

TEMA IV: LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

1. **Presentación**
2. **San Agustín. Filosofía de la Historia. Las dos ciudades**
3. **El problema de la existencia de Dios. Argumento ontológico y vías tomistas**
4. **El problema de los universales**

INTRODUCCIÓN GENERAL

1 Períodos del pensamiento medieval.

a) El mundo antiguo:

La Patrística. S.III y IV.

Período de transición a la Edad Media. S.V y VI.

b) La Edad Media:

El renacimiento carolingio. S. VII, VIII y IX.

El declive. S. X.

c) La Escolástica.

Primer ciclo. S. XI y XII.

El florecimiento. S. XIII.

La crisis. S. XIV.

2. Características generales del pensamiento cristiano.

Ley judía y filosofía helénica: la síntesis salvífica.

La filosofía como exégesis de los textos sagrados.

El dualismo naturaleza/gracia: la construcción del sujeto enfrentado a la naturaleza.

El Ser supremo como sujeto.

El fin de la necesidad de las leyes naturales.

La implantación política del cristianismo.

RELACIONES ENTRE RAZÓN Y FÉ: DE SAN AGUSTÍN A OCKHAM.

1. La concordancia entre razón y fe.

A. El Mundo Antiguo.

La Patrística.

Justino. La deuda helénica con el mensaje cristiano.

Clemente de Alejandría. Ley judía y filosofía griega como componentes del Antiguo Testamento.

San Agustín: "Intellige ut credas, crede ut intelligas". La fe como garantía de la verdad.

B. La transición a la Edad Media.

Boecio. La concordancia cristiana con Platón y Aristóteles.

El renacimiento carolingio.

San Anselmo. La razón al servicio de la fe. La prueba racional de la fe: el argumento ontológico.

C. El florecimiento de la Escolástica Medieval.

Sto. Tomás de Aquino. Las dos verdades. Las pruebas racionales de la fe.

2. La separación entre razón y fe.

A. El Mundo Antiguo.

La Patrística.

Taciano, S. Ireneo y Tertuliano. La fe, como absurdo irracional, es suficiente para la salvación.

El renacimiento carolingio.

San Pedro Damián. La filosofía como invención diabólica.

B. La Edad Media.

El florecimiento escolástico.

Duns Escoto. El primado de la fe sobre la razón. La sabiduría salvífica está vedada a la razón. La imposibilidad de demostrar racionalmente la fe.

C. La crisis.

Ockham. El primado de la razón sobre la fe. La separación definitiva. El nominalismo y la causalidad.

3. La racionalización de la fe.

Los gnósticos (S.I). La salvación por el conocimiento.

El maniqueísmo, el arrianismo (S.IV). La naturaleza de Cristo y la eternidad del mundo.

Las herejías de los arrianos, nestorianos, priscilianos, insabatatos, etc.

EPÍGRAFE 10: SAN AGUSTÍN: FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. LAS DOS CIUDADES.

1. datos biográficos.

Nace en Tagaste (norte de África) en el 354. Contacta en su juventud con el racionalismo maniqueo que propone alcanzar la fe en las Escrituras por el conocimiento racional. En el 384 empieza a escuchar las predicaciones de S. Ambrosio y a leer las traducciones latinas del neoplatónico Plotino, hasta convertirse al cristianismo en el 386. Algunos años después es nombrado obispo de Hipona, puesto que ocupa hasta su muerte acaecida en el año 430.

En su etapa como obispo, la actividad de San Agustín se orienta fundamentalmente a combatir diversas corrientes de pensamiento cristiano herético, actividad ésta que resultó, a la postre, ciertamente fructífera para la consolidación del dogma cristiano, pues, del enfrentamiento conceptual con la herejía, surgen, por oposición, aspectos centrales del pensamiento agustiniano y, por ende, del pensamiento cristiano en general. Combate, desde luego, a los maniqueos, antiguos correligionarios, pero también al pelagianismo, herejía consistente en afirmar que el libre albedrío del hombre no se vio limitado por el Pecado Original. Para Pelagio, el pecado de Adán no pasaba de ser sólo un mal ejemplo, pero en absoluto debilitaba la libertad originaria del hombre. Siendo así, el hombre no necesitaba ni a Dios ni a la Iglesia para salvarse. San Agustín emplea sus más bienintencionados esfuerzos en condenar la herejía pelagianista afirmando que el Pecado Original no sólo compromete a Adán y a Eva, sino a la humanidad en su conjunto: el género humano es una "masa condenada" que, para salvarse, requiere la ayuda de la Institución Eclesiástica y, sobre todo, de la Gracia que Dios concede a quien desea.

En el año 410 se produce un acontecimiento que va a marcar definitivamente el pensamiento agustiniano: Alarico, cristiano de oriente, saquea Roma marcando un punto sin retorno en el declive del Imperio Romano. De inmediato se agudizan las críticas, por otra parte siempre presentes, de que el cristianismo había traído la debilidad y la ruina de Roma. Agustín despliega todo su fervor apologético para justificar este acontecimiento crucial en la historia de Roma. De ese desesperado intento por demostrar la inocencia del cristianismo surge La Ciudad de Dios, obra cumbre del pensamiento agustiniano.

2 Aspectos generales del pensamiento agustiniano.

La realidad: el universo se organiza según una estructura ontológica ternaria: Dios, Alma y Mundo son sus partes. Dicha estructura se organiza según el criterio de los grados de mutabilidad. La realidad material es mutable en el espacio y en el tiempo, el Alma sólo en el tiempo y Dios no cambia ni en el espacio ni en el tiempo. Los grados de perfección del Ser coinciden con los grados de mutabilidad, por lo cual, el Ser perfecto, el único Ser en sentido pleno es Dios, mientras que Alma y Mundo son realidades imperfectas, o mejor, incompletas, carentes de Ser.

Teoría del conocimiento: la Teoría del Conocimiento agustiniana se propone fundamentalmente combatir el escepticismo. Ciertamente, podemos dudar de las sensaciones que recogen los sentidos en tanto que proporcionan información sobre aspectos inestables del mundo. El alma recuerda, entiende lo que recuerda y quiere lo que entiende, podrá dudar de los objetos que recuerda, entiende y quiere, pero no podrá dudar de que recuerda, entiende y quiere. Como luego veremos en Descartes, el Alma, el Yo, se establece como absoluta evidencia, como primera verdad incuestionable de la que arranca el conocimiento: puedo dudar de todo, pero no puedo dudar de que dudo.

El conocimiento arranca, pues, de esa primera evidencia del Yo, del Alma, pero no puede detenerse ahí, y no puede hacerlo porque, como vimos antes, el Alma es una realidad aún imperfecta y mutable y, por tanto, no puede ser la fuente del conocimiento verdadero, pues la verdad debe ser inmutable, eterna y necesaria.

La Verdad: así pues, es preciso seguir profundizando con intensidad en el interior del alma, replegarse sobre sí mismo, encerrarse en la propia interioridad. En esta búsqueda interior el alma encontrará la Verdad, o lo que es lo mismo, encontrará a Dios, Ser por excelencia, eterno, inmutable y necesario y, por tanto, también Verdad eterna, inmutable y necesaria. Pero este Dios y esta Verdad, aunque se manifiesten en la búsqueda interior, son absolutamente trascendentes al hombre; lo que el Alma, investigándose a sí misma, descubre en realidad es que Dios es la luz que ilumina toda investigación, todo ejercicio racional. Ni la Verdad está en el Alma, ni la razón humana, por sus propias fuerzas, puede llegar a conocerla; la Verdad es Dios, y la razón sólo puede alcanzarla en la medida en que Dios dirija, ilumine la investigación: Dios, la Verdad, es, a la vez, lo que se busca y lo que guía la búsqueda. La equivalencia entre Verdad y Dios es el principio fundamental de la teología agustiniana, siendo así, la Verdad no es accesible simplemente mediante el ejercicio racional. La razón juzga, investiga, pero Dios es la norma de todo juicio y la medida de cualquier valoración. Sólo mediante la gracia divina la razón puede conocer la Verdad, o sea, Dios.

Razón y fe: con lo dicho podrá entenderse que, para Agustín, la fe es el guía que orienta la investigación racional de la Verdad; sin fe, el ejercicio racional carece de dirección y de sentido, lo que se busca con la razón se ha encontrado ya por fe. Este predominio de la fe convierte a la razón en su sicario, en un instrumento que, a lo sumo, sirve para consolidar y enriquecer la fe. En cualquier caso, la postura de Agustín es bastante más conciliadora que la de muchos de sus contemporáneos que ven en la razón un considerable estorbo en la búsqueda de la verdad.

En resumen, podría decirse que en San Agustín, como en la mayoría de los pensadores cristianos, la investigación racional parte de dos supuestos previos que se aceptan dogmáticamente sin ningún tipo de revisión crítica: primero, se parte de la existencia real y objetiva del objeto buscado, pero no como una hipótesis, sino como un axioma indemostrable. En segundo lugar, se considera que el ejercicio racional está, en último extremo, fundamentado en la propia existencia de Dios que lo orienta e ilumina. Dios es, pues, el objeto de la investigación y su condición de posibilidad.

3. La Filosofía de la Historia: las dos Ciudades

En el año 410 el cristiano godo Alarico entra victorioso en Roma. Tras tres días de continuo pillaje, el semblante de la cabeza del gran Imperio era terrorífico y desolador. Los paganos acusan al Dios cristiano de ser el causante de la ruina de Roma. San Agustín siente la obligación de procurar disipar toda sospecha y escribe que "ardiente de celo por la Casa de Dios, me determiné a escribir los libros de La Ciudad de Dios contra sus blasfemos errores". Surge así la primera reflexión cristiana sobre la historia; ¿qué sentido tiene?, ¿cuál es su dirección?, ¿qué papel juegan en ella los hombres?, ¿cómo debemos entender acontecimientos tan dramáticos como el que Roma acaba de vivir?, ¿puede el hombre entender el sentido de la historia?, más aún, ¿tiene el hombre alguna capacidad para controlar los cursos históricos?.

De todas estas reflexiones se compone la Filosofía de la Historia de San Agustín, cuyas características resumimos a continuación:

1. Idea de Tiempo lineal: los objetos del mundo se caracterizan por su mutabilidad y su contingencia, esto es, no son entidades necesarias y, por tanto, no se han podido dar a sí mismas el ser. Esto, evidentemente, equivale a decir que han sido creadas por el único Ser inmutable y necesario: Dios. Pero, si Dios es inmutable, entonces está fuera del tiempo. Lo cual supone que, tanto la creación como su constante acción sobre el mundo, deben darse fuera del tiempo; Dios no crea al mundo en el tiempo, sino que ha creado el mundo con el tiempo, y lo ha hecho por un simple acto de voluntad, desde el exterior del tiempo y de la historia, en un sólo instante, depositando en la materia los gérmenes de todos los seres futuros, los cuales aparecerán en el momento elegido por Dios. Rompe así la idea griega de tiempo circular transformándola en la imagen de un tiempo lineal que va desde la creación (origen del mundo y origen también del tiempo y de la historia) hasta la consumación de los tiempos con la llegada del Reino de Dios, episodio definitivo que marca el fin de la historia.

2. *La historia como realización del plan divino*: Dios contiene en su Verbo los modelos arquetípicos de todos los seres. Toda situación histórica está igualmente sometida a su voluntad, a los inescrutables designios divinos que escapan a la comprensión del hombre. Sólo comprendiendo la revelación podremos comprender el sentido de la historia, en la cual el hombre es sólo una marioneta manejada por la mano invisible de Dios. Sólo Él sabe a dónde nos dirigimos y qué es lo que quiere de nosotros, sin que en modo alguno podamos modificar los planes que nos encomienda. La historia es, pues, la realización del plan divino.

3. *Las dos ciudades*: la humanidad se divide en dos grandes grupos. Uno, el de aquellos que viven según los hombres (Ciudad Terrena), otro el de aquellos que viven según Dios (Ciudad de Dios). La primera ciudad, gobernada por el diablo, está destinada al suplicio eterno, la segunda, a reinar eternamente con Dios. Ciudad de pecadores y ciudad de santos son las dos sociedades que coexisten en el mundo desde el principio de los tiempos. Los cuerpos están unidos entre sí, pero no las voluntades; unos ansían el poder y la gloria, otros la voluntad de Dios. El final de la historia, y también su dirección y sentido es el advenimiento definitivo de la Ciudad de Dios, su presencia absoluta, su completa victoria sobre las hordas diabólicas de la Ciudad Terrena. Esto incluye, evidentemente, el proyecto político del ecumenismo cristiano, es decir, de la expansión universal de la fe en Cristo.

EPÍGRAFE 11: EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE DIOS: ARGUMENTO ONTOLÓGICO Y VÍAS TOMISTAS.

1. Términos

Fe. Concepto este de múltiples significaciones; comodín de explicaciones teológicas de diverso pelo. Podríamos centrar su significación en torno a dos conceptos: Fidelidad y Confianza.

La fe es ante todo una virtud teologal, por medio de la cual se es fiel a los contenidos que la Iglesia marca como verdaderos. Podríamos decir que la fidelidad necesita de una confianza puesta por el creyente ante lo que se le presenta.

Dentro de la filosofía medieval, la fe aparece como una de las posibles maneras como puede el hombre llegar al conocimiento, que siempre va a estar condicionado o enfocado a Dios.

Revelación. Con este término se suele referir la Filosofía Medieval al conjunto de contenidos que se presentan al creyente para que los crea por fe, para que los acepte, en tanto que se consideran directamente *revelados+ por Dios. Constituyen textos revelados, la Biblia, e incluso la obra de los Santos Padres, así como todas las resoluciones que el papa establece a lo largo de la vida de la Iglesia con relación a las herejías.

Estos textos revelados se consideran, pues, como verdades, y sobre ellas caerá la actitud que supone la fe, aceptando estas verdades creyendo que son efectivamente reveladas por Dios.

Autoridad. La autoridad es un concepto que se aplica sistemáticamente a todos aquellos que, de alguna manera, han contribuido al desarrollo de los dogmas, o al desarrollo de ciertos principios que la Iglesia presentaba como tales. Son así autoridades todos aquellos textos que, de una u otra manera, contribuyeron al desarrollo de los propios dogmas: los textos Bíblicos, pero también los de los Santos Padres y de todos los filósofos o ideólogos que hubieran contribuido de una u otra manera en el desarrollo de esa dogmática. Son autoridades en tanto que se recurre a ellos como criterio de validación de las tesis que se discutan, resultando ellos mismos indiscutibles.

Dogma. Aquel tipo de verdades que presenta la Iglesia como incontestables y eternas, reveladas por Dios y desarrolladas por la Autoridad de los Santos Padres. Hay que decir, sin embargo, que esta dogmática evidentemente no se presenta por ninguna revelación triunfal. El contenido dogmático que la Iglesia presenta como eterno ha ido desarrollándose en un constante diálogo con las herejías, que han jugado un papel esencial en el propio desarrollo de la dogmática a lo largo de los siglos.

Teología. La tradición cristiana llama teología a la ciencia que estudia a Dios. Teo-logía; el estudio de Dios. Tradicionalmente existe una distinción que Santo Tomás va a utilizar para dividir su obra pero que San Agustín también consideraba, entre Teología Dogmática y teología Racional o Natural. La teología dogmática se refería al conjunto de dogmas que la Iglesia presentaba, tales como el dogma de la Santísima Trinidad, o el de la Transubstanciación, que podían dar lugar a intentos de explicación más o menos coherentes dentro de su eterna dificultad.

La teología Natural, sin embargo, pretendía también el estudio de Dios pero buscaba a Dios haciendo abstracción de todos los contenidos dogmáticos, al menos en principio. Pretendía demostrar ciertas verdades a través de la *lectura de la naturaleza+. Mostrar cómo la *razón+ podía descubrir por sus propios medios verdades reveladas por Dios.

Es en este concepto en donde se va a centrar toda la discusión acerca de la pertinencia de la razón para demostrar las verdades de fe.

Razón. El concepto de razón aquí tiene dos significaciones distintas, que son las que de alguna manera van a confundir constantemente todas las cuestiones. Pero una vez delimitados sus diferentes sentidos nos servirá como eje en torno al cual distinguir distintas tradiciones filosóficas.

Genéricamente vamos a considerar que hay dos tipos de racionalidad; las conceptualizaremos como la Racionalidad Platónica y la Racionalidad Aristotélica. Todos los análisis que se establezcan siguiendo alguna de estas líneas serán considerados como racionales. Aquellos que acepten o sigan los pasos ontológicos y gnoseológicos que presentaban Platón y Aristóteles.

2. Protagonistas y guión

1. Debe aclararse en primer lugar que tanto la razón como la fe aparecen como caminos igualmente válidos para conocer.

La teoría del conocimiento en la época medieval no establecía distinciones precisas entre ciencias, o disciplinas. Sería mucho más acertado hablar de una mezcla tanto de conocimientos científicos y técnicos rudimentarios y filosóficos, lo que hacía posible la caracterización de la filosofía como ciencia, y con Aristóteles, como la ciencia por excelencia.

Por otro lado, el objeto del conocimiento, el más excelso es, como alguien ha dicho, el más oscuro: Dios. A descubrir sus secretos se dedicaban los mejores esfuerzos. En este punto hay que establecer ya una primera distinción: La Fe facilitaba directamente todos los datos necesarios para alcanzar un conocimiento preciso de Dios, siguiendo la línea de la Teología dogmática: aceptando por tanto las verdades de la Dogmática. Pero, como decía Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles*, sólo aquellos que ya creían podían aceptar esta vía de conocimiento. Se justificaba así la necesidad de presentar otra alternativa, no para los creyentes, sino para aquellos que no creían. Había que demostrar que las verdades cristianas, no sólo eran verdades por ser creídas, sino que se creían porque al tiempo eran verdades independientemente de que Dios las hubiera proporcionado. La única manera de demostrar a todos los no creyentes, que sus creencias eran verdaderas, era demostrándolas por medio de criterios intercreenciales, universales o trascendentales; por ello se hacía creer que se recurría a la razón, una razón purificada de cualquier contenido confesional. En esto consistía ante todo, el contenido de la Teología racional, o natural, así como sus pretensiones.

2. Pero este proceso de racionalización de la fe, que era en definitiva un intento de universalización de esas creencias frente a otras que tenían de hecho sus propios contenidos de verdad, ha tenido lugar constantemente a lo largo del desarrollo de la Iglesia como institución y poder. Por eso no es extraño que lo encontremos ya desde el comienzo de la institucionalización de dicha Iglesia. Unas veces enfrentada con el mundo pagano heredero de toda la tradición intelectual occidental, otras veces contra herejías que tenían su aparición en el propio seno de la Iglesia y finalmente contra otras dos religiones que tenían sus mismas pretensiones de universalización. Esto es:

a. Contra el mundo pagano llevará a cabo una lucha que nunca tendrá final, pretendiendo presentarlo como falsas religiones. Pero el paganismo, el politeísmo, nunca podrá ser expulsado de las tradiciones de los propios feligreses. El cristianismo acabará realizando una síntesis para poder mantener en un difícil equilibrio el politeísmo religioso con su monoteísmo teológico.

b. Contra las herejías desarrollará todo un corpus jurídico y legislativo, para el cual retomará la tradición que el imperio romano le brindaba, introduciendo en él una fundamentación teológica que irá modificándose con el proceso de aparición de dichas herejías, y así ampliando y complicando la propia dogmática teológica.

c. Contra las otras dos religiones monoteístas (Islamismo y Judaísmo), pretenderá hacer aparecer a la religión cristiana como más racional, desvirtuando a las otras como religiones falsas. Para ello utilizará la estrategia que he citado anteriormente de Santo Tomás.

3. Para llevar a cabo esta triple o múltiple tarea, desde los padres de la Iglesia hasta Guillermo de Occam se utilizaron sistemáticamente los esquemas que la filosofía griega de Platón y Aristóteles proporcionaba en tanto que ellos mismos, de alguna manera, realizaban esa crítica al politeísmo de su propia sociedad. Tarea esta que conllevó desde el principio la confusión entre dos sentidos distintos de la Idea de Dios; esta esquizofrenia de la que no serían conscientes ni los propios autores medievales se basaba en la confusión sistemática entre el «Dios de los Filósofos» y el «Dios con barba» de la religión cristiana, el dios que efectivamente se adora en la Iglesia.

Podemos ver por tanto dos líneas diferenciadas en el tratamiento que los propios teólogos daban a esta legitimación sistemática de la fe cristiana, mediante la demostración de la existencia de Dios.

4. La introducción de la filosofía actuaba como «ancilla theologiae» la filosofía se manifestaba como «preambula fidei» para sus discursos teológicos. Es evidente que en todos ellos el supuesto que se establece es precisamente la extraordinaria, casi sobrenatural, concordancia entre los contenidos dogmáticos de la religión cristiana, con la razón. Y por supuesto, no habrá en ninguno de ellos verdades contrarias ni dobles. Sólo una verdad podría encontrarse, y radicaré en la propia adecuación permanente entre lo que la razón demuestra y lo que la fe muestra. Como dirá Santo Tomás, porque la razón es también una virtud que Dios nos ha concedido. O como pensará Averroes para el Islamismo, porque la razón es un «milagro interno» de Dios.

5. EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO DE ANSELMO DE CANTORBERY.

La Filosofía que primero y mejor se conoce será la de Platón, y esta será la que se va a utilizar de un modo sistemático, transformada ya completamente por los contenidos de la religión cristiana, para mostrar cómo la razón nos ayuda a creer, y cómo la creencia nos ayuda a razonar (que es la postura de San Agustín), pero también la de San Anselmo en siglo XI y la de San Buenaventura en el siglo XIII. Esta línea de concordancia entre razón y fe va a estar mediada por la idea platónica del conocimiento como un proceso de «anamnesis» realizado a través del alma y guiado por medio del amor (amor Afrodita Uranea), un amor que será amor al mundo de las Ideas platónico, pero transformado como amor a Dios, en tanto que en este están todas las ideas. Así lo verá San Agustín, en la *Ciudad de Dios*, y San Buenaventura en su *Itinerario de la Mente a Dios*. El hombre en tanto que provisto de un alma podrá, por sus propios medios, alcanzar un conocimiento de Dios que está inscrito, de alguna manera, en su propio alma. En este contexto se sitúa el argumento ontológico de San Anselmo.

6. Datos generales sobre la figura de S. Anselmo

(1033-1109)

Obra más importante: *Proslogium*.

Pensamiento influenciado notablemente por S. Agustín.

Postura ante la relación razón/fe: Es necesario partir de la fe, pero la razón humana puede y debe intentar comprender racionalmente lo que cree.

7. Argumento Ontológico: enunciado.

La prueba parte de la idea de Dios concebido filosóficamente, como un ideal abstracto, una idea reductiva de Dios al estilo de la que seguía Aristóteles a la hora de definir su motor inmóvil. Su argumento termina en la identificación de ese concepto de razón, pura abstracción conceptual, con el Dios cristiano en el que cree San Anselmo. Pero justamente la identificación entre el Dios que él define racionalmente y del cual demuestra su existencia, y el Dios cristiano, es una identificación irracional, ajena al argumento, y por lo tanto, se produce un salto ideológico que sólo se puede explicar precisamente por la fe de San Anselmo, por su propia subordinación a la fe cristiana.

El concepto racional, filosófico, abstracto y negativo de Dios será: "Dios es un ser de tal naturaleza que no se puede concebir otro mayor". Dice S. Anselmo (*Ps.*, XIII, 1) "el insensato ha dicho en su corazón: Dios no existe"; pero:

cuando pronunciamos dicho enunciado, el "insensato" lo entiende aunque no perciba la existencia de Dios.

Que entienda el enunciado muestra que, al menos en el espíritu del "insensato" existe un ser tal que no puede concebirse otro mayor. Pero existir en la realidad es más que existir sólo en la inteligencia. Entonces, si decimos que "el ser tal que no se puede concebir otro mayor" existe sólo en la inteligencia, puesto que existir en la realidad es más que existir sólo en la inteligencia, estamos diciendo que "el ser tal que no se puede concebir otro mayor es un ser tal que se puede concebir otro mayor", lo cual es una manifiesta contradicción.

Clave del argumento: Tratándose de Dios, la sola idea implica lógicamente la existencia. Como Dios es el ser más perfecto que se pueda concebir, y como S. Anselmo supone que la existencia es una perfección, entonces, al ser más perfecto concebible no le puede faltar la perfección de la existencia. La propia esencia de Dios, aquello que le define más exactamente es, precisamente, su existencia como realidad plena. Pero esto no justifica que ese concepto abstracto, aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse, sea al mismo tiempo, el Dios cristiano, que te escucha, te ha creado, es bondadoso, te perdona o te castiga, etc. Este salto no está justificado.

8. LA VÍAS TOMISTAS. SANTO TOMÁS DE AQUINO

Por otra parte la filosofía de Aristóteles irá introduciéndose en Europa de manera más lenta y tardía. Es en el siglo XIII cuando realmente alcanza verdadera importancia y utilidad para la teología. Pero Aristóteles no viene solo. Su aparición está guiada por la interpretación que de él habían hecho judíos y sobre todo árabes de la talla de Avicena o Averroes. Averroes ya había intentado utilizar a Aristóteles en la demostración racional de la religión musulmana que, por la ausencia casi total de dogmas, resultaba muy adecuada. La idea de *Acto Puro+, o de *Ser+ se aplicaban con muy buenos resultados al concepto de Dios (Alá), y el mismo proceso de demostración que Aristóteles había seguido hasta la postulación de estas ideas, seguían

ahora los musulmanes para racionalizar en este caso al mismo Dios. Adecuación pues, entre razón y fe. Habría que ver qué tipo de Dios demostraban y si era verdaderamente aquel en el que ciegamente creían.

Santo Tomás introduce aquí una nueva complicación. Ya a principios del siglo XX, Asín Palacios demostró que Santo Tomás había copiado casi literalmente muchas de las racionalizaciones teológicas de Averroes. En concreto sus vías a las que añadió otras dos.

La dificultad con que se encontró Santo Tomás en este punto es que realmente la razón, la filosofía aristotélica, no demostraba todas las verdades de la dogmática cristiana que ya había *engordado+ demasiado a causa de las constantes y molestas herejías, postulando para solucionar tales vicisitudes, la adecuación entre verdades de fe y verdades de razón. La razón podía demostrar ciertas verdades pero no todas. Las otras solo la fe podía presentarlas. Sin embargo, no se contradicen con las de razón, solo las completan.

Las argumentaciones de Santo Tomás quedan representadas por cinco vías o métodos que aplicando razonamientos propios de la filosofía de Aristóteles intentan justificar una idea bastante extraña al propio aristotelismo: la idea de un Dios creador, causa eficiente del mundo. La idea que pone sistemáticamente en peligro el propio ejercicio de la filosofía en la época medieval.

9. Datos generales sobre la figura de Sto. Tomás de Aquino.

1225 nace en el castillo de Roccaseca (Italia).

1245 ingresa en la orden de los dominicos y va a cursar sus estudios a la Universidad de París.

1274 muere en Lyon.

Obras más importantes: "Suma contra Gentiles" y "Suma Teológica".

10. Pruebas de la existencia de Dios.

El filósofo no puede aceptar ninguna autoridad que no sea la sola razón; el teólogo opera igual que el filósofo, pero, cuando su razón choca con la verdad revelada, entonces debe acatar la revelación aunque no entienda los motivos.

Pero, ¿por qué es necesaria una verdad revelada?, para la salvación del hombre. El sujeto humano necesita dirigirse hacia Dios para organizar su vida en términos de su salvación, pero la razón humana no puede alcanzar por sus propios medios el misterio de lo divino y necesita que se le revele la verdad.

11. Las Cinco vías

1. Vía del Movimiento:

Los sentidos constatan la existencia de movimiento.

Todo lo que se mueve es movido por otro.

La serie de motores no puede ser infinita.

Tiene que existir una causa primera origen del movimiento. (Dios)

2. Vía de la Causa Eficiente.

Nada puede ser la causa eficiente de sí mismo, pues entonces debería ser, en tanto causa, anterior a sí

mismo.

No puede haber una serie infinita de causas eficientes.

Tiene que existir una primera causa eficiente. (Dios)

3. Vía de la Contingencia.

Lo que se genera y se corrompe es porque tiene, respectivamente la posibilidad de existir y de no existir.

Poder existir o no existir es tener una existencia no necesaria (es decir, contingente).

Es imposible que los seres contingentes hayan existido siempre, ya que lo que tiene la posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue.

Si todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía, y, por tanto, si nada existía fue imposible que empezase a existir cosa alguna.

Para explicar la existencia de algo es necesaria la existencia de un ser necesario. (Dios)

4. Vía de los Grados de Perfección.

Hay grados en la bondad, la verdad, la nobleza...

Pero el más y el menos suponen siempre un término de comparación que es lo absoluto.

Hay pues una verdad en sí, un bien en sí...(Dios)

5. Vía del Orden de las cosas.

Todas las operaciones de los cuerpos naturales tienden a un fin aunque carezcan en sí mismos de conocimiento.

La regularidad con la que alcanzan su fin muestra que no llegan a él por azar.

Es necesaria una inteligencia ordenadora. (Dios)

12. Estructura general de las vías.

Parten (frente a S. Anselmo) de la evidencia de un dato de la experiencia.

Las cosas que existen en la realidad no contienen en sí mismas la razón suficiente de su existencia, y es necesario postular una causa distinta de ellas.

La cadena de las causas no puede ser eterna.

Hay que postular una primera causa, que se identifica con Dios.

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

1. Contexto histórico del problema.

A partir del siglo XII, uno de los temas más frecuentes de discusión entre los escolásticos es el llamado problema de los universales. El problema fue planteado siguiendo un pasaje de la *Isagoge* (introducción) de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles donde este autor romano dice que

"sobre los géneros y las especies no diré aquí si subsisten o bien si están solamente en el entendimiento, ni en caso de que subsistan, si son corpóreos o incorpóreos, separados de las cosas sensibles o situados en las mismas expresando sus caracteres uniformes".

De las alternativas señaladas en este pasaje de Porfirio sólo una no se encuentra presente en la disputa: aquella según la cual los universales serían realidades corpóreas. Por contra, aparece en la disputa medieval otra alternativa que Porfirio no consideró: consiste en afirmar que el universal no existe ni siquiera en el intelecto, es decir, que es sólo un nombre, un "flatus vocis". De todas formas, del pasaje de Porfirio resulta que las dos soluciones fundamentales del problema son las que más tarde se llamaron realismo y nominalismo: La primera afirma, mientras que la segunda niega, que los universales existen de alguna manera fuera del alma.

Aunque, como luego veremos, el problema no es nuevo, sí que es cierto que a finales del siglo XI se empieza a plantear la posibilidad de resolverlo de maneras diversas, reflejando el inicio de un notable cambio de orientación en la escolástica de la época. Hasta entonces, ningún pensador puso en duda que los géneros y las especies fueran otra cosa que Ideas o Arquetipos en la mente divina o formas de esa mente impresas en las cosas. Desde este punto de vista, el problema del universal carece de sentido. El mero hecho de plantearlo significa considerarlos no sólo como instrumentos de la acción creadora de Dios, sino también como instrumentos de las operaciones cognoscitivas del hombre. En el fondo, revela un cambio global de mentalidad que empieza a producirse en el momento de la polémica de los universales: el abandono progresivo del punto de vista que mira a Dios por otro que se dirige cada vez más hacia el hombre.

2. Los universales en algunos filósofos griegos.

a) Platón.

Para los medievales Platón es el representante por antonomasia del realismo extremo. Su teoría de las Ideas como entidades separadas es, según ellos, el más notable ejemplo de la existencia objetiva de los géneros y las especies. Por ejemplo, Sto. Tomás de Aquino entiende así la posición platónica: "Platón puso las formas de las cosas sensibles subsistentes por sí, sin materia. Por ejemplo, la forma del hombre, a la que denominaba "hombre en sí" o la forma o idea de caballo, a la que denominaba "caballo en sí", y así las demás. Afirmaba que de estas formas separadas participaban nuestra alma y la materia corporal; nuestra alma participaba en orden a conocer y la materia corporal en orden a ser".

b) Aristóteles.

Representante, según los medievales, del "realismo moderado". Aunque para Aristóteles lo que verdaderamente existe es la Sustancia Primera, es decir, los individuos concretos, es cierto también que concede cierto tipo de existencia a la Sustancia Segunda que, como vimos, contenía los géneros y las especies: es lo que luego se va a llamar teoría del universal "in re" (en la cosa). El universal sería la esencia,

la forma sustancial de la cosa, pero, en este caso, el universal sólo existe en la cosa misma, y en ningún caso fuera de ella. Mediante el entendimiento podemos abstraer, por ejemplo, el universal "hombre", pero la existencia del mismo sólo se verifica en los hombres concretos y fuera de ellos no tiene ningún tipo de existencia objetiva. Al contrario, la postura platónica sería la del universal "ante rem" (antes de la cosa, con existencia independiente de ella).

c) *Estoicos*

Los individuos concretos son los únicos que tienen existencia real. Los universales sólo existen en el lenguaje y en el pensamiento. El entendimiento forma el concepto universal a partir de la semejanza entre los individuos particulares. Así pues, el universal no existe ni fuera de la cosa (Platón) ni en la cosa (Aristóteles): en realidad el universal no existe más que como concepto construido por nosotros a partir de la observación de semejanzas entre objetos particulares. Esta consideración entiende el universal como universal "post rem" (después de la cosa), y se denominó después conceptualismo o nominalismo.

3. La controversia de los universales hasta Abelardo.

a) *La influencia de San Agustín en la concepción de los universales.*

Como vimos, según San Agustín, en la mente divina se encuentran desde siempre las ideas o arquetipos a partir de los cuales todo ha sido creado. Es claro que la postura que aquí defiende es la del universal "ante rem", pues los géneros y las especies estarían contenidos en la mente divina con anterioridad al mundo y, a partir de ellos, se habría creado todo lo demás. Por tanto, el universal sí tiene existencia objetiva fuera de la cosa y, además, dicha existencia se da en la mente de Dios. Esta postura no se pone en cuestión en el ámbito cristiano hasta la segunda mitad de siglo XI.

b) *Roscelino (1050-1125)*

Con él se inicia la violenta controversia medieval sobre los universales. Para Roscelino la única realidad es la individual. Las distinciones entre géneros y especies son distinciones verbales. Las sustancias universales no son otra cosa que un "flatus vocis" (un sople de voz). Tampoco en la Trinidad existiría una sustancia común, sino semejante, para las tres personas. No es de extrañar que en el Concilio de Soisson (1092) se le obligara a retractarse de su postura nominalista que, probablemente, de haber sido mantenida le hubiera costado la vida.

c) *Guillermo de Champeaux (1070-1117)*

Tomó de San Agustín la idea de que en la mente divina tenía que existir el modelo o la idea de todas las cosas creadas, al igual que en la mente de un artista está el concepto de la obra antes de realizarla.

Además de este universal en la mente divina, el universal existe sustancialmente en todos los individuos. La individualidad viene dada tan sólo por características accidentales que se añaden a dicho universal. La especie "hombre" se halla completa e indivisa en cada ser humano y a esta especie se le añaden las peculiaridades accidentales de cada uno, con lo que se constituye el individuo.

Sin embargo, la refutación de su discípulo Abelardo le obligó a abandonar este realismo extremo; le objetaba Abelardo que si el universal se halla completamente presente en cada individuo, entonces el universal "animal" se encontraba exactamente igual en los individuos de la especie "hombre" y en los individuos de la especie "caballo", por lo cual el universal "animal" es racional en la especie "hombre" e irracional en la especie "caballo": una misma cosa sería ella misma y su contrario, lo cual es imposible y demuestra que tal

doctrina es insostenible.

La refutación de Abelardo hace pasar a Guillermo de Champeaux de un realismo extremo (admisión de una realidad separada del universal) a un realismo moderado (admisión del "universal in re", es decir, reconocer en los individuos reales la presencia de una esencia universal individualizada). Mientras que en la primera fase de su pensamiento Guillermo de Champeaux negaba la realidad de los individuos reduciéndolos a meras diferencias accidentales, siendo el universal lo verdaderamente existente, en esta segunda fase que sigue a la refutación de Abelardo, sostiene la realidad de los individuos concretos, afirmando, no obstante, la presencia en ellos de la esencia universal individualizada.

Resumiendo, en este primer momento, la polémica sobre los universales esconde tras de sí dos grandes concepciones globales desde las cuales se toma partido en una o en otra dirección. Por un lado está la concepción metafísico-teológica, defendida por aquellos que ven en los universales ante todo las ideas ejemplares divinas y las formas que Dios ha puesto, a imitación de dichas ideas ejemplares, en las criaturas desde el momento de la creación; en este sentido los universales serían instrumentos de la acción creadora de Dios y, consecuentemente, tendrían una existencia separada de las cosas del mundo. Por otro lado aparece la concepción de los universales desde la perspectiva del conocimiento humano, como instrumentos de las operaciones cognoscitivas del hombre en cuanto ser racional; en este caso, los universales serían sólo abstracciones del entendimiento que la razón humana utiliza en su intento de comprender el mundo, pero que fuera de ahí, no tendrían ningún tipo de existencia separada, siendo las cosas particulares lo único que verdaderamente existe. La primera postura se denomina REALISMO, la segunda NOMINALISMO.

4. La posición de Abelardo en la polémica de los universales.

Abelardo (1079-1142), discípulo de Roscelino y de Guillermo de Champeaux, es ante todo un convencido de las posibilidades de la razón humana en la comprensión de la verdad revelada. Pone constantemente en tela de juicio los argumentos de autoridad de los autores tradicionales e incita a la investigación racional exhaustiva y libre de antiguos prejuicios. Para él, *"no puede creerse lo que no se entiende, y es ridículo que alguien predique a otros lo que ni él ni sus alumnos pueden captar con el entendimiento"*. La comprensión precede a la fe, de ahí la importancia de la lógica, hasta el punto en que defiende que "ser cristiano significa ser un lógico". Su teología es, esencialmente, el intento de fundamentar racionalmente el dogma.

Abelardo intenta solucionar la controversia de los universales no con la búsqueda de una supuesta realidad metafísica de los mismos, sino desde el análisis de su función. Y la función del universal es la de significar las cosas. El universal tiene un carácter lógico: "es lo que ha nacido para ser predicado de muchas cosas". Por ello el universal no puede ser considerado ni como una realidad, ni tampoco como un mero nombre (se comprende así que Abelardo se haya opuesto por igual a sus maestros Roscelino y Guillermo de Champeaux). El universal no puede considerarse una realidad porque de una realidad no se puede predicar otra. Tampoco es un mero nombre, pues un nombre también es una realidad y, consiguientemente, tampoco puede ser predicado de otra realidad. El universal no es un nombre (vox), sino una vox significativa, que incluye, por tanto, la referencia a la realidad predicada. La universalidad no es otra cosa que la función lógica de determinadas palabras.

¿Y por qué puede atribuirse a varios individuos el mismo nombre? Al fundamento del universal en las cosas lo denomina Abelardo su "estado", es decir, la manera de ser propia de cada cosa; no es que las cosas tengan en común alguna esencia, se trata sólo de que determinados individuos se encuentran existiendo en el mismo estado que otros individuos. Para extraer de las cosas los universales basta recoger la semejanza común de los seres que están en el mismo estado y designarla con un nombre.

Para conocer la peculiaridad del universal basta comparar el término universal con el término singular en

nuestra mente. La representación que tenemos de un individuo concreto es una imagen viva, precisa y determinada en sus detalles; la imagen que tenemos de un universal es débil, confusa y relativamente indeterminada. Esta última sólo retiene los elementos comunes a los individuos semejantes de los que se ha extraído. Por tanto, el universal no es más que una palabra que designa la imagen confusa que el pensamiento ha extraído de una pluralidad de individuos de naturaleza semejante y que, precisamente por eso están en el mismo estado.

Con todo, su postura ante el problema no es demasiado clara; combate el realismo de Guillermo de Champeaux, pero combate también el nominalismo de Roscelino, lo cual hace imposible ubicarlo sin más en las posturas nominalistas o conceptualistas. Algunos intérpretes, tal vez simplificando en exceso, le colocan entre los realistas moderados. Lo cierto es que Abelardo no precisa el status ontológico, es decir, el tipo de existencia (real, mental...) de los universales.

5. El intento conciliador de Sto. Tomás en la controversia de los universales.

Al igual que en otras cuestiones debatidas en la Edad Media (como fe frente a razón, platonismo frente a aristotelismo, dialécticos frente a antidialécticos...) el pensamiento de Sto. Tomás de Aquino pretende armonizar y sintetizar las anteriores posturas enfrentadas. Por ello, en su *Comentario a las Sentencias*, ante la pregunta sobre la existencia del universal, Sto. Tomás responde que este existe de tres modos: "ante rem", sólo en la mente divina, como principio o modelo de las cosas reales; "in re", como formas de esas mismas cosas; y, por último, "post rem", en el entendimiento humano.

a) El universal "ante rem".

En la *Suma contra gentiles*, dedica una gran parte del Libro I al conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de las criaturas. Dios conoce en sí mismo las formas de todas las cosas creadas; en la esencia divina se encuentran las ideas ejemplares de cuanto existe o puede existir: *"El que conoce perfectamente a un ser, conoce todo lo que hay en él. Pero Dios se conoce perfectamente a sí mismo. Luego Dios conoce perfectamente todo lo que hay en Él en virtud de la potencia activa, por que Él es principio de todo ser. Dios tiene, por tanto, conocimiento propio de todas las cosas."*

b) El universal "in re"

Fuera de la mente divina el universal no existe en modo alguno separado de las cosas. Sto. Tomás se une a Aristóteles en su rechazo del platonismo: *"No se puede admitir que estas formas inteligibles existan de por sí, lo que parece admitir Platón introduciendo las ideas. Pero las formas de los seres naturales no pueden existir sin materia, como tampoco pueden ser entendidas sin ellas."*

c) El universal "post rem"

Conocer consistirá en separar de las cosas lo universal (la forma) que se encuentra en ellas. Los objetos sensibles imprimen en los sentidos las especies sensibles o fantasmata. Estas especies todavía son particulares. El entendimiento agente, mediante la abstracción, prescinde de la materialidad y de la particularidad de esas imágenes sensibles o fantasmata, y abstrae lo inteligible y universal. De esta forma podemos conocer las formas o especies universales de hombre, del caballo o de la piedra, sin pretender que existan separados de ellos; la forma no está separada de la materia individual.

6. La disolución del problema de los universales

Con Guillermo de Ockham (1290-1349) se destruyen los intentos escolásticos por armonizar la teología con la filosofía, la fe con la razón, la tradición patristica con los grandes sistemas filosóficos griegos. Ockham separó radicalmente el ámbito de la filosofía y de la teología (reduciendo a la esfera teológica todo aquello que Sto. Tomás había incluido en verdades comunes a la teología y a la filosofía, como la existencia de Dios, los atributos divinos, la espiritualidad e inmortalidad del alma, la ley natural, etc...). En el ámbito filosófico no hay más fuentes de conocimiento ni más autoridad que la experiencia; por ello reivindica para la investigación filosófica la plena autonomía y la no ingerencia de cualquier pretendida autoridad eclesiástica. Esta posición radicalmente crítica la aplica también Ockham al problema de los universales:

* Todo lo real es individual. No puede admitirse la realidad del universal, ni en las cosas ni fuera de las cosa.

* No existen formas sustanciales, ni esencias comunes, ni substancias segundas: nada hay en los individuos que no sea la esencia individual, única e irrepetible.

* Los universales son signos de carácter lingüístico, términos que se conciben en la mente y que no existen fuera de ella. Ockham llama a tales términos "intenciones del alma", pues su función es, precisamente la de ser una "intentio" (intención) que procura tender más allá de sí, hacia la realidad significada. Además de "intentio", los universales son "suppositio", es decir, puesto que son signos, se pueden "suponer", colocar en vez de la realidad en todos los enunciados.

Con este planteamiento Ockham pasó a encabezar en movimiento nominalista, aunque algunos de sus sucesores (Nicolás de Autrecourt y Juan Buridano) defendieran posturas aún mas extremas, hasta el punto de negar incluso la existencia de los universales como conceptos mentales, afirmando sólo la existencia de nombres o términos universales (nominalismo extremo).