitaban recibir una Carta formal, bien del papa o bien del emperador (la universidad de Nápoles recibió su Carta de Federico II), o, más tarde, de los reyes. Esas Cartas conferían considerables privilegios a los profesores y alumnos, privilegios que eran celosamente guardados. Los dos privilegios más importantes eran los de jurisdicción interna (que todavía sobrevive en Oxford, por ejemplo) y el poder de conferir el grado, que llevaba consigo la licencia para enseñar. Los estudiantes estaban exentos de servicio militar, excepto en circunstancias especiales, y la universidad estaba en general exenta de muchos impuestos, particularmente de los impuestos locales. En la Europa del Norte los

profesores controlaban la Universidad y el puesto de rector era electivo, mientras que las universidades del sur de Europa se gobernaban frecuentemente de un modo claramente democrático, pero tanto en un caso como en otro la Universidad era una corporación en gran medida cenada e independiente, que mantenía sus privilegios frente a la Iglesia y al Estado. En ese aspecto, las universidades de Oxford y Cambridge representan la tradición y las prácticas medievales más fielmente que aquellas universidades continentales cuyos rectores y profesores son nombrados por el Estado.

3. En tiempos medievales, y lo mismo puede decirse de un período muy posterior, los estudiantes ingresaban en la Universidad a una edad mucho más temprana que a la que hoy lo hacen. Así, muchachos de trece o catorce años podían empezar a asistir a la Universidad, y, si se tiene en cuenta ese hecho, el número de años que se necesitaban para obtener el doctorado no parecerá tan sorprendente. Los cursos de arte duraban entre cuatro y medio y seis años, según la Universidad (aunque en Oxford se necesitaban unos siete), y, durante algún tiempo al menos, los estudiantes tenían que cualificarse en la Facultad de Artes antes de pasar a la de Teología. En los cursos de teología tenían que pasar cuatro años asistiendo a lecciones sobre la Biblia, y luego otros dos asistiendo a lecciones sobre las Sentencias, después de lo cual, el estudiante que ya tenía veintiséis años de edad, se convertía en bachiller, y daba lecciones, durante los dos años siguientes, sobre dos libros de la Biblia. Podía entonces pasar a enseñar en los cursos sobre las Sentencias y, finalmente, después de varios años dedicados a estudios y disputaciones, podía alcanzar el doctorado y enseñar teología, siempre que tuviese cuando menos treinta y cuatro años de edad. Para enseñar las artes, la edad mínima requerida era de veinte. En París, la tendencia fue a incrementar el número de años requeridos para obtener el doctorado, aunque en Oxford los cursos de artes duraban más, y los de teología menos que en París.

Aquellos estudiantes que alcanzaban el grado de doctor y abandonaban la universidad eran conocidos como *magistri non regentes*, mientras que los que se quedaban a enseñar allí eran conocidos como *magistri regentes*; pero, por muchos estudiantes que pueda haber habido de la primera clase, está claro que los cursos de doctorado tenían como propósito la producción de profesores y maestros de carrera.

En cuanto al contenido de los estudios, o *curriculum*, la práctica general de la universidad del siglo 13 consistía en leer o escuchar la lectura de ciertos textos. Así, aparte de los escritos de los gramáticos como Prisciano y Donato y ciertos otros textos clásicos, los escritos de Aristóteles llegaron a dominar completamente la Escuela de Artes en el transcurso del tiempo, y es significativo que el «averroísmo latino» estuviera representado principalmente por profesores de dicha facultad. En teología, la Biblia y las Sentencias de Pedro Lombardo dominaban la escena, y el profesor presentaba sus propias opiniones por vía de comentario. Aparte de las lecturas existía otra característica esencial del currículum, a saber, la «disputación», que podía tomar la forma de disputación «ordinaria» (*disputatio ordinaria*) o de disputación «general» (*de quolibet*). Las *disputationes de quolibet*, en las que se elegía un tema entre una gran variedad de los mismos, se sostenían en fiestas solemnes, y, después de la disputación en sentido estricto, es decir, entre un defensor o *respondens* y los objetantes, *opponentes*, el profesor resumía toda la materia, argumentaciones, objeciones y réplicas, y acababa dando su solución considerada (*determinado*) del punto en cuestión, para lo que empezaba con las palabras *Respondeo dicendum*. El resultado final, ordenado por el profesor, era entonces publicado como un *Quodlibet*. (Santo Tomás dejó once o doce de ellos.) La *disputatio* ordinaria iba también seguida por una *determinatio*, y era publicada como una *Quaestio disputata*. Había además otras formas de disputación, pero esas dos, la *disputatio* ordinaria y la *disputatio de quolibet* eran las más importantes. Tenían como propósito aumentar la

comprensión del estudiante acerca de un tema particular, así como su poder de argumentación y de respuesta a las objeciones. En realidad, hablando en general, la educación universitaria medieval aspiraba a impartir un determinado cuerpo de conocimientos y a facilitar la destreza en el tratamiento del mismo más bien que a incrementar el conocimiento de hechos, como en los modernos institutos de investigación. Indudablemente los escolares aspiraban a incrementar sus conocimientos especulativamente, pero el incremento del conocimiento científico, por ejemplo, no tenía mucho lugar en la educación medieval, aunque durante el siglo 14 la ciencia hizo algunos progresos en París y Viena.

4. De considerable importancia en la vida de París y Oxford fueron las órdenes religiosas, particularmente las dos órdenes mendicantes fundadas en el siglo 13, los dominicos y los franciscanos. La primera se estableció en París en 1217, y la segunda pocos años más tarde. Ambas órdenes procedieron entonces a reclamar cátedras de teología en la Universidad, es decir, pretendieron que sus cátedras de teología fueran incorporadas a la Universidad, y que sus profesores y alumnos pudiesen gozar de los privilegios universitarios. Hubo una considerable oposición a esa pretensión por parte del cuerpo docente de la Universidad. Pero en 1229 los dominicos recibieron una cátedra, y en 1231 una segunda, el mismo año que los franciscanos recibían su primera cátedra (ellos no recibieron una segunda). Rolando de Cremona y Juan de San Gil fueron los primeros profesores dominicos, y Alejandro de Hales el primer profesor franciscano. En 1248 el capítulo general de la orden dominicana decretó la erección de *studia generalia* (casas de estudio para toda la orden, a diferencia de las casas de estudio de las provincias particulares), en Colonia, Bolonia, Montpellier y Oxford, y los franciscanos establecieron *studia generalia* en Oxford y Toulouse. En 1260 los agustinos abrieron una casa en París, y su primer doctor oficial fue Gil de Roma, mientras que los carmelitas abrieron casas en Oxford, en 1253, y en París, en 1259. Otras órdenes siguieron su ejemplo.

Las órdenes religiosas, particularmente los dominicos y franciscanos, desarrollaron una gran labor en el campo intelectual y produjeron hombres sobresalientemente eminentes (basta pensar en san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino en la orden dominicana, Alejandro de Hales y san Buenaventura en la orden franciscana); pero hubieron de enfrentarse con una gran oposición, inspirada en parte, sin duda, por los celos. Sus oponentes no se limitaron a pedir que ninguna orden religiosa pudiese ocupar más de una cátedra a la vez, sino que llegaron a atacar el estado de vida religioso en sí mismo. Así, en 1255, Guillermo de St.-Amour publicó un panfleto, *De periculis novissimorum temporum*, que provocó como respuesta el *Contra impugnantes Dei cultum* de santo Tomás. El folleto de Guillermo de St.-Amour fue condenado, y en 1257 se prohibió a los seculares que publicasen escritos contra los regulares; pero a pesar de esa prohibición, Gerardo de Abbeville renovó la oposición con su *Contra adversarium perfectionis christianae*. San Buenaventura y santo Tomás, por mucho que pudieran disentir en materia filosófica, estuvieron unidos en su determinación de defender a las órdenes religiosas, y ambos publicaron réplicas a la obra de Gerardo, las cuales provocaron a su vez un contragolpe de Nicolás de Lisieux, escrito en favor de los seculares. La disputa entre regulares y seculares estalló de nuevo en varias ocasiones posteriores, pero, por lo que respecta al principal punto de la disputa, la incorporación a la Universidad de las cátedras de los regulares, el juicio emitido a favor de éstos ya no fue revocado. Hubo, sin embargo, una consecuencia digna de mención, y fue la fundación, en 1253, del Colegio de la Sorbona, por Roberto de Sorbon, capellán del rey Luís IX, para la educación de estudiantes de teología, en el que se admitía a estudiantes seculares. Si considero la fundación del Colegio de la Sorbona y de colegios parecidos como una «consecuencia» de la controversia entre regulares y seculares, todo lo que quiero decir es que tales colegios fueron fundados en parte tal vez para contrarrestar la influencia y posición de los regulares, e, indudablemente, para extender a un campo menos limitado los beneficios de un tipo de educación y adiestramiento pensado para religiosos.

5. En el siglo 13 pueden distinguirse diversas corrientes de pensamiento, que tendieron eventualmente, en las órdenes religiosas, a hacerse más o menos fijas en escuelas tradicionales. Ante todo, está la corriente agustiniana de pensamiento, de

carácter conservador y, en general, de actitud reservada ante el aristotelismo, una actitud que varió desde una marcada hostilidad a una parcial aceptación. Esa corriente es característica de los pensadores franciscanos (y también de los primeros dominicos), y está representada por Grosseteste, Alejandro de Hales y san Buenaventura. En segundo lugar está la corriente aristotélica, que llegó a ser característica de los dominicos, y está representada por san Alberto Magno (en parte) y (plenamente) por santo Tomás de Aquino. En tercer lugar están los averroístas, representados por Siger de Brabante. En cuarto lugar, hemos de tomar en consideración a pensadores independientes y eclécticos como Gil de Roma y Enrique de Gante. En quinto lugar, en los años del cambio de siglo, aparece la gran figura de Duns Escoto, que revisó la tradición franciscana a la luz del aristotelismo y que, con preferencia a san Buenaventura, llegó a ser aceptado como Doctor de su orden. No puedo entrar en detalle en el pensamiento de todos los filósofos del siglo 13, pero me esforzaré en poner claramente de relieve sus características más destacadas, en mostrar la diversidad de pensamiento dentro de una estructura más o menos común, y en indicar la formación y desarrollo de las diferentes tradiciones.

## **CAPÍTULO XXIII**

### **GUILLERMO DE AUVERGNE**

*Razones para tratar de Guillermo de Auvergne. — Dios y las criaturas: esencia y existencia. — Creación por Dios, directamente y en el tiempo. — Pruebas de la existencia de Dios. — Hilemorfismo. — El alma. — El conocimiento. — Guillermo de Auvergne como pensador de transición.*

1. Guillermo de Auvergne (o Guillermo de París), autor de un *De Trinitate* o *De primo principio* (hacia 1225), un *De Anima* (1230), un *De universo creaturarum* (hacia 1231) y otros tratados menores, fue obispo de París de 1228 a 1249, año de su muerte. No es uno de los pensadores más conocidos de la Edad Media; pero llama nuestra atención como un filósofo y teólogo que era obispo de París cuando Gregorio IX designó la comisión de teólogos que debía corregir las obras de Aristóteles, y modificó así tácitamente la actitud de la Iglesia hacia el filósofo pagano. En realidad, Guillermo de Auvergne representa la actitud adoptada por Gregorio IX cuando él (Guillermo) dice en su *De Anima* que, aunque Aristóteles contradice con frecuencia la verdad y debe entonces ser rechazado, sus doctrinas pueden aceptarse cuando están de acuerdo con la verdad, es decir, cuando son compatibles con la doctrina cristiana. En su línea fundamental de pensamiento, Guillermo de Auvergne continúa la tradición de Agustín, Boecio y Anselmo, pero conocía no sólo las obras de Aristóteles sino también los escritos de los filósofos árabes y judíos, y no dudaba en utilizar ampliamente sus ideas. En general, pues, podemos decir que en Guillermo de Auvergne vemos a un inteligente y razonable adherido a la antigua tradición, bien dispuesto para utilizar las nuevas corrientes de pensamiento pero perfectamente consciente de los puntos en que los árabes y Aristóteles diferían de la doctrina cristiana. Encarna, pues, la transición del siglo 12 al siglo 13, lo que le da un título para ser tenido en cuenta cuando se está tratando de los primeros pensadores de ese último siglo. Además, era un sacerdote secular que ocupaba la sede episcopal de París en la época en que las órdenes mendicantes obtenían sus primeras cátedras, y también en ese hecho se encuentra una justificación para tratar de sus ideas filosóficas antes de proceder a tratar de los pensadores de las órdenes dominicana y franciscana. Ni es tampoco una figura poco apreciable en sí misma; al contrario, su pensamiento es vigoroso, original y sistemático.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup>Guillermo de Auvergne tomó de Avicena la distinción entre esencia y existencia e hizo de ella la explicación de la finitud y dependencia de las criaturas. El *esse*, existencia, no pertenece a la ratio o esencia de ningún objeto, salvo aquel único objeto (Dios) en el cual la existencia es idéntica a la esencia; de todos los demás objetos la existencia se predica sólo «accidentalmente», es decir, pertenece a ellos por participación (*per participationem*). Si consideramos cualquier objeto finito, advertimos que hay una distinción entre su ratio o naturaleza esencial y su existencia, que no es necesario que tal objeto exista; pero si consideramos el Ser Necesario, advertimos que su esencia no puede ser concebida sin existencia.

Finalmente, «en todas las cosas (distintas de Dios) el *ens* es una cosa y el *esse* o *entitas* es otra»<sup>1</sup>. Eso significa que solamente Dios es pura existencia, pues la existencia es Su esencia, mientras que los objetos no existen esencialmente, porque tengan que existir, sino porque su existencia es adquirida, recibida. Así pues, la relación a Dios de los objetos distintos de Dios debe ser una relación de criatura a Creador, de lo que se sigue que la teoría de la emanación es falsa<sup>2</sup>: Dios es absolutamente simple. Las cosas no preexisten en Dios como partes de Dios, como tendría que ser el caso si emanasen de Dios como las aguas de una fuente, sino solamente en las *formae exemplares*, que son idénticas a Dios. Dios se ve a sí mismo como la causa ejemplar de todas las criaturas.<sup>103</sup>

104 105

3. Si Guillermo de Auvergne rechaza la teoría neoplatónica-árabe de la emanación, rechaza igualmente la noción de creación por vía de intermediarios. La jerarquía de inteligencias puesta por Aristóteles y sus sucesores no tiene fundamento en la realidad<sup>106</sup>. Dios creó el mundo directamente. De ahí se sigue que Dios ejerce providencia respecto de las cosas individuales, y Guillermo apela abundantemente a las actividades instintivas de los animales irracionales como un ejemplo de la operación de la providencia divina<sup>5</sup>. Igualmente es rechazada la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo. Por mucho que algunos quieran decir, y por mucho que puedan tratar de excusar a Aristóteles, es un hecho cierto que ese filósofo sostuvo que el mundo es eterno y que no empezó a ser, y Avicena le siguió en esa opinión<sup>6</sup>. En consecuencia, Guillermo no se limita a dar las razones de que Aristóteles y Avicena sostuvieran tal opinión, sino que trata de ponerlas a la mejor luz, presentando sus argumentaciones con la mayor fuerza, y procede luego a refutarlas. Por ejemplo, la idea de que si Dios precediese a la creación del mundo tendría que haber transcurrido una duración infinita antes de la creación, y la idea de que habría habido un tiempo vacío antes de la creación, descansan en una confusión del tiempo con la eternidad. La idea de duración infinita transcurriendo antes de la creación solamente tendría significado si la eternidad fuera lo mismo que el tiempo, es decir, si no fuera eternidad, si Dios existiese en el tiempo; y la idea de un tiempo vacío antes de la creación carece también de sentido, puesto que antes de la creación no hubo tiempo alguno. Tenemos que decir que Dios precede a la creación, que existe antes que el mundo, pero al mismo tiempo hemos de recordar que tales expresiones están tomadas de la duración temporal, y, al aplicarse a lo que es eterno, se emplean en un sentido no unívoco, sino analógico.

Sin embargo, según observa Guillermo de Auvergne, no es suficiente contradecir al adversario y mostrar la insuficiencia de sus argumentaciones si no se procede a probar la propia posición de modo positivo. Guillermo presenta, pues, diversos argumentos en favor de la idea de creación del mundo en el tiempo, algunos de los cuales reaparecen en san Buenaventura, y son declarados no concluyentes por santo Tomás. Por ejemplo, Guillermo argumenta, con las mismas palabras del adversario, que si el mundo hubiese estado eternamente en la existencia habría tenido que

<sup>103</sup> Cf. *De Universo*, 1, 3, 26; 2, 2, 8; *De Trinitate*, 1 y 2.

<sup>104</sup> *De Univ.*, 1, 1, 17.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 1, 1, 17.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 1, 1, 24 y sig.

transcurrir un tiempo infinito antes del momento presente. Pero es imposible que transcurra un tiempo infinito. Por lo tanto, el mundo no puede haber existido desde la eternidad. Por lo tanto, fue creado en el tiempo, es decir, puede asignarse al tiempo un primer momento. Por otra parte, suponiendo que las revoluciones de Saturno están con las revoluciones del Sol en una proporción de uno a treinta, el Sol habrá hecho desde la creación un número de revoluciones treinta veces superior al de las de Saturno. Pero si el mundo existe desde la eternidad, tanto Saturno como el Sol habrán hecho un número infinito de revoluciones. Ahora bien, ¿cómo puede una infinitud ser treinta veces mayor que otra?

Por lo dicho hasta ahora debe estar claro que Guillermo de Auvergne no se limitó a negar simplemente la concepción emanatista neoplatónica y la idea aristotélica de la eternidad del mundo para mantener la doctrina agustiniana de la creación libre y directa por Dios en el tiempo. Al contrario, detalló con exactitud y rechazó vigorosamente los argumentos de sus oponentes, y elaboró pruebas sistemáticas de su propia tesis. El que pudiese hacerlo así se debió en gran parte al hecho de que tenía un conocimiento de primera mano de los escritos de Aristóteles y de los árabes, y a que no dudó en utilizar, no solamente la lógica y las categorías de Aristóteles, sino también las ideas del mismo Aristóteles, y de Avicena y otros, cuando eran aceptables. Su utilización de la distinción aviceniana entre esencia y existencia, por ejemplo, ha sido ya mencionada aquí, y realmente él fue el primer escolástico medieval que hizo de dicha distinción una tesis explícita y fundamental en su filosofía. A aquella distinción, que le permitió desarrollar con claridad la relación de las criaturas a Dios, añadió Guillermo la doctrina de la analogía. A propósito de la afirmación de que las cosas finitas poseen *esse* «por participación», observa que el lector no debe extrañarse por el hecho de que una misma palabra o concepto se aplique a Dios y a las criaturas, ya que no se aplica igualmente o en el mismo sentido (*univoce*): se aplica primariamente a Dios, el cual es *esse*, y sólo secundariamente a las criaturas, las cuales tienen *esse*, es decir, que participan en la existencia por recibirla mediante el acto creador de Dios. Sano, comenta Guillermo, se predica del hombre, de la orina, de la medicina, del alimento, pero no se predica de la misma manera o en el mismo sentido<sup>107</sup>. El ejemplo es algo trillado, pero muestra que Guillermo de Auvergne había captado la doctrina de la analogía, que es esencial a una filosofía teísta.

4. Con respecto a las pruebas de la existencia de Dios, es un hecho curioso que Guillermo hizo poco uso de las pruebas empleadas por Aristóteles y por Maimónides. No nos da la prueba aristotélica de Dios como primer motor inmóvil, y, aunque indudablemente él considera a Dios como Causa primera, su prueba característica es una que recuerda al menos la línea de argumentación adoptada por san Anselmo, aun cuando no reproduce el argumento anselmiano. Es una argumentación que procede del ser que existe por participación al ser que existe esencialmente, *per essentiam*. Eso sugiere inmediatamente la prueba a partir de la contingencia, que aparece en las filosofías árabe y judía, pero Guillermo prefiere argumentar de un concepto a otro. Por ejemplo, el concepto, *esse adunatum* tiene su concepto correlativo *esse non causatum*; *esse causatum* supone *esse non causatum*; *esse secundarium*, *esse primum*, etc.<sup>108</sup> Guillermo habla de la *analogía oppositorum*, e indica cómo un concepto o palabra supone necesariamente su concepto o palabra correlativo, de modo que Grunwald<sup>109</sup> puede decir que Guillermo prefiere un tipo de prueba puramente lógico o incluso gramatical, en tanto que de una palabra infiere otra palabra que está contenida o presupuesta por la primera. Es verdad que el argumento tiende a producir esa impresión, y, si fuese un argumento puramente verbal, estaría expuesto a la réplica de que las palabras, o conceptos, *esse participatum* o *esse causatum* suponen ciertamente las palabras, o conceptos, *esse per essentiam*, o *esse non causatum*, pero que eso no prueba que el *esse per essentiam* o el *esse non causatum* existan realmente, a menos que se haya mostrado en primer lugar que existe un *esse participatum* o un *esse causatum*; es decir, que la prueba no demostraría la existencia de Dios más de lo que la demuestra la argumentación a

<sup>107</sup> De Trinit., 7.

<sup>108</sup> Ibid., 6.

<sup>109</sup> Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter, Beitrage, 6, 3, p. 92

priori de san Anselmo. Pero, aunque Guillermo de Auvergne no desarrolla suficientemente el carácter experiencial de su prueba por lo que respecta al punto de partida de ésta, su argumentación no es en absoluto puramente verbal, por cuanto él muestra que el objeto que empieza a ser no puede ser autodependiente o autocausado. El *esse indigentiae* pide el *esse sufficientiae* como razón de su existencia, lo mismo que el *esse potentiale* requiere un ser en acto que le ponga en estado de actualidad. El universo entero requiere el Ser Necesario como su causa y razón. En otras palabras, aunque es fácil tener la impresión de que Guillermo no hace sino analizar conceptos e hipostasiarlos, su prueba no es meramente lógica o verbal, sino también metafísica.

5. Guillermo de Auvergne aceptó la doctrina aristotélica de la composición hilemórfica, pero se negó a admitir la noción avicebroniana de que las inteligencias o ángeles están compuestos hilemórficamente<sup>110</sup><sup>111</sup>. Está claro que Aristóteles no pensó que el alma racional contenga materia prima, puesto que claramente afirma que es una forma inmaterial, y la explicación de la materia prima dada por Averroes, según la cual la materia prima es la potencialidad de la substancia sensible, y la substancia sensible es el acto final de la materia prima, implica claramente la misma cosa, a saber, que la materia prima es solamente la materia de la substancia sensible. Además, ¿cuál podría ser la utilidad de la materia prima en los ángeles, qué función podría desempeñar? La materia en sí misma es algo muerto, no puede contribuir en modo alguno a las operaciones intelectuales y espirituales, ni siquiera recibirlas. Como Guillermo ha utilizado ya la distinción entre esencia y existencia para explicar la finitud de las criaturas y su radical diferencia de Dios, no necesita para ese propósito la composición hilemórfica universal, y como considera que postular la presencia de materia prima en los ángeles habría de dificultar más que facilitar la explicación de las operaciones puramente espirituales de éstos, restringe la materia prima al mundo sensible, como haría después que él santo Tomás de Aquino.

6. En su psicología, expuesta en el *De Anima*, Guillermo de Auvergne combina temas aristotélicos y agustinianos. Así, adopta expresamente la definición aristotélica de alma como *perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis*<sup>11</sup>, aunque advierte al lector que no cita a Aristóteles como a una autoridad incuestionable, sino que se propone mostrar la verdad de esa definición. Debe estar claro a todo hombre que tiene un alma, puesto que es consciente de que entiende y juzga<sup>112</sup>; pero el alma no es toda la naturaleza del hombre. Si así fuese, entonces un alma humana unida, por ejemplo, a un cuerpo aéreo seguiría siendo un hombre, y en realidad no es así. Así pues, Aristóteles tenía razón al decir que el alma es al cuerpo como la forma a la materia<sup>113</sup>. No obstante, eso no impide que Guillermo diga que el alma es una substancia, sobre la base de que debe ser substancia o accidente, y no puede ser accidente; y Guillermo se vale de la comparación agustiniana del alma con un músico, cuyo instrumento es el cuerpo. Puede parecer que en el hombre hay tres almas, una de las cuales sería el principio de la vida (alma vegetativa), la segunda el principio de la sensación (alma animal o sensitiva) y la tercera el principio de la intelección (alma racional); pero una ligera reflexión mostrará que no puede ser así. Si hubiese en el hombre un alma animal, distinta del alma racional o humana, entonces la humanidad, la naturaleza humana, no supondría la animalidad, mientras que de hecho, un hombre es un animal porque es un hombre, la animalidad pertenece a la naturaleza humana<sup>114</sup>. Hay, pues, en el hombre una sola alma, que ejerce diversas funciones. Esa alma es creada e infundida por Dios, no engendrada por los padres ni educada de la potencialidad de la materia<sup>115</sup>, y es, además, inmortal, como Guillermo procede a mostrar mediante argumentos, algunos de los

---

<sup>110</sup> De Universo, 2, 2, 8.

<sup>111</sup> De Anima, 1, 1.

<sup>112</sup> Ibid., 1, 3.

<sup>113</sup> Ibid., 1, 2.

<sup>114</sup> De Anima, 4, 1-3.

<sup>115</sup> Ibid., 5, 1 y sig.

cuales son de origen platónico. Por ejemplo, si la malicia de un alma mala no daña o destruye su *esse*, ¿cómo puede destruirle la muerte del cuerpo?<sup>116</sup> Por otra parte, puesto que el cuerpo recibe la vida del alma, y el poder del alma es tal que vivifica a un cuerpo que, considerado en sí mismo, está muerto, es decir, falta de vida, el hecho de que el cuerpo cese de vivir no puede destruir el poder vital inherente al alma<sup>117</sup>. Además, el alma puede tener comunicación con *substantiae separatae*, y, por lo tanto, es, como éstas, inmortal; pero como el alma humana es una e indivisible, se sigue que toda el alma humana es inmortal, y no su parte racional simplemente.<sup>118</sup>

Pero aunque acepta la doctrina peripatética del alma como forma del cuerpo (debemos hacer la reserva de que a veces se sirve de expresiones platónico-agustinianas a propósito de la unión del alma con el cuerpo), Guillermo de Auvergne sigue a san Agustín al negarse a reconocer una distinción real entre el alma y sus facultades<sup>119</sup>. Solamente una substancia puede entender o querer, un accidente no podría. Así pues, es el alma misma quien entiende y quiere, aunque se emplee con relación a diferentes objetos, o de diferentes modos en relación a los mismos objetos, ora aprehendiéndolos, ora deseándolos. De ahí debía seguirse de una manera natural que había que rechazar la distinción aristotélica entre los intelectos activo y pasivo, y, efectivamente, Guillermo de Auvergne rechaza por completo las doctrinas del intelecto agente y de la *species intelligibilis*. Los seguidores de Aristóteles y de sus comentadores se tragarón sin reflexionar la teoría del intelecto activo, siendo así que, no sólo los argumentos aducidos para probar la teoría son insuficientes, sino que muy buenos argumentos pueden aducirse para probar lo contrario, así por ejemplo, el argumento de la simplicidad del alma. Así pues, el intelecto activo debe ser rechazado como una ficción inútil<sup>20</sup>. Por supuesto, Guillermo rechaza *a fortiori* la idea árabe de un intelecto activo separado, una idea que él, siguiendo a Averroes (y probablemente con razón) atribuye al propio Aristóteles.

7. Con respecto al intelecto activo, pues, Guillermo de Auvergne abandona a Aristóteles y a los árabes en favor de san Agustín, y también en su teoría del conocimiento es observable la influencia agustiniana. Al igual que san Agustín, Guillermo subraya el conocimiento del alma por sí misma, su directa autoconsciencia, y, también como san Agustín, minimiza la importancia de los sentidos. Es verdad que el hombre se inclina a concentrar su atención sobre las cosas corpóreas, objeto de los sentidos; por eso es por lo que el hombre puede olvidar los datos de la autoconsciencia, e incluso ser tan insensato que niegue la existencia misma del alma inmaterial. También es verdad, evidentemente, que los sentidos son necesarios para la percepción sensible, y que los objetos corpóreos producen una impresión física en los órganos sensitivos. Pero las formas inteligibles, abstractas y universales, por las que conocemos los objetos del mundo corpóreo, no pueden proceder ni de los objetos mismos ni de los fantasmas de tales objetos, puesto que tanto los objetos como sus imágenes son particulares. ¿Cómo se producen, pues, nuestras ideas abstractas y universales de los objetos sensibles? Son producidas por el entendimiento mismo, que no es puramente pasivo, sino activo, *effectrix earum (scientiarum quae a parte sensibilium el advenire videntur) apud semetipsam et in semetipsa*<sup>21</sup>. Esa actividad es una actividad del alma misma, aunque ejercida con ocasión de las impresiones sensibles.

¿Qué garantía hay, entonces, del carácter objetivo de nuestras ideas abstractas y universales? La garantía consiste en el hecho de que el intelecto no es meramente activo, sino también pasivo, aunque si es pasivo lo es respecto de Dios, no respecto de las cosas sensibles. Dios imprime en el intelecto no solamente los primeros principios, sino también nuestras ideas abstractas del mundo sensible. En el *De Anima*<sup>22</sup>

<sup>1</sup> <sup>6</sup> Ibid., 6, 1.

<sup>117</sup> Ibid., 6, 7.

<sup>118</sup> Ibid., 6, 8.

<sup>119</sup> Ibid.

Guillermo enseña explícitamente que no son sólo los primeros principios (*regulae primae et per se notae*) y las leyes de la moralidad (*regulae honestatis*) lo que conocemos de esa manera, sino también las formas inteligibles de los objetos sensibles. El alma humana ocupa una posición en el límite de dos mundos (*velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam*), el mundo de los objetos sensibles, al que está unida por el cuerpo, y el otro, que no son las ideas universales de Platón, ni la inteligencia separada de Aristóteles, sino Dios mismo, *creator ipse*, que es el *exemplar*, el *speculum*, el *liber vivus*, de tal modo presente al intelecto humano que éste lee, por así decir, en Dios (*absque ullo alio medio*) los principios y reglas y las formas inteligibles. De ese modo, Guillermo de Auvergne hace que el intelecto activo de Aristóteles y de los árabes sea Dios mismo, combinando aquella teoría con la teoría agustiniana de la iluminación, interpretada ideogenéticamente.

8. Puede causar sorpresa que se haya dedicado un capítulo especial a un hombre cuyo nombre no está entre los de los pensadores medievales más famosos; pero Guillermo <sup>120 121 122</sup> de Auvergne tiene interés no solamente como un filósofo vigoroso y sistemático, sino también como un ejemplo del modo en que las ideas metafísicas, cosmológicas y psicológicas de Aristóteles y de los árabes podían afectar a un hombre de mentalidad abierta situado, hablando en general, en la línea de la tradición anterior. Guillermo de Auvergne estaba bien dispuesto a aceptar ideas de los aristotélicos; adoptó, por ejemplo, la definición aristotélica de alma, y utilizó la distinción de Avicena entre esencia y existencia; pero era ante todo un filósofo cristiano, y, aparte de cualquier predilección personal por san Agustín, no era el tipo de hombre que podía adoptar doctrinas aristotélicas o supuestamente aristotélicas cuando le pareciesen incompatibles con la fe cristiana. Así, la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, las nociones neoplatónico-árabes de emanación y de «creación» por medio de intermediarios, la teoría de un intelecto activo separado, unitario e infradivino, fueron rechazadas por él sin la menor vacilación. Sería, sin embargo, un error suponer que se limitara a rechazar aquellas ideas solamente porque eran incompatibles con el cristianismo; él quedó satisfecho en cuanto a que los argumentos en favor de las posiciones que no podía aceptar no eran concluyentes, mientras que sí lo eran los que favorecían sus propias tesis. En otras palabras, Guillermo fue un filósofo y escribió como un filósofo, aunque en sus obras encontremos temas filosóficos y teológicos tratados a la vez en el mismo libro, un rasgo común a la mayoría de los filósofos medievales.

Puede decirse, pues, que Guillermo de Auvergne fue un pensador de transición. Con su íntimo conocimiento de los escritos de Aristóteles y de los filósofos árabes y judíos, y con su limitada aceptación de las teorías de los mismos, ayudó a preparar el camino para el aristotelismo más completo de san Alberto y santo Tomás, mientras que, por otra parte, al rechazar claramente algunas nociones capitales de Aristóteles y de sus seguidores, preparó el camino a la actitud explícitamente antiaristotélica de un agustiniano como san Buenaventura. Como he dicho anteriormente, Guillermo de Auvergne es la encarnación de la transición del siglo 12 al 13; podríamos decir que es el siglo 12 enfrentándose simpáticamente con el siglo 13, pero no, ni mucho menos, con una aceptación o admiración exenta de crítica.

Pero, aunque tengamos derecho a considerar a Guillermo de Auvergne como un pensador de transición respecto de la influencia creciente y la aceptación cada vez más extendida del aristotelismo, es decir, como una etapa en el desarrollo de pensamiento que lleva del más antiguo agustinismo al aristotelismo cristiano de santo Tomás, tenemos igualmente derecho a considerar su filosofía como una etapa en el desarrollo del agustinismo mismo. San Anselmo había hecho relativamente poco uso del aristotelismo, del que no tenía sino un conocimiento muy limitado; pero más tarde los agustinianos se vieron obligados

---

<sup>120</sup>Ibid., 7, 3.

<sup>121</sup>De Anima, 5, 6.

<sup>122</sup>7, 6.

a tener en cuenta a Aristóteles, y en el siglo 13 encontramos a Duns Escoto intentando la construcción de una síntesis en la que el agustinismo sería expuesto y defendido con la ayuda de Aristóteles. Es, sin duda, discutible si debe verse a esos pensadores como agustinianos que modificaron y enriquecieron el agustinismo bajo la influencia de Aristóteles, o más bien como aristotélicos incompletos, y la apreciación que se haga de Guillermo de Auvergne deberá ser diferente según que uno adopte uno u otro de esos puntos de vista, pero, a menos que se esté decidido a ver la filosofía medieval simplemente en función del tomismo, se debe admitir que puede considerarse que Guillermo de Auvergne preparó el camino a Duns Escoto tanto como a santo Tomás. Probablemente ambos juicios son verdaderos, aunque desde distintos puntos de vista. En cierto sentido, todo filósofo medieval pretomista que hiciese algún uso de Aristóteles estaba preparando el camino para una completa adopción del aristotelismo, y no puede haber dificultad alguna en admitir eso; pero es también legítimo preguntarse si los elementos aristotélicos se empleaban al servicio de la tradición agustiniana, de modo que en la filosofía resultante predominasen los temas característicamente agustinianos, o si se empleaban en la construcción de una filosofía definidamente orientada hacia el aristotelismo como sistema. Si uno se hace esa pregunta, pocas dudas caben acerca de cuál deba ser la respuesta en el caso de Guillermo de Auvergne. Así ha podido afirmar Gilson que «el complejo agustiniano del siglo 13 está representado casi por completo por la doctrina de Guillermo de Auvergne», y que, aunque nada podía ya detener la invasión de las escuelas por Aristóteles, «ciertamente, la influencia de Guillermo hizo mucho por retardar y limitar su progreso».<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> La philosophie au moyen age, 3a ed., pp. 423-424.

## **CAPÍTULO XXIV**

### **ROBERTO GROSSETESTE Y ALEJANDRO DE HALES**

*(a) Vida y escritos de Roberto Grosseteste. —Doctrina de la luz. —Dios y las criaturas. — Doctrina de la verdad y de la iluminación. — (b) Actitud de Alejandro de Hales hacia la filosofía. — Pruebas de la existencia de Dios. — Los atributos divinos. — La composición de las criaturas. — Alma, intelecto, voluntad. — Espíritu de la filosofía de Alejandro de Hales.*

Cuando se trata de la filosofía medieval no es fácil decidir de qué modo deben agruparse los diversos pensadores. Así, es perfectamente posible tratar de Oxford y de París por separado. En Oxford, la tendencia general en metafísica y psicología era conservadora, agustiniana, mientras que al mismo tiempo se desarrollaba el interés por cuestiones empíricas, y la combinación de esos dos factores proporcionaría alguna razón para seguir el curso de la filosofía de Oxford desde Roberto Grosseteste hasta Roger Bacon, en una línea continua. En cambio, por lo que respecta a París, el agustinismo de Alejandro de Hales y san Buenaventura por una parte, y el aristotelismo de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino por otra, junto con la relación entre las dos escuelas, puede hacer deseable que se trate de éstas en estrecha proximidad. Sin embargo, semejante método tiene sus desventajas. Por ejemplo, Roger Bacon murió hacia el año 1292, mucho después que Alejandro de Hales (1245), respecto de cuyos escritos hizo algunas observaciones poco amables, y también después que san Alberto Magno (1280), hacia el que parecía sentir una especial hostilidad, de modo que parece deseable considerar a Roger Bacon después de considerar a esos otros dos pensadores. Podría entonces dejarse también para más adelante a Roberto Grosseteste, para considerarlo junto con Roger Bacon, pero no debe olvidarse el hecho de que Grosseteste murió (1253) mucho antes de la condena en Oxford de dos series de tesis entre las que figuraban algunas de las mantenidas por santo Tomás de Aquino (1277 y 1284), mientras que Roger Bacon estaba vivo en los años de aquellas condenas, y criticó la de 1277, en la medida en que creía que le afectaba particularmente. Aunque admitamos, pues, que podrían decirse muchas cosas en favor de otro modo de agrupar, en el que se atendiese más a las afinidades espirituales que a la cronología, he decidido tratar en primer lugar de Roberto Grosseteste en Oxford y de Alejandro de Hales en París; después, del discípulo de Alejandro de Hales, san Buenaventura, el más grande representante de la tradición agustiniana en el siglo 13; más tarde, del aristotelismo de san Alberto y santo Tomás y las controversias provocadas por el mismo; y, sólo en último lugar, de Roger Bacon, a pesar de su afinidad espiritual con Grosseteste.

#### **(a) ROBERTO GROSSETESTE**

1. Roberto Grosseteste nació en Suffolk hacia 1170, y fue nombrado canciller de la universidad de Oxford hacia 1221. De 1229 a 1232 fue archidiácono de Leicester, y en 1235 fue nombrado obispo de Lincoln, lugar que ocupó hasta su muerte en 1253.

Aparte de traducciones (ya hemos mencionado que probablemente tradujo la *Ética* de Aristóteles, directamente del griego), compuso comentarios a los *Analíticos Posteriores*, los *Argumentos Sofísticos*, y la *Física*, aunque el comentario sobre la *Física* fue más bien un compendio, y los escritos del Pseudo-Dionisio. La afirmación de Roger Bacon en el sentido de que *Grosseteste neglexit omnino libros Aristotelis et vias eorum*<sup>1</sup> no puede, pues, significar que ignorase los escritos de Aristóteles, y debe entenderse en el sentido de que, aunque familiarizado con el pensamiento de Aristóteles, Grosseteste abordó los problemas filosóficos de una manera diferente. El propio Bacon lo pone en claro más adelante, cuando dice que Grosseteste dependía de otros autores distintos de Aristóteles y que se apoyaba también en su propia experiencia.

Como obras originales, Roberto Grosseteste publicó los libros: *De unica forma omnium*, *De Intelligentiis*, *De statu causarum*, *De potentia et actu*, *De veritate*, *De veritate*

*propositionis, De scientia Dei, De ordine emanandi causatorum a Deo, y De libero arbitrio*; la autenticidad del *De Anima* no es segura. En obras como las que acabamos de mencionar, queda perfectamente claro que Grosseteste se situó en la tradición agustiniana, aunque conoció la filosofía de Aristóteles y utilizó algunos de sus temas. Pero con el agustinismo combinó un interés por la ciencia empírica que influyó sobre Roger Bacon y excitó la admiración de éste, de modo que Bacon pudo decir de su maestro que conocía las ciencias mejor que los demás hombres<sup>124</sup> <sup>125</sup>, y que era capaz de explicaciones causales con ayuda de las matemáticas<sup>126</sup> <sup>127</sup>. Así, Grosseteste escribió *De utilitate artium, De generatione sonorum, De sphaera, De computo, De generatione stellarum, De cometis, De impressione aeris, De luce, De lineis, angulis et figuris, De natura locorum, De iride, De colore, De calore solis, De differentiis localibus, De impressionibus elementorum, De motu corporali, De motu super- caelestium, De finitate motus et temporis, y Quod homo sit minor mundus*.

2. La filosofía de Roberto Grosseteste se centra en torno a la idea de luz, tan cara a la mente de los agustinianos. En el *De luce*<sup>4</sup> observa que la primera forma corpórea, a la que algunos llaman corporeidad, es, a su juicio, la luz. La luz se une con la materia, es decir, con la «materia prima» aristotélica, para formar una substancia simple sin dimensiones. ¿Por qué hace Grosseteste a la luz primera forma corpórea? Porque está en la naturaleza de la luz el difundirse, y él se vale de esa propiedad de la luz para explicar cómo una substancia compuesta de forma no dimensional y materia (prima) no dimensional adquiere la tridimensionalidad. Si suponemos que la función de la luz es multiplicarse y difundirse a sí misma, y ser así la causa de la extensión actual, debemos concluir que la luz es la primera forma corpórea, porque no sería posible a la primera forma corpórea producir extensión a través de una forma secundaria o subsiguiente. Además, la luz es la más noble de todas las formas, y tiene el mayor parecido con las inteligencias separadas, de modo que, también a ese título, es la primera forma corpórea.

La luz (*lux*) se difunde en todas direcciones, «esféricamente», formando la esfera más exterior, el firmamento, en el punto más alejado de su difusión, y esa esfera consta simplemente de luz y materia prima. Desde todas las partes del firmamento, la luz (lumen) se difunde hacia el centro de la esfera. Esta luz (la luz de la experiencia) es *corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporali*<sup>5</sup>. Esa difusión tiene lugar por medio de una automultiplicación y generación de luz, de modo que, a intervalos, por así decir, aparece una nueva esfera, hasta que las nuevas esferas celestes y concéntricas están completas; la más interna es la esfera de la Luna. Esta esfera, a su vez, produce luz, pero la rarefacción o difusión es menor a medida que la luz se aproxima al centro, y se producen las cuatro esferas infralunares, de fuego, aire, agua y tierra. Hay, pues, trece esferas en todo el mundo sensible, las nueve esferas celestes, que son incorruptibles e inmutables, y las cuatro esferas infracelestes, que son corruptibles y están sometidas al cambio.

El grado de luz poseído por cada especie de cuerpo determina su lugar en la jerarquía corpórea, siendo la luz la *species et perfectio corporum omnium*<sup>6</sup>. Grosseteste explica también el color en términos de luz, afirmando que es *lux incorporata perspicuo*<sup>7</sup>. Una abundancia de luz in perspicuo puro es la blancura, mientras que *lux pauca in perspicuo impuro nigredo est*; y explica en ese sentido la afirmación de Aristóteles<sup>8</sup> y de Averroes de que la negrura es una privación. La luz es también el principio del movimiento, pues el movimiento no es otra cosa que la *vis multiplicativa lucis*.<sup>9</sup>

3. Hasta aquí ha sido considerada la luz como algo corpóreo, como un componente de lo corpóreo; pero Grosseteste extiende su concepto de luz de modo que abrace también el mundo espiritual. Así, Dios es

<sup>124</sup> *Compendium studii*, edición Brewer, p. 469.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 472.

<sup>126</sup> *Opus maius*, edición Bridges, 1, 108.

<sup>127</sup> Edición Baur, p. 51.

Luz pura, la Luz eterna (no en el sentido corpóreo, desde luego), y los ángeles son también luces incorpóreas, que participan de la Luz eterna. Dios es también «la Forma de todas las cosas», pero Grosseteste tiene cuidado de explicar que Dios no es la forma de todas las cosas en el sentido de que entre en la substancia de éstas, uniéndose a su materia, sino como su forma ejemplar<sup>10</sup>. Dios precede a todas las criaturas, pero «precede» debe entenderse en el sentido de que Dios es eterno, y la criatura es temporal: si se entendiese en el sentido de que hay una duración común en la que existen tanto Dios como las criaturas, la afirmación sería incorrecta, puesto que el Creador y las criaturas no comparten ninguna medida común<sup>128 129</sup>. Nosotros imaginamos un tiempo en el que Dios existía antes de la creación, tan naturalmente como imaginamos un espacio fuera del universo; pero fiarse de la imaginación en semejantes materias es una fuente de error.

4. En el *De veritate propositionis*<sup>12</sup>, Grosseteste dice que *veritas sermonis vel opinionis est adaequatio sermonis vel opinionis et rei*, pero él entiende más la «verdad ontológica», al sentido agustiniano de la verdad. Está bien dispuesto a aceptar la opinión aristotélica de la verdad de la proposición como *adaequatio sermonis et rei*, o *adaequatio rei ad intellectum*, pero «verdad» significa realmente la conformidad de las cosas a la Palabra eterna *quo dicuntur*, y consiste en su conformidad al Verbo divino<sup>130</sup>. Una cosa es verdadera en la medida en que es lo que debe ser, y es lo que debe ser cuando es conforme al Verbo, es decir, a su ejemplar. Esa conformidad solamente puede ser percibida por la mente, de modo que la verdad puede también definirse, con san Anselmo, como *rectitudo sola mente perceptibilis*.<sup>131</sup>

De ahí se sigue que ninguna verdad creada puede ser percibida excepto a la luz de la suprema verdad, Dios. Agustín testimonia el hecho de que una verdad creada es visible solamente en la medida en que la luz de su ratio eterna está presente a la mente<sup>132</sup>. ¿Cómo es, pues, que los inciuos e impuros pueden alcanzar la verdad? No puede suponerse que ellos vean a Dios, que es visto solamente por el puro de corazón. La respuesta es que la mente no percibe directamente el Verbo o la ratio eterna, pero percibe la verdad a la luz del Verbo. Así como el ojo del cuerpo ve los objetos corpóreos a la luz del Sol, sin mirar directamente al Sol y tal vez sin advertir siquiera su presencia, del mismo modo la mente percibe la verdad a la luz de la iluminación divina sin que por ello tenga que percibir directamente a Dios, la *Veritas summa*, ni siquiera advertir que es sólo a la luz divina como ve la verdad<sup>133</sup>. Así, Grosseteste sigue la doctrina agustiniana de la iluminación divina, pero rechaza explícitamente cualquier interpretación de la doctrina que supusiese una visión de Dios.

No puedo entrar en el tema de las opiniones de Grosseteste sobre matemáticas, perspectiva, etc. Con lo que va dicho debe bastar para que quede de manifiesto cómo la filosofía de Grosseteste fue edificada sobre líneas agustinianas por un hombre que, sin embargo, conocía y estaba bien dispuesto a utilizar ideas aristotélicas.

---

<sup>5</sup>P. 55.

<sup>6</sup>P. 56.

<sup>7</sup> De colore, p. 78.

<sup>8</sup> *Física*, 201, a 6; *Metaph.*, 1065 b 11.

<sup>9</sup> De motu corporali et luce, p. 92.

<sup>10</sup> De unica forma omnium, p. 109.

<sup>129</sup> De ordine emanandi causatorum a Deo, p. 149.

<sup>12</sup> P. 144.

<sup>130</sup> *De veritae*, pp. 134-135.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>133</sup> *De veritae*, p. 138.

## (b) ALEJANDRO DE HALES

5. Hubo dentro de la orden franciscana un partido de fanáticos que adoptó una actitud hostil hacia la erudición y otros acomodados a las necesidades de la vida, que ellos veían como una traición al sencillo idealismo del Hermano Seráfico; pero la Santa Sede desaprobó a aquellos «espirituales», y, de hecho, la orden franciscana produjo una larga serie de distinguidos teólogos y filósofos, la primera figura eminente de los cuales fue un inglés, Alejandro de Hales, que había nacido en Gloucestershire entre 1170 y 1180, ingresó en la orden franciscana hacia 1231 y murió en 1245. Alejandro fue el primer profesor franciscano en la Facultad de Teología de París, y ocupó la cátedra hasta pocos años antes de su muerte. Juan de la Rochela fue su sucesor.

Es difícil establecer con exactitud qué contribuciones a la filosofía deben ser atribuidas a Alejandro de Hales en persona, porque la *Summa Theologica* que lleva su nombre, y que provocó cáusticos comentarios de Roger Bacon, comprende elementos, particularmente en su última parte, tomados de los escritos de otros pensadores, y parece haber llegado a su forma definitiva unos diez años o más después de la muerte de Alejandro<sup>134</sup>. En cualquier caso, sin embargo, la obra representa una etapa en el desarrollo de la filosofía occidental y una tendencia en ese mismo desarrollo. Representa una etapa, porque está claro que la filosofía aristotélica, como un todo, es ya conocida y utilizada; representa una tendencia, porque la actitud adoptada hacia Aristóteles es crítica, en el sentido de que Alejandro no solamente ataca ciertas doctrinas de Aristóteles y de los aristotélicos, sino que también considera que los filósofos paganos eran incapaces de formular una satisfactoria «filosofía», en el sentido amplio del término, debido a que no poseían la revelación cristiana: un hombre que está en lo alto de una colina puede ver más cosas, incluso de las contenidas en el valle, que las que puede ver un hombre que está al pie de la colina. Alejandro siguió, pues, a sus predecesores cristianos (los Padres, especialmente san Agustín, Boecio, el Pseudo-Dionisio, san Anselmo, los Victorinos) más bien que a Aristóteles.

6. La doctrina de la Santísima Trinidad, a causa de la debilidad del intelecto humano, no puede ser alcanzada por la razón del hombre falta de ayuda<sup>135</sup>, pero la existencia de Dios puede ser conocida por todos los hombres, tanto por los buenos como por los malos<sup>136</sup>. Al distinguir la existencia de Dios (*quia est*) de su naturaleza (*quid est*), Alejandro enseña que todos pueden conocer la existencia de Dios a través de las criaturas, reconociendo a Dios como causa eficiente y final<sup>137</sup>. Además, aunque la luz natural de la razón es insuficiente para llegar a un conocimiento de la naturaleza divina tal como es en sí misma, eso no significa que todo conocimiento de la naturaleza de Dios esté impedido al intelecto natural, puesto que éste puede llegar a saber algo de Dios, por ejemplo, su poder y sabiduría, al considerar su operación en las criaturas, un grado de conocimiento que está abierto incluso a los que no se encuentran en estado de gracia<sup>138</sup>. Ese tipo de conocimiento no es unívoco, sino analógico<sup>139 140</sup>. Por ejemplo, la bondad se predica de Dios y de las criaturas, pero mientras de Dios se predica *per naturam*, como siendo idéntica a su naturaleza, y como fuente existente por sí misma de toda bondad, de las criaturas se predica *per participationem*, por cuanto las criaturas dependen de Dios, son efectos de Dios, y reciben de Él un grado limitado de bondad.

Para probar la existencia de Dios, Alejandro se vale de diversidad de argumentos. Así, utiliza la prueba de Ricardo de San Víctor a partir de la contingencia, la argumentación de san Juan Damasceno basada en la

---

<sup>134</sup>Las referencias siguientes corresponden a la *Summa Theologica* según la edición de Quaracchi, y se citan el volumen y la sección.

<sup>135</sup> I, n° 10.

<sup>136</sup> I, n° 15.

<sup>137</sup> I, n° 21.

<sup>21</sup> I, n° 15.

<sup>139</sup> I, n° 21.

<sup>140</sup> I, n° 25.

causalidad, y el argumento de Hugo de San Víctor que parte del conocimiento que el alma tiene de haber tenido un principio; pero emplea también la prueba de san Agustín y san Anselmo basada en la eternidad de la verdad, y acepta la prueba anselmiana que parte de la idea del Ser Perfecto según aparece en el *Proslogium*<sup>23</sup>. Además, mantiene que es imposible ignorar la existencia de Dios<sup>141</sup>. Es ésta una proposición sorprendente, pero es necesario tener en cuenta ciertas distinciones. Por ejemplo, debemos distinguir entre conocimiento habitual y conocimiento actual (*cognitio habito, cognitio actu*). El primero, dice Alejandro, es un hábito naturalmente impreso en el entendimiento, que capacita a éste para conocer a Dios, y que parecería ser poco más que conocimiento implícito, si es que pudiese llamarse conocimiento a un «conocimiento implícito». San Alberto Magno comenta, algo sarcásticamente, que tal distinción es una *solutio mirabilis*<sup>25</sup>. A su vez, en el conocimiento actual hay que hacer también una distinción, puesto que puede comprender el reconocimiento por el alma de su no aseidad, o puede significar una concentración en las criaturas. Por lo que respecta al «conocimiento actual» de la primera clase, el alma no puede por menos de conocer la existencia de Dios, aunque parece que incluso aquí el reconocimiento actual de Dios puede ser «implícito»; pero en la medida en que el alma se aparta de Dios por el error y el pecado, y fija su atención en las criaturas, puede dejar de reconocer la existencia de Dios. En ese último caso, sin embargo, debe hacerse una distinción más entre conocimiento de Dios *in ratione communi* y conocimiento de Dios *in ratione propria*. Por ejemplo, el hombre que pone su felicidad en las riquezas o en los placeres sensuales conoce a Dios en cierto sentido, puesto que Dios es la beatitud, pero no tiene una verdadera noción de Dios *in ratione propria*. De modo semejante, el idólatra reconoce a Dios *in communi*, por ejemplo, como «Algo», pero no como Él es realmente, *in ratione propria*. Tales distinciones pueden parecer en verdad algo forzadas, pero Alejandro tiene en cuenta hechos tales como el dicho de san Pablo<sup>142 143</sup> de que los paganos conocieron a Dios, pero no le glorificaron como Dios, o la declaración de san Juan Damasceno de que el conocimiento de Dios está naturalmente impreso en la mente<sup>144 145</sup>. La opinión de que la mente humana no puede estar sin algún conocimiento de Dios es característica de la escuela agustiniana; pero ante el hecho de que existen idólatras y, al menos, sedicentes ateos, un escritor que desee mantener semejante opinión está obligado a introducir la distinción entre conocimiento implícito y explícito, o entre conocimiento de Dios *in ratione communi* y conocimiento de Dios *in ratione propria*.

7. Alejandro de Hales trata de los atributos divinos de inmutabilidad, simplicidad, infinitud, incomprendibilidad, inmensidad, eternidad, unidad, verdad, bondad, poder y sabiduría, y presenta objeciones, su propia réplica a la cuestión general, y respuestas a las objeciones. Apela a escritores anteriores y a citas de autoridades (son frecuentes las de san Agustín y san Anselmo), y no desarrolla la doctrina de un modo particularmente original, pero su composición es sistemática y esmerada, e incluye una considerable suma de reflexión filosófica general. Por ejemplo, cuando trata de la unidad en general, definiendo la unitas como *indivisio entis*, y el *unum* como *ens indivisum in se, divisum autem ab aliis*<sup>28</sup>, y procede a considerar la relación de la unidad al ser, a la verdad y a la bondad<sup>146</sup>. En cuanto al conocimiento divino, Alejandro mantiene, siguiendo a san Agustín y a san Anselmo, que Dios conoce todas las cosas en y a través de Sí mismo. Los ejemplares o «ideas eternas» de las criaturas están en Dios, aunque, consideradas en sí mismas, no constituyen una pluralidad, sino que son idénticas a la esencia divina, de modo que es al conocerse a Sí mismo como Dios conoce todas las cosas. Pero, entonces, ¿cómo conoce Dios el mal y el pecado? Solamente como defectos, es decir, como un defecto de bondad. Si la luz, dice Alejandro, siguiendo al Pseudo-Dionisio, estuviese dotada con el poder de conocer, conocería que ese o aquel objeto dejaba de recibir su acción: no conocería la oscuridad en sí misma, sin relación alguna a

<sup>141</sup> I, n° 26.

<sup>142</sup>S. T, p. 1, tr. 4, q. 19.

<sup>143</sup> Ad Romanos, 1.

<sup>144</sup> *De fide orthod*, 1, cc. 1 y 3; P G., 94, 790 y 794.

<sup>145</sup>I, n° 72.

<sup>146</sup>I, n° 73.

la luz. Eso implica, desde luego, la opinión de que el mal no es nada positivo, sino más bien una privación<sup>147</sup>, porque, si el mal fuese algo positivo, sería necesario o mantener un dualismo o decir que el mal tiene un ejemplar en Dios.

Al tratar de la voluntad divina, Alejandro de Hales suscita la cuestión de si Dios puede o no ordenar acciones que sean contra la ley natural. El origen inmediato de la cuestión es un problema de exégesis de las Escrituras: cómo explicar, por ejemplo, la orden de Dios a los israelitas de despojar a los egipcios; pero la cuestión tiene, desde luego, una significación mucho más amplia. Dios, responde Alejandro, no puede ordenar una acción que fuese formalmente contraria a la ley natural, ya que eso sería contradecirse a sí mismo. Dios no puede, por ejemplo, querer que el hombre tenga otro fin que no sea Dios, puesto que Dios esencialmente es el fin último. Ni podría Dios ordenar a los israelitas que robasen en el sentido propio de la palabra, un acto dirigido contra Dios mismo, un pecado. Dios puede, sin embargo, privar a los egipcios de su propiedad, y, en tal caso, ordenar a los israelitas que la tomen. También puede ordenar a los israelitas que tomen algo que pertenece a otro, puesto que eso afecta solamente al *ordo ad creaturam*, pero no puede ordenar que lo tomen *ex cupiditate*, puesto que eso afecta al *ordo ad Deum*, y supondría autocontradicción por parte de Dios<sup>148</sup>. De modo semejante, Dios pudo ordenar al profeta Oseas que tuviese tratos con una mujer que no era su esposa, en cuanto ese acto afecta al *ordo ad creaturam*, pero no pudo ordenar a Oseas que lo hiciese *ex libidine*, puesto que eso afectaría al *ordo ad Deum*. Las distinciones de Alejandro de Hales en esa materia son algo oscuras y no siempre satisfactorias, pero está en todo caso claro que él no creía que la ley moral dependa de un *fiat* arbitrario de Dios, como Ockham mantendría más tarde.

8. Dios es el Creador inmediato del mundo, tanto de la materia como de la forma, y la no eternidad del mundo puede ser probada<sup>149 150</sup>. Así pues, Alejandro rechaza la noción aristotélica de la eternidad del mundo, pero acepta la doctrina de la composición hilemórfica. Esa composición se encuentra en todas las criaturas, puesto que «materia» es igual a potencialidad, pero una composición más fundamental, que también se encuentra en todas las criaturas, es la del *quo est y el quod est*<sup>33</sup>. Puede parecer que esa es la distinción entre esencia y existencia, pero parece más bien que el *quod est* se refiere al ser concreto, un hombre, por ejemplo, y el *quo est* a la esencia abstracta, la humanidad, por ejemplo. En cualquier caso, se trata de una distinción «de razón», puesto que podemos predicar el *quo est* del *quod est*, en cierto sentido al menos, como cuando decimos que ese ser es un hombre. No hay distinción real entre un hombre y su humanidad; sin embargo, la humanidad es recibida. En Dios no hay dependencia alguna ni recepción alguna, ni, por tanto, ninguna composición de *quod est (Deus)* y *quo est (Deitas)*.

9. De acuerdo con su espíritu general de confianza en la tradición, Alejandro de Hales presenta y defiende siete definiciones o descripciones del alma humana<sup>151</sup>. Por ejemplo, el alma puede ser definida como *Deiforme spiraculum vitae*<sup>35</sup>, o como *substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata*<sup>36</sup>, o como *substantia spiritualis a Deo creata, propria sui corporis vivificatrix*<sup>37</sup>. Otras definiciones son tomadas de san Agustín, san Juan Damasceno y Séneca. El alma, insiste Alejandro, no es una substancia simplemente en el sentido de que es una forma substancial, sino que es un *ens in se*, una substancia *simpliciter*, compuesta de materia «intelectual» y forma. Si en ese aspecto sigue la tradición platónico-agustiniana, incluso sugiriendo que el alma debe ser una substancia puesto que está en una relación al cuerpo como la del piloto a la nave, insiste también en que el alma vivifica al cuerpo. Un ángel es también *spiraculum vitae*, pero un ángel no es *spiraculum vitae corporis*, mientras que el alma es el principio de la vida del cuerpo.

<sup>147</sup>Cf. I, núms. 123 y sig.

<sup>148</sup> I, n° 276.

<sup>149</sup> II, n° 67.

<sup>150</sup> II, núms. 59-61.

<sup>151</sup> II, n° 321.

Cada alma humana es creada por Dios a partir de la nada<sup>152 153 154 155</sup>. El alma humana no es una emanación de Dios, parte de la substancia divina<sup>156</sup>, ni se propaga del modo pretendido por los traducianistas. El pecado original puede explicarse sin recurrir a la teoría traducianista<sup>157 158 159</sup>. El alma está unida al cuerpo según el modo de unión de la forma a la materia (*ad modum formae cum materia*)<sup>41</sup>, pero eso debe interpretarse en un sentido agustiniano, puesto que el alma racional está unida a su cuerpo *ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili*<sup>42</sup>. El alma tiene los tres poderes de la *vis vegetativa*, la *vis sensitiva* y la *vis intellectiva*, y aunque esos tres poderes o potencias no han de ser llamados partes del alma en el sentido estricto de la palabra «parte»<sup>160</sup>, son sin embargo distintos entre sí, y de la esencia del alma. Así pues, Alejandro de Hales explica la aserción agustiniana de la identidad del alma y sus potencias diciendo que esa identidad ha de ser referida a la substancia, no a la esencia del alma<sup>161</sup>. El alma no puede subsistir sin sus potencias, ni éstas son inteligibles aparte del alma, pero lo mismo que el *esse* y el *operari* no son idénticos, tampoco lo son la *essentia* y la *potentia*.

Los intelectos activo y pasivo son *duae differentiae* del alma racional. El primero se refiere a la forma espiritual del alma, y el segundo a su materia espiritual, y el intelecto activo no está separado del alma, sino que pertenece a ésta<sup>162</sup>. Pero junto con la clasificación aristotélica de las potencias racionales del alma, Alejandro de Hales ofrece también las clasificaciones de san Agustín y san Juan Damasceno, e intenta conciliarlas. Por ejemplo, el «intelecto» de la filosofía aristotélica hace referencia a nuestro poder de adquirir conocimiento de formas inteligibles por medio de la abstracción<sup>163</sup>, y corresponde, por lo tanto, a la ratio agustiniana, no al *intellectus* o *intelligentia* de san Agustín, que se refiere a objetos espirituales. El intelecto en el sentido aristotélico tiene que ver con formas incorporadas a la materia, y las abstrae de los *phantasmata*, pero el «intelecto» en sentido agustiniano tiene que ver con formas espirituales, no incorporadas a materia, y cuando se trata de conocer esas formas que son superiores al alma humana el intelecto carece de poder, a menos que sea iluminado por Dios<sup>164</sup>. Alejandro de Hales no proporciona ninguna explicación clara de qué sea precisamente esa iluminación, pero al menos pone en claro que acepta la doctrina aristotélica de la abstracción por lo que respecta al mundo corpóreo, aunque por lo que respecta al mundo espiritual la doctrina de Aristóteles ha de ser complementada con la de san Agustín. Puede también observarse que Alejandro tenía perfecta razón al ver en la clasificación peripatética un análisis psicológico, y en la clasificación agustiniana una división según los objetos de conocimiento.

Alejandro ofrece tres definiciones de libre albedrío: la de san Anselmo (*potestas servandi rectitudinem propter se*), la de san Agustín (*facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente et malum eadem desistente*), y la de san Bernardo (*consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem et rationis indeclinabile iudicium*), e intenta conciliarlas<sup>165</sup>. El *liberum arbitrium* es común a Dios y al alma, pero no se predica ni universalmente ni

<sup>152</sup>Cf. *De sp. et an.*, c. 42 (puesto entre las obras de Agustín, P L. 40, 811) y san Agustín, *De Gen. ad litt.*, 7, cc. 1-3.

<sup>153</sup>San Agustín, *De quant. an.*, c. 13, n.º 22.

<sup>154</sup>Casiodoro, *De Anima*, c. 2.

<sup>155</sup>II, núms. 329 y 322.

<sup>156</sup>II, n.º 322.

<sup>157</sup>II, n.º 327.

<sup>158</sup>II, n.º 347.

<sup>159</sup>II, n.º 345.

<sup>160</sup>II, n.º 351.

<sup>161</sup>II, n.º 349.

<sup>162</sup>II, n.º 372.

<sup>163</sup>II, n.º 368.

<sup>164</sup>II, n.º 372.

<sup>165</sup>Cf. núms. 393-6.

equivocamente, sino analógicamente, primariamente de Dios y secundariamente de la criatura<sup>166</sup>. En el hombre es una facultad de la razón y de la voluntad conjuntamente, y sólo en ese sentido puede decirse que sea distinto de la razón y de la voluntad: en realidad, no es una potencia del alma separada de aquéllas. Además, puesto que está vinculado a la razón y a la voluntad, es inseparable del alma, es decir, en lo que se refiere a la libertad natural. Alejandro sigue a san Bernardo al distinguir la *libertas arbitrii* y la *libertas consilii et complaciti*, y declara que, aunque la segunda puede perderse, la primera no.

10. Alejandro de Hales es una figura interesante, ya que su obra principal es un firme esfuerzo de pensamiento sistemático, una presentación escolástica de la filosofía y la teología cristianas. Por lo que respecta a la forma, pertenece al período medieval de las *Summas*, y comparte los méritos y defectos de ese tipo de compilación, en su carácter sucinto y disposición ordenada, así como en su aridez y ausencia de desarrollos que, desde nuestro punto de vista, serían deseables. Por lo que respecta a su contenido, por una parte la *Summa* de Alejandro de Hales está en estrecha relación con el pasado, pues el autor está decidido a ser fiel a la tradición, y cita con mucha frecuencia a Agustín y Anselmo, a Bernardo y a Juan Damasceno, en vez de desarrollar sus propios argumentos. Eso no significa que apele simplemente a la autoridad, en el sentido de limitarse a citar nombres famosos, puesto que a menudo cita las argumentaciones de sus predecesores; pero sí significa que los argumentos desarrollados que habrían sido deseables incluso en el tiempo en que él escribió, están ausentes. No obstante, su obra es, desde luego, una *Summa*, y hay que admitir que una *Summa* es un resumen. Por otra parte, la obra pone de manifiesto un conocimiento de Aristóteles, aunque éste no sea mencionado explícitamente muy a menudo, y hace algún uso de doctrinas peripatéticas. Está siempre presente, sin embargo, el deseo de armonizar los elementos tomados de Aristóteles con la enseñanza de san Agustín y san Anselmo, y la tendencia general es a poner en contraste de un lado los pensadores cristianos iluminados por Dios, y, de otro, los filósofos. No es que Alejandro de Hales dé la impresión de ser un escritor polémico ni que confunda filosofía y teología<sup>167</sup>, pero él se interesa principalmente por el conocimiento de Dios y de Cristo. Decir tal cosa es simplemente decir que era fiel a la tradición de la escuela agustiniana.

---

<sup>166</sup> II, n° 402.

<sup>167</sup>Cf. I, n° 2.

