

Rogelio Salazar de León

La edad media



Escuela de Ciencia Política
Instituto de Investigaciones Políticas y
Sociales "Dr. René Eduardo Poltevin Dardón"

F&G
editores

4

CUADERNOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Rogelio Salazar de León

CUADERNOS DE
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

4
LA EDAD MEDIA



Escuela de Ciencia Política
Instituto de Investigaciones Políticas y
Sociales "Dr. René Eduardo Poitevin Dardón"

F&G
editores

La Edad Media
Rogelio Salazar de León

Cuadernos de Historia de la Filosofía

4

© Rogelio Salazar de León

Instituto de Investigaciones Políticas y Sociales “Dr. René Eduardo Poitevin Dardón”, Escuela de Ciencia Política, Universidad de San Carlos de Guatemala
Edificio M-5
Ciudad Universitaria, zona 12
Teléfonos: (502) 2443 9500, ext. 1475
Telefax: (502) 2476 9914
iipscp@usac.edu.gt
www.usac.edu.gt

F&G Editores
31 avenida “C” 5-54 zona 7,
Colonia Centro América
Guatemala
Telefax: (502) 2439-8358
informacion@fygeditores.com
www.fygeditores.com

Este trabajo es parte del programa de investigación del Instituto de Investigaciones Políticas y Sociales “Dr. René Eduardo Poitevin Dardón” de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Así como su publicación ha sido financiada por la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala, durante la administración de Geidy Magalí De Mata Medrano.

ISBN colección: 978-99922-61-94-1
ISBN cuaderno 3: 978-99939-84-10-8

De conformidad con la ley se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra en cualquier tipo de soporte, sea éste mecánico, fotocopiado o electrónico, sin la respectiva autorización del editor.

Guatemala, noviembre de 2009

CONTENIDO

Presentación
9

Edad Media
11

Adentro del monasterio
21

Afuera del monasterio
39

Bibliografía
65

Plan general de la obra
69

PRESENTACIÓN

A lo largo de la historia de Occidente, la Filosofía, de la mano de los filósofos, ha buscado el entendimiento comprensivo del mundo, pero no sólo de eso, sino también del puesto del hombre en él; en lo que podría llamarse una persecución noble y hasta bien intencionada.

A estas alturas, ¿se mantiene este afán o ha perdido algo de su vitalidad?

La pregunta es válida y también es inquietante.

Por lo mismo, proponerse la marcha por esa ruta y el acompañamiento de este anhelo comprensivo a través de la historia no deja de ser, además de intimidante, uno de los mayores desafíos para cualquiera.

A pesar de haberse realizado muchas veces, de muchas diversas maneras, en muchas distintas lenguas, con muchos y varios propósitos, de acuerdo con ánimos y temperamentos plurales, el cuaderno sigue estando abierto, porque lo que se diga sobre esta historia nunca será suficiente; de alguna forma, acerca de ella el horizonte siempre será lo suficientemente amplio y ancho como para buscar un lugar en él.

Para este trabajo no será tan importante la palabra *inventario*, y sí lo será la palabra *escogencia*, es decir, que no se pretende que éste sea un recorrido exhaustivo por todos los nombres de la Filosofía, sino más bien por aquellos que puedan dar una muestra representativa y abarcadora de cada uno de los períodos; lo cual obedece a varias causas: por un lado los fines didácticos encaminados a estudiantes de diversas

áreas, y por otro lado el deseo de que lo tratado sea visto con algún detenimiento y paciencia.

De la misma manera y siempre al margen de la palabra inventario, se persigue que aquí sea visible una continuidad capaz de mostrar cómo lo previo ha sido condición de lo posterior, para entender, prioritariamente, de qué manera se ha ido dando el desenvolvimiento de la especulación, sobre la simple colección de nombres e ideas inconexas.

La particular mirada de este intento se quiere que resida en considerar a la Filosofía como una actitud y como una disposición del ánimo, más que como un escenario privilegiado de la racionalidad o, incluso menos, como una disciplina profesional; pretende sugerirse que la Filosofía es, más bien, una cierta forma de ser que en cualquier momento puede devenir en una forma de vida.

Así se confía en poder acercarse, a través de una alternativa sencilla, a los desconocedores y a quienes no se encuentren familiarizados con las versiones canónicas de la historia y la tradición filosófica occidental.

Sería injusto dejar de mencionar, a título de agradecimiento, que este trabajo no hubiese sido posible sin el apoyo institucional de la licenciada Geidy Magalí De Mata Medrano, quien en su calidad de directora de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala ha creado el espacio y dado el apoyo necesario; que el licenciado Jorge Enrique Arriaga Rodríguez también ha prestado una mediación y una lealtad invaluable; y por último que la amable lectura de mi esposa Karla Weiss de Salazar y la atenta lectura del licenciado José Luis Perdomo Orellana han sido también fuente de valiosas luces y sugerencias.

EDAD MEDIA

Si el filósofo de la antigüedad preguntó, simplemente: ¿Qué es el mundo y qué soy...? El filósofo medieval transfirió esta pregunta a: ¿Qué es el mundo y qué soy, Dios mío...?

Como si el edificio del conocimiento, para ser construido, necesitase del socorro, del amparo, de la luz que viene de Dios; o para decirlo, quizá, con más profundidad, como si la vida humana fuese, en primer lugar, la relación con algo que la desborda y la supera; y resulta que esta entidad situada por encima desbordando y superando es el Dios del cristianismo, quien ocupa una posición y desempeña una función condicionadora.

De tal suerte que mencionar la expresión Filosofía Medieval coincide casi completamente con la expresión Filosofía Cristiana, aunque debe decirse que el “casi completamente” obedece a que dentro del período medieval se desarrollaron también, por un lado un pensamiento islámico y, por el otro un pensamiento hebreo que, como sucede con el cristiano, se ven orientados del mismo modo a consideraciones y contenidos religiosos, desde donde puede verse que, más o menos felizmente, todos los cuerpos doctrinarios y filosóficos de la época se combinaron con el dogma religioso.

Referir la Filosofía a la religión envuelve un problema esencial, que podría tratar de explicarse diciendo que equivale a intentar definir los términos de una contradicción: la de una Filosofía religiosa, es decir, la de una disciplina racional que estuviese definida y condicionada por términos que, en principio, no son racionales.

Frente a este conflicto ¿no sería, acaso más sencillo dissociar las dos nociones y, dejando la Filosofía a la razón, entregar la religión y, en su caso, el cristianismo sólo a la fe?

Pero el asunto que interesa aclarar es que el pensamiento medieval está planteado de manera diferente a como hoy se plantearían las cosas, y esta otra forma de plantear las cosas transita por rumbos distintos a los expresados por la pregunta anterior; de modo que los medievales pensaban que si la Filosofía era verdadera lo era no por ser racional, sino antes bien, por estar lanzada a la única verdad radical, que es la contenida en la revelación.

En una suerte de reverso de la primera pregunta puede intentarse otra: ¿Por qué pensar las cosas del mundo en un rigor racional estricto, si todas ellas provienen de algo que, siendo su origen, tiene primacía y condiciona?

Por estos cauces, la Filosofía Medieval, en tanto religiosa y en su caso cristiana, gira en torno a la dimensión y al protagonismo que deba o no otorgarse a la razón y, paralelamente, a la consideración de cierto sentimiento o fe como sucedáneo de la razón.

Cuando se plantea este problema, un método sencillo para resolverlo puede ser preguntarse: ¿Por qué ciertos hombres cultos y versados en los sistemas de la Antigüedad se decidieron, más pronto que tarde, a cristianizarse?

Éste es un hecho que no ha cesado de producirse, actualmente puede aún preguntarse: ¿Por qué algunos filósofos creen hallar en el cristianismo respuestas satisfactorias a temas filosóficos?

Pero, el hoy es un momento que por ahora deberá esperar; por eso habrá que ir al momento en que surgen los primeros filósofos cristianos y preguntarse: ¿Qué interés, o densidad, o sabiduría encontraban ellos en el cristianismo, capaz de convencerlos?

Por un lado, algo ajeno al cristianismo, ellos encontraban una tremenda crisis, una decadencia de los principios clásicos y una erosión creciente de las formas del dominio romano, de lo cual se ha tratado

y hablado antes a propósito del Helenismo y del propio escenario romano, y esto sí que cuenta como preparación del terreno.

Y por otro lado, encontraban la narración evangélica, en varias versiones oficiales o no; además de la narración de ciertos hechos más o menos clandestinos, o bien heroicos de los primeros cristianos; así como también encontraban algunas epístolas a veces de contenido persuasivo, o bien inspirado, o bien radical, o bien incendiario.

En fin, se encontraban con lo que podría llamarse el trabajo del apóstol, ya fuese éste una prédica, narración o comunicación epistolar, lo cual, de manera sustantiva, no cuenta con ningún contenido filosófico: ellos no tenían conocimiento de nada, salvo del Jesús crucificado y del poder redentor sobre el hombre pecador de esta muerte, sólo sabían del suceso de la crucifixión y de la gracia emanada de este escándalo.

Quizá el contenido más sustancial de todos estos textos preliminares puede hallarse en el trabajo de San Juan de Patmos y de San Pablo de Tarso, aunque lo más probable es que tratar de ver una Filosofía en los textos de ellos sea un intento vano; sin embargo, tanto la referencia al *Logos* en San Juan de Patmos legitima para el cristianismo mucho de lo que, desde el griego, ha sido anotado, argumentado y valorado; como la constante referencia al amor de San Pablo de Tarso postula para el mundo cristianizado una suerte de nueva ley.

En todo caso, es importante entender que a partir de estos balbuceantes textos preliminares se desarrolla todo un pensamiento que afronta sin regateos lo fundamental, asumiendo que el fundamento radical y el mismo ser más profundo de las cosas se encuentra en la propia idea del Dios anunciado y predicado por el cristianismo.

Dios es ser, pero no sólo ser total, sino también y sobre todo ser verdadero; como si se pensase, acerca del mundo y de las cosas, que todo aquello de lo cual vemos que es, fuera de Dios, corriese el riesgo y hasta la suerte de dejar de ser, de no ser; como si todo lo que nos circunda y nosotros mismos, afuera de Dios, fuese y fuésemos nada.

El cristianismo y el pensamiento ocasionado con ocasión de su presencia, entre otras cosas y a grandes rasgos, significan una revisión de la noción de Dios capaz de llegar a niveles insospechados y a grados que, dejando atrás al Dios en quien se piensa, llega al Dios que, pensando, da existencia al mundo y a los hombres.

Si el Dios de Sócrates y Platón había sido un Dios (ya sea en singular o en plural) que se deja amar, el Dios de San Agustín y Dante es un Dios que da amor y al amar da vida; ya no es sólo un Dios proyectado, sino un Dios que al proyectarse como amor crea vida.

Otra forma de referir esto debería decir que Dios, el del cristianismo, es capaz de llegar hasta la vida concreta del mundo; pero lo realmente importante de ello es que siendo este Dios algo inmaterial, algo codificado como espíritu es esta forma de ser (forma pura, idea misma) la que se aproxima al mundo de la vida.

La noción clave para entender esta aproximación es la palabra revelación; el emplazamiento de Dios en el mundo, o bien el carácter divino de éste gira en torno a la revelación.

Dicho, quizá de la forma más sencilla, revelación es una suerte de manifestación de Dios a los hombres para mostrar los misterios envueltos entre su presencia y su voluntad; aunque para entender la dimensión real de la revelación puede resultar conveniente cambiar la preposición “a” por la preposición “en”, y decir: revelación es una suerte de manifestación de Dios “en” los hombres para mostrar los misterios envueltos entre su presencia y su voluntad.

Si la revelación es visible y palpable en algún punto, este punto tiene un nombre, que no es otro sino el de Jesús; Él, siendo Dios, es decir inmaterial y espíritu (forma pura, idea misma) llega al mundo para vivir una vida humana y, qué duda cabe, cada hombre desde su pequeña partícula de espíritu e inmaterialidad puede sentirse en Jesús o sentirlo a él dentro de sí mismo, en tanto ambos han compartido la vida en el mundo; en cuyo caso la revelación deja de ser algo solamente dirigido “a” los hombres, para devenir en algo acontecido “en” los hombres.

De tal modo, lo absoluto, que es también lo verdadero, llega a lo inmediato, que es también lo fugaz; la realidad absoluta aterriza en la realidad inmediata; así, por ese medio y por ese tránsito, el hombre y su vida en el mundo se divinizan a través de los mecanismos de la revelación, para vivir de acuerdo con lo que tiene primacía, de acuerdo con la idea.

Así, el conocimiento que Dios tiene de su propia esencia, como idea, es algo que sucede en el hombre, para conferir la visión de un mundo diverso reunido en la unidad divina, y de todo ello como la propia vida humana, como algo que sucede en el punto y en la plaza que es el hombre.

Lo cual quiere decir que el hombre sólo alcanza la verdadera dimensión de su existencia y la verdadera medida de su ser en su relación con Dios, porque, al ser él una cosa del mundo, es la única entre todas que guarda cierta analogía con Dios encontrando en esta vinculación, bajo la forma de la providencia, el fin que le es propio o, al menos, el más propio de sus fines.

Quizá una forma más sencilla o, más bien la forma más sencilla de nombrar y enunciar a la antropología medieval sea indicar que si se pregunta a alguien ¿qué es usted?, la respuesta más usual que hoy pueda encontrarse, por ejemplo, puede ser, soy carpintero, soy labrador, soy sastre, pero habría que advertir que antes que eso, cualquiera, quien sea, es un hombre y, por eso mismo, diría la época medieval, es un alma; entonces, según las maneras de aquel tiempo, es el alma y no la función lo que define al hombre.

Dicho de otro modo: si se ha de definir al hombre hay que recurrir a la parte de sí que lo emparenta con Dios, que lo diviniza, que lo aparta del mundo y lo acerca al cielo; como si cada vez que se dice yo, afirmándose a sí mismo, se afirmase antes a Dios.

La noción medieval de persona es la de aquél que sale de sí y se supera, para llegar a la otredad, a ese totalmente otro, por el hecho simple de que todo viene de Él y todo tiende hacia Él.

A lo mejor, la secreta alma medieval no es en realidad tan secreta, sino más bien es la de siempre, pero traducida a otra lengua y a otras maneras; ¿no fue, acaso el viejo Sócrates quien tradujo a la lengua de la Filosofía lo que requería su religión pagana y politeísta, a través del oráculo de Delfos, cuando recomendaba *Conócete a ti mismo* y, al entender esta orden como su programa y su método, Sócrates propone a sus contemporáneos y a sus sucesores que trabajen en ello, para que al conocerse pudiesen hacerse mejores?

Ciertamente, Sócrates no deja de ver las dificultades que ofrece el camino, decidiendo hacer algo más que verlas, decide vivirlas, decide hacerlas propias mediante la experiencia al grado de llegar a morir por ellas.

De algún modo, lo mismo hace aquel carpintero de Nazaret, reconocido y acreditado hoy como el fundador del cristianismo; bien entendidas las cosas, y a pesar de que haya pertenecido a otra tradición y a otra lengua Él y el griego no son tan diferentes.

Esa otra tradición y esa otra lengua son las hebreas que, con el cristianismo, llegan a Europa para que el hombre occidental siga trabajando sobre el plan socrático; ahora el programa es el mismo, pero diferido, no diferente, por lo que, por ejemplo, según el *Génesis* sucede durante el sexto día de la creación, cuando se sostiene que Dios dijo: *Hagamos ahora al hombre a nuestra imagen y conforme nuestra semejanza, que él domine a los peces del mar, a las aves del cielo, a los animales domésticos a todos los reptiles. Y creó entonces a su imagen, a imagen de Dios lo creó.*¹

Unas pocas líneas para afirmar la naturaleza humana como algo divino, para diferir, no diferenciar, el proyecto que al haber iniciado en griego se ha diferido al hebreo, para entender y afirmar de la manera más simple que el afán por conocer al hombre es inseparable del afán por conocer a Dios.

Acaso siguiendo al revés el camino de los griegos, los medievales, después de aclarar qué es el hombre, llegaron a la pregunta que

1. *Nueva Biblia española*. Ediciones Cristiandad S.L. 1975. Pág. 23.

indaga por qué es el mundo; y para plantear esta cuestión tuvieron la fineza de advertir que el tema del conocimiento humano encierra dos asuntos distintos, pero estrechamente relacionados: el primero de ellos consiste en buscar, dada la forma del intelecto humano, qué cosas coinciden y se aparejan a esta forma; y el segundo de ellos consiste en establecer, una vez aclarada la primera, si ese tipo de cosas que se acoplan al intelecto humano son o no son suficientes para satisfacerlo, si bastan para saciar su hambre.

Como si intentase decir, en una sola síntesis, que nada puede ser más útil para la obtención del objeto, que considerar la consonancia o disonancia de eso, sea lo que sea, con nuestro deseo y nuestra capacidad; sin embargo las dificultades encerradas en estas materias no son poca cosa, de ningún modo puede decirse que los obstáculos aquí implicados sean menudos.

Puede afirmarse que para saber si su intelecto es algo natural, los pensadores medievales no tenían más que verse a sí mismos, esta razón es fácil de comprender, pero por aparte el movimiento del intelecto hacia el mundo natural, del cual él mismo es parte, sólo puede recibirla el hombre de forma análoga a como Dios percibe y se relaciona con el mundo; lo cual en sí mismo ya no es tan mundano.

De tal modo y por tales rutas, el hombre o, más bien el filósofo medieval sabe, por un lado, que la medida justa de su intelecto es aquella misma de la que forma parte: la naturaleza; pero también, por el otro lado, sabe o presume que advertir eso lo encarrila y lo orienta por una senda que va en vía directa a la superación de esa naturaleza de la que su intelecto forma parte.

¿Qué es él mismo y qué es el mundo? le pregunta el hombre medieval a su Dios cristiano, como se indicaba al inicio, al sentir y al sorprenderse de que ambos, él y el mundo, están, de alguna forma, dentro y fuera de sí.

La voracidad del hombre por saber, capaz de guiarlo fuera de sí, es decir fuera del ámbito de la naturaleza que le es propia, es su carácter definitivo, es esto lo que lo define; como si dijese: tanto me quiero

y me deseo a mí mismo que todo lo deseo en mí y para mí, pero esta inconmensurabilidad es posible sólo por Dios.

Los medievales no pasaron por alto que la naturaleza humana es egoísta, si alguien tiene una finca su deseo es tener otra o agrandarla, si alguien es rico deseará serlo más, si alguien tiene una mujer joven y bonita querrá tener otra, esto es tan sabido que por sabido se calla; basta decir que la forma de la naturaleza humana es la del deseo, y la de éste de forma insaciable.

Del mismo modo, los filósofos medievales, pudieron ver que esta naturaleza, como deseo, es aquello mismo que puede quedar anotado como amor, la naturaleza del hombre es, entonces, el amor; sin embargo el amor tiene mucho de positivo, puesto que además de ser voracidad y egoísmo, hay un bien infinito que atrae al hombre también poderosamente.

Si son las cosas y los bienes del mundo lo que en primer lugar agita al hombre, el hastío y el cansancio que luego le provocan le muestra, como presentimiento al menos, la distancia enorme que aún lo separa de ese presunto a quien su alma también es capaz de querer y desear, a quien él también se siente capaz de amar, a esa esencia espiritual que es el Dios cristiano.

Es hasta entonces, según el pensamiento medieval, que se le revela su verdadera naturaleza de hombre y que se le revela también la verdadera naturaleza del mundo, dentro del marco de esa ley humana que es el amor; como si lo insaciable que nutre al amor fuese proporcional a la distancia que lo separa de aquél a quien es capaz de amar, como si el viaje que el hombre emprende sobre las alas del amor fuese capaz de llegar hasta ese innumerable que sería capaz de saciarlo.

Una vez que se ha reiterado, con ocasión de varios temas y de varios niveles, que el hombre no puede ser y no puede conocer, sino por Dios, sino con Dios, sino en Dios, surge un asunto fundamental para la reflexión medieval: ésta es la cuestión de la libertad.

Entre los problemas clásicos de todo pensamiento de inspiración y filiación religiosa siempre ha estado el asunto del libre albedrío, o sea el de saber si la libertad de la voluntad proviene de la singularidad del sujeto demostrada en su simple actividad de estar vivo, según lo cual sus actos no pueden ser reducidos a un comportamiento guiados por moldes o códigos.

O bien, establecer si la conducta humana proviene más bien de un apego a moldes o códigos y, por lo tanto de una obediencia a ciertas formas que habrá que entender como fijas.

En el primero de los casos, el comportamiento de los hombres sería impredecible e incalculable, mientras en el segundo el comportamiento podría ser más predecible y más calculable.

En todo caso, los fines prácticos que se desprenden de estas distinciones no fueron una controversia para la época medieval; tal vez han sido rivalidades para tiempos posteriores; sin embargo lo que sí los inquietó y los ocupó fue la paradoja envuelta en el hecho de pensar que si el hombre una entidad creada, por eso mismo parece ser un ente atado, a pesar de lo cual actúa como si fuese libre.

¿Qué es en definitiva? ¿Cómo puede ser que siendo o persistiendo como creado y dependiente, actúe como libre? ¿Hay en él una mudanza o sólo parece haberla?

Esto hace evidente el tipo y la dimensión del problema que la libertad encierra.

Deberá pensarse que los usos de la libertad que el hombre posee son muy grandes, en la medida en que el hombre puede decidir acerca de contravenir la obra de Dios, la libertad le otorga al hombre la posibilidad de desear y de obrar en contra de la ley eterna de Dios; como si nada, ni siquiera la propia obra de Dios, estuviese por encima de la voluntad humana; de modo que obrar bien es conformar el acto a la regla sentada por Dios y obrar mal es entrar en desacuerdo con ella.

En todo caso, habría que pensar en que el fin de la Filosofía medieval es, en lugar de postular un dominio divino sobre la voluntad

humana, la pretensión de conformar la razón, y con ello va también la voluntad humana, a las leyes divinas; de modo que el afán del hombre deberá ser más por enlazarse a la obra de Dios, que por subordinarse a ella y así, para la Edad Media, la conciencia moral se ve vinculada, no tanto a un saber práctico o a una razón práctica, como se diría hoy, sino más bien a una ley natural que corre tras la guía de una suerte de iluminación.

En fin, el hilo que el pensamiento medieval ata es aquél que surge cuando se ponen en contacto la religión cristiana y la Filosofía que, hasta entonces, ha sido griega casi toda: el platonismo, del cual los padres fundadores de la Iglesia toman numerosos temas, planteará profundos acuerdos con el cristianismo, que el aristotelismo más preocupado, como se sabe, por lo terrestre replanteará y modificará más tarde.

Lo cual dará lugar a una diversidad de posiciones entre las que no se quiere ver oposición, sino complementariedad o, para decirlo con sus propias palabras, *diversi non adversi*.

Mientras unos buscaban la conciliación entre el contenido de la fe y la Filosofía antigua, otros cuestionaban el compromiso entre ambas, dando así lugar a numerosos matices y actitudes.

ADENTRO DEL MONASTERIO

Durante los primeros diez años del siglo iii (200-210 d. de C.) Roma fue gobernada por Séptimo Severo, quien decretó que el cristianismo estaba fuera de la ley, lo prohibió, lo declaró interdicto y condenó a muerte a quienes lo practicasen.

La suerte de los cristianos había dependido más que de decretos, del capricho y los vaivenes de la voluntad de los sucesivos emperadores que gobernaban y, en gran medida, así seguiría siendo durante el siglo III.

Era ésta una época delicada para un imperio que ya había dejado atrás sus días más relucientes; los asedios a sus fronteras eran constantes, mientras los persas presionaban al Oriente, los germanos lo hacían al Norte, a veces estas urgencias daban a los cristianos períodos de tregua que eran aprovechados para consolidar su posición, para avanzar y extenderse dentro de un imperio que era corroído tanto desde fuera, como desde dentro.

Al finalizar el siglo III el imperio es gobernado por Diocleciano, un hombre empeñado en luchar contra esas erosiones internas y externas, por lo que llega a nombrar cuatro lugartenientes suyos, encargados de otras tantas regiones; al morir Diocleciano las luchas por sucederlo son cruentas entre estos colaboradores previamente designados y los herederos de ellos, uno de ellos es Constantino, quien se alza vencedor.

Constantino es el emperador que decide convertirse al cristianismo y legitimar a ésta como una religión lícita y permitida; muchas

han sido las interpretaciones de este acto suyo; la más aceptada, aunque no plenamente, ha sido la que se deriva del hecho cierto de que Constantino fue un político muy hábil que usó a la religión cristiana como un arma a su favor, ya sea defensiva, o bien ofensiva; siendo bautizado al final de su vida en el año 337, al morir deja un imperio con dos capitales, Roma en el Occidente y Constantinopla en el Oriente, pero sobre todo importa que deja un imperio cristianizado.

Faltan menos de veinte años, concretamente en el 354, para que en el Norte de África, en la vieja provincia de Cartago, nazca el postulador del primer intento por sistematizar teóricamente al cristianismo en un cuerpo más o menos racional, la referencia es al renombrado padre de la iglesia conocido como Agustín de Hipona quien, más luego que tarde, llegará a ser San Agustín.

Después de haber terminado sus estudios elementales en su villa natal Tagaste, viaja a Cartago para estudiar allí letras y retórica; hasta entonces su madre Mónica le había inculcado el amor de Cristo, pero él no se ocupó de admitirlo y ni siquiera de bautizarse.

En medio de los placeres que ofrecía aquella ciudad, un Agustín muy joven lee un diálogo hoy perdido de Cicerón llamado *El Hortensio*, esta lectura es el primer llamado fuerte de la sabiduría; por esos días se enreda con la corriente maniquea, que operaba como una suerte de lo que hoy llamaríamos fundamentalismo de la razón, al grado que querer conducir a sus partidarios hacia la fe, sólo por vía del rigor del pensamiento, eso llevará a Agustín a un distanciamiento hostil del cristianismo.

Después de cierto tiempo entiende que los beneficios de la razón ofrecidos por los maniqueos no llegan ni llegarán nunca, bajo ese ánimo viaja a Roma, que no es sino la plataforma para llegar a Milán, o más bien al Milán de Ambrosio, otro padre de la Iglesia, éste será el escenario de su conversión al cristianismo y Ambrosio el mediador de este cambio.

Ambrosio era todo un personaje, nada menos que un aristócrata romano llegado a Milán como cónsul y que, por su buen hacer, devino

más tarde en obispo; lo cual es buena muestra de los tiempos que se vivían, además éste era un predicador elocuente y un neoplatónico informado; de su mano Agustín se encuentra con la metafísica por primera vez, lo que logra liberarlo, por fin, de la obstinación maniquea.

Ése es el comienzo de la obra que será el camino de su vida entera, que llega hasta el año 430; una vida intelectual ocupada en diseñar, poco a poco, un edificio cristiano sobre cimientos neoplatónicos.

Agustín, en suma, fue un hombre de la Antigüedad que se atrevió a desatar sus anclas de ella para navegar hacia el cristianismo o, para decirlo con sus palabras, alguien que se arriesgó y se aventuró a *comprender para creer y a creer para comprender*,² como si quisiera decir que igual de imposible e inútil es la fe sin inteligencia, como lo es la inteligencia sin la fe, acaso si la verdad se acepta por la fe es porque las maneras y el contenido de ésta es la primordial verdad, es porque admitir la fe equivale a admitir, en aire de humildad, que la razón no alcanza para todo y que, como hombre, no puede abarcarse todo.

En adelante la vida de Agustín es un esfuerzo por promover el proyecto de dar un fundamento intelectual al cristianismo, para lo cual redacta una obra, funda una orden y se convierte en obispo.

Sobre esas bases de Antigüedad clásica por un lado, y por el otro de convicciones cristianas Agustín construye, como un punto de partida para su pensamiento, una noción de hombre que sea fiel a sus dos fuentes.

En primer lugar, por vía del pensamiento platónico que recibe mediado por Plotino, Agustín sabe qué es el alma (aquella vieja noción socrática) la cual, como se ha dicho, convierte al hombre en humano; y también sabe, por vía del sentimiento cristiano que recibe mediado por Mónica su madre, que el cuerpo es algo que debe ser puesto en

2. *Los filósofos medievales, Selección de textos*, Tomo I. Fernández Clemente S.I. (comp.). Biblioteca de Autores Cristianos. 1995. Pág. 495.

segundo plano y, hasta cierto punto, algo que debe ser sacrificado a otros fines que no son los suyos propios.

De tal modo llega a una noción de hombre que puede ser formulada en los términos siguientes, dicho sea con la mayor sencillez y brevedad: el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo.

Agustín, como cualquier otro, fue un hombre antes de ser un santo y de acuerdo con ello, como hombre, durante la época de estudiante en Cartago vivió de forma intensa la pasión de la carne y de los furros juveniles, tal vez por esa experiencia no le cuesta mucho recordar que, como lo revela con intensidad el amor humano, ser hombre es una unidad complicada que involucra al alma y al cuerpo, aunque éste debe subordinarse a los fines más elevados de aquélla, siendo esta trascendencia jerárquica del alma sobre el cuerpo la principal consecuencia que se deriva de su noción de hombre.

Al ser de tal modo las cosas, cabe preguntarse si, acaso, dentro del hombre, hay algo que sobrepasa y supera al propio hombre.

Tratando de que esta indagación sea más explícita podría intentar decirse: una vez que el hombre es una suerte de compuesto a partir de los elementos alma y cuerpo ¿será posible, acaso, que en el hombre haya algo de inmutable y necesario?

Si las cosas se ven despacio podrá apreciarse que ésas precisamente, la inmutabilidad y la necesidad, son las principales características de Dios; Él es necesario al no poder dejar de existir, y es inmutable al no estar sujeto a los vaivenes del mundo.

Pues bien, el hombre al tener alma, también tiene algo de aquellas características divinas; todo aquello que no puede faltar (lo necesario) y todo aquello que es invariable (lo inmutable) le pertenece al hombre desde su naturaleza más profunda y real: la de alma.

No importa que el hombre corpóreo y sensible vea con los ojos que tiene en la cara que una manzana más otra manzana son dos manzanas; lo que importa que entienda es que esto no puede ser de otra forma sin importar si son manzanas, uvas o naranjas, apreciar la ley que asocia al $1 + 1 = 2$ no atañe a un caso particular, sino a algo que no puede ser

de otra manera, es decir que atañe a algo necesario y que persiste sin importar las materias.

Así es como Agustín llega a su noción de verdad, a la que llama iluminación y que quiere decir que la presencia de Dios está atestiguada en el hombre, desde luego, por el alma, pero sobre todo por lo que ella permite y consigue: que es cada pensamiento verdadero.

Cuando el hombre llega a una verdad lo hace porque, por el alma, está emparentado con Dios quien a su vez permite que, por el alma, contemple lo necesario e inmutable; y así sucede con la naturaleza, con la moral, con la política, con el arte para que la ciencia medieval devenga en lo que podría llamarse una ciencia divina, o bien una ciencia iluminada.

La obtención de la verdad por el hombre es, en cierto modo, un acto de subordinación al aceptar que ella sólo es posible a través del ejercicio de ciertos rasgos o cualidades que, en definitiva, son de Dios y que, como si fuesen un sol, iluminan, alumbran, relucen en el mundo.

Una vez recordada la naturaleza de la verdad, según Agustín, hay que recordar también que el cristianismo, por vía del evangelio de San Juan, concibe al Dios hecho hombre como *Logos*, viejo término griego según se ha visto, que al ser latinizado deviene en *Verbum*, y que luego al ser castellanizado deviene finalmente en Verbo.

Si a esto se suma lo sabido desde el primer libro de la escritura sagrada, el *Génesis* hebreo, es preciso recordar también que, según se cuenta, a Dios le bastó para crear el mundo, el cielo, las estrellas y todo lo que existe sólo el acto del decir; para crearlo todo Dios no ha tenido más que practicar el ejercicio de su decir, como si su potencia creadora se explicase toda y completa en su verbo, en su palabra.

Éstos son eventos que nunca abandonan el pensamiento de Agustín, hasta que al final de su vida contribuyen a diseñar una teoría de la historia que, a la vez y desde dentro, es una teoría del lenguaje.

Acaso la invasión de Roma del año 410, cuando aún le quedan a Agustín veinte años de vida, es un suceso lo bastante atronador y

tremendo como para precipitar la escritura de la *Ciudad de Dios*, texto en donde se encuentra esta, a la vez, teoría de la historia y teoría del lenguaje.

De modo que, la palabra o el decir de Dios al llegar a ser lo dicho ha podido persistir como la construcción de una narración, cuyo resultado es la vida del mundo; entre este decir que es de Dios y esto dicho que es la vida del mundo hay una consustancialidad (sustancia común) que no es, sino el diseño del tiempo y el despliegue de la historia.

Se trata de un inmenso y magnífico poema narrativo que, a la vez, es el despliegue del tiempo, en el que cada cosa y cada parte, como cada palabra y cada enunciado encuentran su lugar y encajan delante del siguiente en el lugar y momento precisos.

Por eso, una ciudad (la palabra ya no es *Polis*, sino *Civita*) para ser sana debe reconocer, ante todo, el amor que la construye o que la crea, que es el acto del decir divino; así son reconocibles dos tipos de comunidades o ciudades: una imperfecta y guiada por el amor a sí misma y el consecuente olvido de Dios, y otra, la perfecta guiada por el olvido de sí misma y el consecuente amor de Dios; lo cual debe ser de tal modo, en la medida en que existe porque es lo dicho del decir divino.

La alusión en todo caso parece clara y estar dirigida a la ciudad de Roma, como escenario de desvío y confusión, como escenario decadente y que, por esos días, ya daba muestra de un desgaste irreversible, al ser formada y formulada como una ciudad terrena, y no como aquello por lo cual la verdad clama, que es en suma la ciudad de Dios (*Civitas Dei*); quizá Agustín pensó que Babilonia y Roma habían quedado atrás para refundar la nueva Jerusalén.

Al menos es preciso reconocer que la doctrina de Agustín es una suerte de optimismo inspirado, toda vez que los atributos indicados como divinos, aquellos consabidos de necesidad e inmutabilidad, también habitan en el alma humana; de modo que el bien absoluto o

plenitud del Ser pueden ser algo que, o bien contemple el hombre, o bien resida en el hombre.

En esa medida se justifica el optimismo indicado, puesto que el hombre, al participar de los rasgos de Dios, el proporcional al bien que Él irradia; frente a lo cual surge la pregunta acerca de ¿qué es el mal en el mundo? O bien, ¿de qué manera, entonces, el mal puede ser considerado como parte del Ser? dicho de otro modo tal vez podría intentarse decir, o más bien volver a preguntar: ¿Cómo es posible el mal en un mundo creado por un Dios bueno?

De acuerdo con lo afirmado habría que pensar, por ejemplo, que un poeta al componer un poema escribe palabras que poseen un significado y un sentido deliberado; pero este poema al dejarse reposar y ser leído por alguien más puede encontrar significados y sentidos inesperados e insospechados, y esto no es ni falso ni inexistente, eso también es real; esto es posible porque las palabras, de cierto modo, poseen alguna libertad propia.

Del mismo modo que sucede con las letras del poema y el poeta, si se permite la comparación, sucede con el acto del decir como la creación de Dios que, al otorgar libertad al hombre, como elemento fundamental de su obra, hace posible lo inesperado e insospechado.

De manera que el mal, entonces, es una variación del sentido original del decir creador de Dios, proveniente del libre albedrío del hombre, ya que ellos dependen del juicio de su razón, de sus actos libres; y así es como las faltas morales, los pecados y en suma el mal vienen del modo cómo el hombre mida los alcances de su libre albedrío; habría que pensar que es él el responsable y no Dios.

Desde luego puede objetarse que Dios no ha debido dar al hombre una voluntad capaz de fallar y que por ello el albedrío libre del hombre no es un bien absoluto, sino una especie de cheque en blanco y, como tal es algo que debe aprender a manejarse porque, de hecho, nunca deja de representar un peligro.

Habría que pensar que el libre albedrío es un bien, no porque haya sido entregado como tal cosa y ya siendo un bien, sino porque a través

de su maniobra y manipulación el hombre puede construir un bien propio y a su medida; sin embargo los hechos demuestran que las cosas no han funcionado como debieran, desde aquella vieja historia del árbol de manzanas y de la serpiente enrollada a él, el pecado ha estado presente para socavar al mundo, en tanto obra de Dios.

Agustín tenía bien sabido por experiencia personal que la condición humana es débil, que lo más fácil es no reconocer al alma y enredarse en los lazos de la materialidad, de la sensibilidad y de la inmediatez del mundo; que la mayoría de veces, aunque se quiera el bien no puede conseguírselo y que, en suma, las fuerzas no alcanzan, de tal modo el hombre parece necesitar ayuda.

El momento decisivo de la historia personal de Agustín es aquél cuando, en un jardín y también bajo la sombra de un árbol, descubre y acepta su condición de pecador y su incapacidad para cambiar, según él lo cuenta su llanto fue muy largo y amargo,³ hasta que se le revela el don divino de la gracia, que es esa ayuda de la que la debilidad humana parece necesitar y que le ofrece el beneficio de la redención.

La posición de Agustín es clara, como claro es también que ella proviene de su más íntima experiencia personal, y considera que la gracia consiste en algo necesario como complemento al libre albedrío del hombre, para luchar contra los asaltos de la tentación, de la concupiscencia, de la vanidad, del egoísmo, de la ambición, etcétera.

Cree Agustín que de poco sirve conocer la naturaleza humana, como de poco sirve también conocer la ley de Dios sin la gracia, pero ella proviene de la fe, puesto que la fe misma ya es una gracia y, acaso ésa sea su gran dificultad, llegar a ella es tan fácil como recibir un don que se regala, y tan difícil de aceptar su necesidad como creer en su posibilidad.

Una vez que se ha llegado a la gracia hay que entenderla como la guía de las obras y no al revés, ésta será una discusión que se mantendrá

3. San Agustín. *Confesiones*. Biblioteca de Autores Cristianos. 2005.

hasta la, muy posterior, época del barroco, como una de los campos de batalla entre católicos y protestantes y que, por lo mismo, será retomado entonces.

Esta época que va del siglo IV al siglo V no es sólo la del trabajo y las postulaciones de Agustín, es también la época de la traducción de la escritura sagrada al latín, el nuevo lenguaje oficial del Occidente culto, por parte de Jerónimo, quien debe haber sido alguien muy cercano a lo que hoy es un académico; éste es el origen de la famosa *vulgata*; es también la época de la fundación de las primeras órdenes religiosas y de su constitución a través de leyes internas conocidas como reglas, de las cuales la más famosa es la orden y su correspondiente regla de San Benito.

Todos estos elementos nuevos sumados a la vieja tradición clásica grecolatina están llamados a formar nuevas maneras en Occidente, a fundar nuevas formas de vida; y toda Europa comienza a educarse en los credos y convicciones de la patrística, es decir de los padres de la Iglesia.

La Iglesia, desde esa perspectiva, adquiere cada vez más vigor y presencia en la vida de la gente, de modo que se va conformando como un poder determinante; sin ejercer un poder político directo, aunque en ocasiones sí que lo ejerció, dominaba, porque, al gobernar la conciencia de quien gobierna dominaba, como se dice, siendo el poder tras el trono.

Las órdenes religiosas, con la escritura en una mano y con la disciplina de la regla en la otra, comenzaron a llegar, como comunidades conventuales de monjes, a todos los confines de Europa y así a influir sobre toda la gente que nunca había oído de las noticias cristianas; a la par de esto es preciso recordar que el cristianismo es una fe para todos los hombres, la prédica y la evangelización son un mandato para todo cristiano, lo que nunca sucedió con la viejas religiones del mundo clásico.

Occidente, de la mano de algunas órdenes religiosas, se cristianiza en un proceso lento pero seguro, y que va de la mano con toda una

cultura que no sólo es intelectualidad y Filosofía, sino que llega a todos los ámbitos de la vida, desde las formas de relacionarse entre sí hasta las formas de cultivar la tierra, criar el ganado y comer pasando, desde luego, por la fijación de horarios para el trabajo, de calendarios para las fiestas y de los días para el Señor.

La construcción de conventos y catedrales son los rasgos del nuevo rostro de una Europa y un Occidente cristianizado, además de ser los nuevos escenarios de aprendizaje para toda la gente, cuya mayoría era analfabeta y se educaba a golpe de sermón y de liturgia, a golpe de arte ya fuese como escultura, pintura, relieve o altar, o bien a golpe de estilo ya fuese románico o más tarde gótico.

La libertad, si bien les pertenecía por vía de su propio albedrío, nunca fue un tema político, sencillamente porque la verdadera liberación no es cosa de este mundo; la igualdad tampoco llegó a ser un tema político ni social, porque al ser todos hermanos e hijos de Dios indagar por ella resultaba vano.

A grandes rasgos, éste es el mundo creado por los padres de la Iglesia, tal como puede verse, el cambio respecto a lo anterior es radical y mucho de lo acuñado entonces, aún persiste.

Puede entenderse que todo ello comienza a estar fijado y a quedar establecido con la presencia del papa Gregorio, que conduce la Iglesia del siglo VI al siglo VII, quien ha nacido en el seno de una familia patricia romana heredando, por derecho propio, toda la vieja cultura de su país; se entiende que el mérito de su obra es adaptar todo aquello a las necesidades de la nueva organización clerical.

El papa Gregorio modifica, acaso al mismo tiempo, la liturgia y los cantos de templo que hoy llevan su nombre.

Mientras tanto también, en lo que va del siglo VI al siglo VII, Roma lanza su último estertor imperial, con toda la fuerza, determinación y habilidad política de Justiniano.

Así como también por esos años, en torno a la figura del profeta Mahoma, comienza a perfilarse lo conocido como el Islam, que llegará a tener presencia y densidad, y a significar presión para Occidente

desde entonces hasta el presente; en menos de siglo y medio éste será un imperio que atraviese toda el Asia Meridional hasta Indochina, que corra por todo el Norte de África, hasta llegar a dominar toda España.

Después de la caída definitiva de Roma, Europa no ha logrado conformar una corona o dinastía que aglutine un gran territorio, hasta la aparición de Carlomagno al comienzo del siglo IX, quien logró reunir bajo su mando lo que hoy se reconoce como Francia, Alemania, las regiones alpinas, el norte de Italia y algo de las planicies de Europa oriental desde Polonia hasta Serbia y Croacia, en lo que el propio Carlomagno entendió como una suerte de renacimiento del Imperio Romano y que él mismo llamó *Renovatio Romani Imperii*,⁴ en un esfuerzo consciente por vincularse a un pasado grande; a pesar de lo cual muchos contemporáneos lo percibieron como tal vez lo que realmente fue: no como un sucesor del poder de Roma, sino más bien como un rey guerrero nórdico, germánico y hasta bárbaro.

Para la Filosofía, el personaje más representativo de este período fue John Scotus llamado Erigena, apelativo que lo identifica como perteneciente y miembro de la gente de Erin, a causa de su origen debe fijarse en Irlanda; Borges lo llamaría más tarde Johannes Scotus o John Scott el irlandés;⁵ al viajar por Francia él llega a ser el primer maestro y, con el tiempo, el principal personaje de la Corte Carolingia.

De sus hazañas intelectuales, la primera parece haber sido la traducción al latín de algunos textos viejos de teólogos griegos, de la época de los padres de la Iglesia.

Su obra más trascendente y principal es la llamada *De divisione naturae* o *Sobre la división de la naturaleza*, que debió redactar al mediar el siglo IX, es un texto vasto que, a su vez, pretende ser una síntesis del pensamiento cristiano, éste organiza y administra sus partes a lo largo de líneas neoplatónicas, que seguramente el autor ha

4. Roberts J. M. *History of the world*. Penguin Books. 1997.

5. Borges Jorge Luis. *Otras inquisiciones*, Emecé Editores. 1960.

bebido de la Patrística tanto latina como griega, en la medida en que conocía bien ambas lenguas; esa influencia puede verse en el Erigena en la importancia primordial que confiere a la Escritura, lo cual se comprende si se recuerda que para Agustín, por ejemplo, la fe es lo primero.

De manera que el Erigena reproduce así el esquema de la Patrística al intentar, como ellos, comprender aquello en lo que se cree, o dicho en otras palabras: tomar la palabra divina como punto de partida para el razonamiento; tomar la palabra divina como lo primero es una muestra de fe, y es sobre esta base que debe trabajar luego el razonamiento, la comprensión, el análisis.

Dicho de una forma más literaria y, acaso como lo habría dicho el propio Erigena, tendría que aludirse a que la luz de Dios tiene dos formas: una, la primera, la de la escritura; y otra, la segunda, la de la criatura, como si quisiera decir que todo aquello con lo que el hombre se encuentra en el mundo de la vida ha sido o ha debido ser, antes de ser una cosa, palabra de Dios; de modo que siempre que el hombre percibe una cosa del mundo está en contacto con un velo, que sólo puede apartarse si se llega al punto de la revelación, en donde es posible quitar el velo, y resulta que éste es el punto de la palabra divina, en la que debe creerse, con la que la relación es por la fe.

Éstos dos son los ámbitos que el Erigena llamaría las dos vestiduras de Cristo, porque Él, siendo *Logos* (de acuerdo con la determinación del evangelio de San Juan), fue hombre; siendo palabra fue carne.

Sin embargo ésta, que bien podría ser toda una teoría del lenguaje, no es el mensaje último del pensamiento del Erigena; lo que él quería decir en definitiva es que Dios es la unidad primaria, eso sí incognoscible e innombrable en sí misma; y que, desde esa unidad primaria fluye toda la multiplicidad de las criaturas, que lo hacen conocible o, al menos, presunto.

Dios, como unidad, trasciende a las criaturas, como multiplicidad; de donde la creación es una suerte de proceso de división por el

cual y en el cual lo diverso deriva de lo uno; este uno desciende por entre lo diverso de la creación y se revela allí.

Mientras tanto, por el proceso inverso, se da una vuelta o retorno, a través del cual la multiplicidad de las criaturas regresa a su fuente, en una búsqueda de lo unitario, lo cual, entiende el Erigena, constituye y configura el proceso al que conocemos como el tiempo; por lo que puede presumirse que el final llegará cuando el todo sea absorbido o reabsorbido por Dios.

Más allá de esta legítima explicación del todo, como una especie de retorno de lo causado a su original condición de causa, hay que entender que mediante esta explicación del todo el Erigena es el fundador de una tradición que puede llamarse pensamiento negativo (en su caso ha sido llamado teología negativa) y por la cual se remedia o corrige lo que el pensamiento afirmativo (en su caso teología afirmativa) tiene de insatisfactorio o, incluso de ingenuo e ilusorio.

Tal negatividad consiste en que es preciso restablecer la verdad oponiendo o yuxtaponiendo a cada afirmación la negación simétrica, sea por ejemplo: Dios está en lo uno, frente a Dios está en lo diverso, porque sólo decir: Dios está en lo uno equivale a decir: Dios está privado de lo diverso, y al estar privado de lo que se le niega ¿puede, acaso ser Dios?

El método del Erigena es el medio a través del que ambas afirmaciones opuestas, ambos juicios contradictorios llegan a tener validez y a fundirse en un tercero que los incluya; así y por esa vía es que él llega a encontrar apropiado llamar a Dios el Superreal o el Superdios.

En seguida hay que llegar hasta el siglo XI, en cuyo final aparecen las primeras cruzadas, lo cual significa, de algún modo, que la Europa cristianizada deja de ver sólo a sí misma, para ver a otra tradición, vale decir para ver a otra forma de entender las cosas; seguramente lo que en aquella época se dijo y arguyó fueron razones y motivos divinos, llamando infieles a los forasteros, aunque subyacentes haya habido razones y motivos materiales; todo ello no importa aquí más que para

ir marcando los hechos que han acompañado al pensamiento, y que ambos han ido siendo reales.

Éste es el momento de otro personaje llamado Anselmo, nacido en un lugar del Norte de Italia conocido como Aosta, Abad en el monasterio de Bec situado en Normandía al Norte de Francia, y luego designado arzobispo de Canterbury; lo más célebre de su trabajo giró en torno al tema de la existencia de Dios.

Anselmo es otro pensador formado enteramente desde la Patrística y, cabría decir, atento y sumiso a los moldes que vienen de San Agustín, concretamente a la convicción ya citada de que: no buscó entender para creer, sino más bien creer para entender, dicho de otra forma y conforme ya ha sido indicado: no todo debe estar subordinado a la capacidad de comprensión, sino que ésta por el contrario debe subordinarse, en una suerte de acto de humildad, al misterio y a la dimensión inconmensurable que éste posee.

Por ese rumbo es preciso reconocer que su prueba de la existencia de Dios intenta sobrellevar esta carga y explicar, en alguna medida, la entidad de un desconocido en quien se confía, de un alguien que, siendo otro, no es del todo ajeno ni extraño.

Por aparte, esta prueba de la existencia de Dios no obedece a los consabidos ámbitos lógico, ontológico y epistemológico, como sucederá más tarde ya en el marco de la Escolástica; es ésta una prueba que, de alguna forma, anuncia el clima trascendental al estilo de Leibniz o Kant.

El pensamiento de San Anselmo, a grandes rasgos, puede formularse como sigue: una primera postulación a través de la cual se sostiene que la razón encuentra en sí misma la noción de algo tal, que no puede concebirse nada mayor que eso mismo, con otras palabras habría que decir que el ser sumo que puede pensarse es intrínseco a la razón; en seguida viene una segunda postulación a través de la cual se conjetura que si ese ser sumo existiese sólo en la mente no sería tal, no sería el mayor, sencillamente, porque sería posible pensar uno más grande; en efecto podría pensarse aquel que no existiese sólo en

la mente, sino también en la realidad; consiguientemente la tercera y última postulación debe encaminarse a la consideración de que ese ser sumo y mayor es algo o alguien que exige y reclama no estar sólo en la mente, sino también en la realidad.

La discusión que provoca esta audacia de San Anselmo no es poca, se le responde que el salto que ha dado de lo inmaterial a lo material, de lo intangible a lo tangible, de lo abstracto a lo concreto es indebido e ilícito, que para ser debido y lícito ese salto debiera estar justificado por una equivalencia verificable; pero hay que recordar el ambiente intelectual de la Edad Media y los furros que encendía todo cuanto pareciera amenazar a la inmaterialidad y a la espiritualidad de la esencia divina del cristianismo.

Por lo pronto debe entenderse, aunque se irá intentando más y mejor con el paso del tiempo, que San Anselmo es como un antecedente claro y como un anuncio potente de una escuela muy importante que está por aparecer y que, más tarde, será conocida como Escolástica.

Alrededor de cincuenta años más joven que San Anselmo, pero esta vez en Francia, surge otra figura del pensamiento medieval muy original e influyente de nombre Pedro Abelardo, y cuya vida es una trama capturada por el drama.

Abelardo nació en una pequeña población bretona, la que abandona para realizar sus estudios de sacerdote, y adonde regresa una vez ordenado; de nuevo allí es escogido como tutor de Heloisa, con quien inicia una intensa y secreta aventura amorosa, que deja de ser secreta con la notoria maternidad de ella; al nacer Astrolabius, el hijo de ambos, el feroz Fulberto, tío de ella, mutila de forma cruel y vergonzosa a Abelardo; después de esos acontecimientos tremendos Abelardo convence a su amante de tomar los velos de novicia antes y de abadesa después, retirándose él a un lugar tranquilo, en donde desarrolla su actividad intelectual y en donde también atiende a sus discípulos.

La historia de estos amantes, sin haber llegado a ser un mito, es una leyenda, una conocida leyenda medieval, al grado que, después

de muertos, Heloisa y Abelardo descansan juntos en el famoso cementerio parisino de *Pere Lachaise*.

Sin duda, esta historia de pasión y de violencia coloca a Abelardo en una posición que hoy se llamaría marginal, lo cual es notorio en su obra que, de algún modo, está teñida de cierto matiz de rebeldía.

Abelardo fue un lógico brillante, lo cual contribuye a captarlo como un precursor de la Escolástica, de modo que sus análisis, además de ser casi siempre críticos, son de una atenta minuciosidad.

Su tema principal fue el de los universales, lo cual dicho así no dice mucho, pero si se trata de entender lo que se pregunta al interesarse por el universal es, ni más ni menos lo que se encuentra envuelto en la indagación: ¿Qué es una clase de cosas? O si esto se intenta ampliar habría que preguntar: ¿Cómo es que, en un mundo en donde todo es particular e individual, la razón del hombre puede repartir esta diversidad en clases?

Durante este período el asunto de los universales tuvo una presencia central; hubo quienes lo resolvieron confiando en una sustancia o esencia compartida, por no decir universal, entre muchos entes particulares y mundanos, capaz de emparentarlos en clases que llamaron géneros; sustancia o esencia ésta que era la que en definitiva constituía al individuo; y hubo quienes dijeron que estas clases, o géneros, o universalidades no existían más que como palabras, según ellos lo único real eran los individuos particulares, siendo los universales solamente palabras, nombres o *nomina*, por lo que a quienes decían esto se les conoció como nominalistas y a su postulación como nominalismo.

Frente a esa controversia Abelardo, con su atento y minucioso análisis, pregunta ¿si las cosas particulares adquieren su realidad última en función de su semejanza y su parentesco en el universal? O bien, ¿cómo pueden ellas seguir manteniendo su individualidad una vez que se han amalgamado en el género o universal? O acaso esa individualidad se pierde, o bien el universal es sólo una ficción; cruel torbellino han sido las dudas de Abelardo.

Él concluye en que si bien el hombre tiene nociones generales (universales) éstas son inciertas y equívocas, aunque tampoco pueden ser reducidas a meros signos, palabras, nombres; por eso al no ser los universales ni nociones confiables ni sólo nombres, Abelardo los llama *Res ficta*, lo que debe entenderse como contenidos inmateriales subjetivos condicionados por la circunstancia.

En el campo de la ética también su posición ha sido reconocida como novedosa, a lo mejor por los beneficios y maleficios de su experiencia con Heloisa, Abelardo propugnó por que no debiera juzgarse tanto el acto como la intención.

Esta parte del trabajo que se ha llamado *Adentro del monasterio* quiere dar cuenta del primer progreso del cristianismo en Occidente, de cómo se desarrolló en este período su pensamiento, de cómo los primeros pensadores y escritores cristianos han desarrollado, a partir de las expresiones simples de la escritura y de los hechos de los apóstoles, doctrinas completamente elaboradas, de cómo este trabajo de ellos tocó e influyó a una realidad social que al fin terminó por moldear, para crear una nueva comunidad intelectual en Occidente, que giró en torno a las convicciones cristianas y a la forma en que éstas fueron administradas por la Iglesia de Roma; y ha de ser claro también que esta Iglesia católica tendrá una influencia decisiva en la configuración del panorama político y social del futuro, como se verá más adelante.

Si bien es un hecho, que durante el tiempo que va del Erigena a Abelardo no se escribieron obras importantes de contenido social y político, sí es cierto que se configuran unas maneras a través de las cuales el poder terrenal de los gobiernos de los hombres sobre los hombres se deja condicionar por el poder de la Iglesia y, concretamente, por el poder que llega a tener el papado, convirtiéndose éste en el verdadero órgano rector de Occidente.

El nombre para esta modalidad del poder es teocracia, y lo que se encierra detrás de ese nombre es el hecho de que quien manda en definitiva es la clase de hombres encargada de administrar las cosas

de Dios; en todo caso lo que hay que decir, al margen del juzgamiento y de establecer si es bueno y conveniente o malo e inconveniente, es que ésta fue una forma de dominio que en aquella época subordinó el orden material al orden espiritual; así como también subordinó el orden temporal al orden eterno; lo importante para esta forma de dominio fue lograr o, al menos dar la impresión de que se lograba, organizar las cosas de los hombres de acuerdo y en armonía con los mandatos, dictados y condicionamientos de Dios.

Así, la bendición o la unción pontificia legitimaba a los emperadores o a los linajes para que éstos administrasen el poder terrenal en una suerte de ejercicio delegado y en representación de quien, en último término, lo había entregado; y es necesario advertir que quien maneja los hilos de la trama no es, de acuerdo con lo indicado, ni el rey ni el pontífice, sino aquel otro que todo lo determina y lo condiciona todo, la esencia espiritual que el cristiano reconoce e identifica con Dios.

De modo que la cristiandad se presenta como una comunidad de hombres repartidos por todo el mundo y unidos bajo la soberanía del poder pontificio que, en suma al dirigir la Iglesia, imponía un dominio ejercido desde contenidos espirituales sobre un mundo material que, a la postre, estaba volcado hacia una eternidad que, sin ser de este mundo, lo inspira, lo determina, lo condiciona y lo orienta.

De esa forma es que se constituye y desenvuelve la llamada doctrina sacra, que debe ser entendida como sabiduría cristiana, según la cual la vida de todo descansa sobre la fe, que será el ensamble y la expresión del vínculo que une a todos y a todo; doctrina sacra que se desarrolló a partir de una débil insipiente hasta devenir en un pensamiento vigoroso y dominante ejercido, si se entienden bien las cosas, desde los claustros de los monasterios de las primeras órdenes religiosas.

AFUERA DEL MONASTERIO

Como se ha indicado al inicio de esta parte del trabajo, durante el período medieval todas las manifestaciones del pensamiento giraron en torno a la idea de Dios; tanto el pensamiento islámico como el pensamiento hebreo de la época suscriben ese hecho, ambos se volcaron a la divinidad como tema, como también ha sucedido con el cristianismo.

Es importante atender al pensamiento islámico y al pensamiento hebreo durante la Edad Media, en virtud de que ambos han sido una referencia constante para Occidente desde entonces, lo que perdura hasta el presente.

Occidente suele tener una especial vocación para juzgar lo que no es propio, y en ese tono se ha dicho, por ejemplo, que el Corán es un libro carente de contenidos capaces de inspirar a los filósofos, pero lo importante es lo que el Corán ha sido para los árabes y no para los occidentales, lo importante es lo que este libro ha sido capaz de enseñar, insinuar y sugerir a los musulmanes y no a otros.

El pensamiento árabe se presenta, entonces, como lo hecho por unos intelectuales pertenecientes y conscientes de pertenecer a una comunidad religiosa definida por la posesión de un libro sagrado, y esto quiere decir: un libro venido del cielo.

La comunidad musulmana define su vida con base en las revelaciones de aquel libro, revelaciones y contenidos que han sido mediados y marcados por el profeta, en una suerte de escritura milagrosa.

El Islam puede ser llamado, sin que eso sea falsear las cosas, uno más de los pueblos del libro, a la par de judíos y cristianos; todas estas comunidades comparten el asunto derivado del libro sagrado que contiene una explicación del origen, un orden cósmico, una ley de vida en este mundo y una guía para el otro mundo del más allá.

Todo ello plantea un problema fundamental, que ahora sería llamado un problema hermenéutico, y que queda planteado, aunque no agotado, al decir: que el modo de comprender el libro está condicionado y determinado por el modo de ser de quien comprende.

De donde se deduce que todas las culturas (musulmana, judía y cristiana) que se han enfrentado al asunto del libro han encontrado el sentido verdadero a partir de su propia forma de ser; de donde, a su vez, se deduce también que el tema del libro sagrado revelado implica, no sólo una antropología propia, sino además un tipo de cultura espiritual determinada.

Cada uno de los llamados pueblos del libro (musulmanes, judíos y cristianos) tienen cierta analogía en cuanto a la búsqueda del sentido verdadero, en lo que atañe a la hermenéutica del Corán, de la Torah y de la Biblia, según sea el caso; aunque también hay diferencias muy profundas que deberán irse viendo.

Una de las diferencias del Islam en relación al cristianismo es que los llamados filósofos, al menos los más antiguos de la tradición islámica, han sido recordadores y renovadores de lo que, a su vez y como un iniciador, vino también a recordar el primer profeta Mahoma; y lo recordado y renovado no es un hecho histórico, sino más bien metahistórico, dado y acontecido cuando Alá formula una pregunta, no dirigida a los hombres, sino a los espíritus preexistentes, y la pregunta gira en torno a si Él, Alá, el Señor es el Dios que debe reconocerse, y el hecho de la vehemente respuesta afirmativa que

sella el pacto de fidelidad, que debe ser recordado y renovado por siempre.

Es tal la índole del pacto de fidelidad que no puede ser expresado en una lengua cotidiana, común y vulgar; debe más bien ser expresado en una lengua capaz de ser tiempo, capaz de llegar desde el remoto tiempo del pacto hasta el más allá del futuro, en una lengua como la del primer profeta Mahoma, a quien le fue revelado el libro.

El profeta para el pensamiento árabe no es alguien que predice y adivina el futuro, ni alguien que recuerda lo más remoto, sino alguien que interioriza la herencia espiritual que es el libro, hasta llegar a la mayor manifestación de todos los sentidos ocultos en el texto.

Todo ello es lo que debe entenderse como la tradición más propia del pensamiento árabe, con su noción de filósofo como profeta; pero aparte de esto hay en el Islam otra corriente de pensamiento conformada por los llamados traductores o filósofos helenizantes conocidos como *falasifa*, que debe aludir a cómo los árabes escuchaban el término griego *phylosophos*.

Debe recordarse que ellos poseían un conjunto de obras de Aristóteles, de Platón, de Galeno padeciendo, de algún modo, la influencia que esa posesión implica; si bien es cierto, casi todos hablaron de un Aristóteles con demasiado aroma a Platón, fue hasta en las tierras muy occidentales de Andalucía que el tono se convirtió en más decididamente peripatético, sin llegar a ser un tono puramente aristotélico.

En todo caso, es en Occidente en donde está llamada a fructificar la Filosofía aristotélica y no sólo en su versión árabe, sino también en su versión cristiana, como podrá apreciarse.

El primero de estos filósofos helenizantes fue conocido como Al-Kindí, un hombre aristócrata que desarrolló su actividad intelectual

en Bagdad, a pesar de haber nacido en el Sur de Arabia; se sabe que su vida abarca la mayor parte del siglo IX.

La ola intelectual más fuerte en que se vio envuelta su vida fue la corriente culta suscitada por las traducciones del griego al árabe, lo cual era gran parte de la vida erudita de la Bagdad de ese tiempo; no se lo puede considerar a Al-Kindi como a un traductor directo de textos griegos, porque al ser un hombre acomodado hacía trabajar para él a otros, que generalmente eran cristianos forasteros en Oriente; él se ocupaba, como hombre refinado, de retocar o jardinizar lo que le era presentado; de cuanto se tradujo bajo su tutela lo más resonante parecen haber sido algunas partes de la metafísica aristotélica.

Últimamente han sido encontrados en Estambul algunos volúmenes suyos importantes, de los que no se sabía de su existencia, como una clasificación de obras aristotélicas, como comentarios a la Filosofía primera y un texto conocido como *Sobre el intelecto*, de especial influencia sobre sus sucesores, en la medida en que ha sido citado de forma reiterada.

Al-Kindi, a pesar de estar sumergido bajo la ola de la influencia griega, en el fondo y bien entendidas las cosas, no deja de ser ni de pensar como un árabe; lo cual quiere decir que no deja de reconocer la importancia y la jerarquía del pensamiento profético que ha sido esbozado antes y que, además de acuerdo con lo dicho, debe entenderse como el más genuino producto del espíritu del Islam; siguiendo ese orden Al-Kindi confiaba en que hay temas y asuntos como el origen, como el destino, como la resurrección de lo corporal, como la profecía misma que no pueden encontrar su explicación ni su garantía en un análisis plenamente racional.

Otro personaje importante dentro de esta corriente de helenizados árabes fue el conocido como Al-Farabi, nacido de familia notable en el

10. Puede verse en la composición de estas premisas un adelanto, de cierto modo, de la versión trinitaria del Dios del cristianismo; aunque sería muy aventurado y arriesgado decir que éstos son una equivalencia de lo que en el marco cristiano se llamará: el padre, el hijo y es espíritu.

último tercio del siglo IX y muerto al mediar el siglo X, él nace en las cercanías de la vieja ciudad de Oxiana fundada por Alejandro Magno en las inmediaciones del río Abu Daria, actualmente ésa debe ser una región de Uzbekistán entre el mar Caspio y el Mar Aral, muere en Damasco en torno a los ochenta años.

Como Al-Kindi, Al-Farabi joven parece haber ido a Bagdad donde estudió lógica, gramática, filosofía, música y matemática, además de ser un políglota renombrado, su erudición le valió el título de *magister secundus*, porque Aristóteles era el *magister primus*.⁶

De naturaleza contemplativa, se mantuvo apartado del mundo ejerciendo una profunda religiosidad y una plena sencillez que conduce incluso a vestir la ropa de los sufíes,⁷ todo ello lo lleva a ser un intérprete musical virtuoso, a lo que llega también por su conocimiento matemático; de sus obras lo más famoso, al menos en Occidente, son sus comentarios a las obras de Aristóteles, como el *Organon* o la *Ética a Nicómaco*, así también su tratado que busca la concordia entre Platón y Aristóteles.

Su punto de partida fue una suerte de anuncio para la Filosofía occidental posterior al distinguir entre la esencia y la existencia, no sólo de un modo ontológico, sino también lógico, con lo cual quiere decirse que, para él, la existencia no es solamente un carácter-atributo de la esencia, sino también y, al mismo tiempo, un predicado de ella; la existencia no es sólo una forma de ser de la esencia, sino a la vez algo que puede afirmarse o negarse de ella y ambas cosas son importantes; postulación que ha de ser entendida como un hito en la historia de la Filosofía, toda vez que prefigura mucho del trabajo posterior, incluso para la época moderna.

Lo que podría entenderse como su Filosofía política también sufre la influencia helenizante, y hasta es posible decir que se encuentra

6. Éstas han sido, seguramente, denominaciones posteriores y provenientes de la Escolástica europea.

7. Facción extrema y hasta mística de la religión islámica.

marcada por un sello platónico reconocible, aunque al considerar al profetismo es preciso reconocer su lealtad a la stirpe islámica; como si la República de Platón con su vocación por la idea, en lugar de ceder a los jalones de la justicia, cediera ante los jalones del profetismo árabe.

De hecho, Al-Farabi nunca fue lo que hoy llamaríamos un hombre de acción, no puede decirse que haya estado cerca de asuntos políticos ni públicos ni que esto le interesase de forma puntual; si puede hablarse de un pensamiento político suyo es porque le interesó la postura del hombre dentro del orden cósmico, así como los aspectos psicológicos que lo condicionan y, además, porque confió en que un profeta emparentado a las revelaciones y a los enigmas del Corán era el mejor para manejar el destino de los hombres a través del mundo, de modo análogo a como, según Platón, el filósofo era el más calificado para esa tarea dentro del mundo griego; el sabio gobernante, ya se sabe, es parte del estilo y las maneras platónicas, pero esta vez informado por una tradición distinta.

Ya al final de siglo X en el mes de Safar (agosto) del año 980, cerca de Bujará, actualmente norte de Irán o suroriente del mar Caspio, nace otro personaje importante de nombre Avicena, hombre con un temperamento menos retraído y más participativo que Al-Farabi; su formación, como la de éste, debió ser muy esmerada debido en parte a que su padre fue un alto funcionario.

La habilidad de Avicena como médico eficiente le abrió las puertas de hombres poderosos de quienes procuró mantenerse cerca, a veces como visir y a veces como consejero epistolar, en alguna oportunidad estas vinculaciones parecen haberle costado una temporada en prisión.

Su muerte sucede durante una larga caravana mientras acompaña, como consejero, a un señor poderoso; caer enfermo en medio de un camino muy largo lleva a una muerte inesperada a un hombre que aún no es viejo; la vida de Avicena parece haber estado llena de

acontecimientos, de cargos importantes y también haber sido una vida rica en contactos y relaciones.

Su obra es innumerable, al grado de surgir la cuestión de cómo cincuenta y siete años de vida de un hombre alcanzan para escribir tanto; sin duda Avicena es un ejemplo de mente amplia, enciclopédica y de hombre universal durante la Edad Media.

La novedad que él trae, dentro de todo este horizonte helenizante en lengua árabe, es su acercamiento a los mecanismos del pensamiento aristotélico. Se entiende que estos mecanismos son aquellos que vienen dados por la causalidad, por lo que, para Avicena, todo se halla unido en una cadena de causas y efectos en la que todo es tan continuo como necesario, en una serie en donde las cosas no pueden dejar de ser, en tanto cada cosa para existir debe obedecer a una causa.

Según Avicena todo eso es algo que sólo puede verse con la inteligencia, en la medida en que, a su vez, es producido por una inteligencia primera, por lo cual el hombre al advertir todo ello, desde su particularidad, lo que hace es ir perfeccionando su inteligencia hacia mayores grados de generalidad; ésta bien puede ser una explicación hacia el autoconocimiento, en plan anuncio de la hegeliana *Fenomenología del espíritu* posterior.

En el año 1126 nace Averroes en Córdoba, extremo occidental e ibérico de la extensiones del Islam, hijo y nieto de juristas principales que han ocupado la judicatura más alta, por lo que su formación fue amplia e iba desde el derecho hasta la Filosofía pasando por la poesía y otras disciplinas; sus viajes, como cabe suponer, son más que todo por el Al Andalus, actual Andalucía española, lugares por donde enseña y establece contacto con hombres sabios y poderosos, poco a poco y conforme envejecía parece haber ido alejándose de los asuntos públicos para acercarse a la Filosofía, su muerte sucede en 1198; su obra es considerable, son importantes sus comentarios a la mayoría de obras aristotélicas y sobre todo su *Tabafut al tabafut* que debe querer significar algo como destrucción de la destrucción, es decir

construcción, que es una monumental defensa a favor de la Filosofía y una réplica contra quienes han querido destruirla.

Aun sin obedecer al hecho de que Averroes es, por geografía, el más occidental de los filósofos árabes, hay que decir que es también el más claramente aristotélico, como si de alguna manera los dos hechos fueran juntos.

La trama caprichosa de la Filosofía ha querido que el maestro de Occidente en materia aristotélica fuese un árabe; de modo que sus trabajos fueron conocidos por los rabinos medievales de la Provenza francesa y, por vía de esa cultura sefardí, llegarán los textos aristotélicos a las universidades europeas cercanas y recién fundadas; y así es como las copias originales árabes fueron transferidas al hebreo y luego al latín.

Averroes confía en la existencia de la inteligencia humana como algo aparte y separado de la inteligencia primera, de algún modo individualizada por la entidad corporal del hombre; de lo más que puede hablarse según Averroes es de que hay eternidad en el individuo, pero ésta persiste en él, no le pertenece del todo a él, siendo la vida humana esta ambigüedad que cabe entender, a lo mejor como un movimiento de oscilación entre lo que se usa como si fuese propio, sin que en verdad lo sea.

Otro capítulo importante de la Filosofía medieval fuera del monasterio es el pensamiento judío.

Si la Filosofía fuese sólo la mezcla y la composición de la pretensión por vincular la historia y lo sobrenatural por un lado, y por otro la pretensión por buscar la regulación del tema ético, habría que concluir en que la Filosofía sería ante todo de estirpe judía.

Si ha de aceptarse la premisa anterior, en seguida habría que admitir que en Israel la Filosofía es más vieja que en Grecia, aunque sea surgida como literatura filosófica; cuando en Grecia aún faltaban algunos cientos de años para que aparecieran los filósofos presocráticos, ya las tribus de Israel contaban con textos que de forma

literaria y narrativa daban cuenta del origen, dejando planteadas serias posturas intelectuales, y con textos que guiaban la conducta atendiendo al estudio de ciertos principios.

Si en la obediencia y el reconocimiento al padre hay cierta cuota de respeto por el pasado, de consideración a la importancia de la historia y, a la vez, hay algo de obediencia a ciertos moldes para la conducta, resulta preciso decir que el pensamiento judío siempre vuelve a la enseñanza paterna, aunque la mejor forma de decirlo dentro de esta tradición sería afirmar que siempre vuelve a la sabiduría del patriarca.

Pues bien, en la época medieval el pensamiento judío volvió a expresarse después de todo aquel pasado milenario, ya después de la diáspora y trasplantado a Occidente, como consecuencia de la destrucción de Jerusalén ordenada por el emperador romano Tito, alrededor del año 70 d. de C.

La vida del pueblo hebreo exilado, fuera de su tierra, empujado a tierras lejanas y extrañas, como también a costumbres ajenas y para ellos inaceptables sólo puede entenderse a través del libro conocido como el Talmud; según ellos mismos, los propios hebreos, han dicho este libro es una suerte de Torah perpetua.

Entre el siglo I y el III d. de C. varios rabinos de diversos lugares se ocuparon de estructurar ese volumen previsto para recuperar discusiones y conjeturas de diverso carácter ya sea legalista, alegórico, filosófico y hasta folklórico destinado a resolver los mil problemas prácticos surgidos para los judíos, una vez convertidos y forzados a ser errantes, por lo que muchas veces, ante la imposibilidad de resolverlo todo el texto adquiere incluso un tono de lamentación, o bien de consolación.

La actividad intelectual envuelta en el Talmud abarca, al menos, tres siglos, como si éste fuese un libro hecho sobre todo por el mismo tiempo; de tal modo y, acaso como ejemplo de aquello que se indicaba en relación con la obediencia y el respeto por el pasado: si el proyecto del Talmud se comenzó en la Palestina romana, se continuó en la

Babilonia y Persia árabes, para luego seguirse en la Europa cristiana, por lo que debe ser entendido como un proyecto milenario, encargado de recoger principalmente la tradición oral, como, a la par, la Torah ha sido una especie de archivo histórico y moral encargado de recoger la tradición escrita.

El pensamiento judío medieval está, en gran medida, influido por el pensamiento árabe, debido a que el crecimiento del Islam es vigoroso y vertiginoso en muchas de las regiones por las cuales los hebreos se habían diseminado; de hecho a veces la Filosofía árabe medieval y la Filosofía hebrea medieval parecen ser dos compañeros de una misma aventura.

No conviene perder de vista que cada uno de los árabes y los judíos son capaces de mantener sus matices particulares en esta aventura, sin que ninguno llegue a ser un producto subsidiario del otro o, menos aun, una copia desteñida de la otra tradición; sin eclipsarse una a otra, comparten contenidos, época y territorios comunes, eso sí, en la mayor parte de los territorios comunes, con el dominio en poder político en manos árabes.

Un ejemplo de ello es Saadia Gaon, filósofo que vivió entre los siglos IX y X, nacido en Egipto y por ello enterado de la cultura árabe, después emigrado a Palestina, Babilonia y Bagdad, por lo que sigue compartiendo la misma vecindad; quizá por todo eso al fundar su pensamiento lo hace sobre la idea de que el judaísmo es compatible con toda verdad, provenga esta otra verdad de cualquier fuente; según él, el carácter definitivo del hombre es su tendencia irrenunciable a concebir a Dios, y sobre esa verdad básica y general es posible buscar la afinidad y lo compatible entre los hombres.

A comienzos del siglo XI el pensamiento judío conoció una importante y grande migración desde los territorios de Persia y Mesopotamia al extremo occidental, concretamente a la España musulmana, ciudades como Córdoba, Sevilla, Toledo y Zaragoza fueron los puntos de llegada y florecimiento de personajes como el poeta Salomón Ibn Gabirol, conocido entre los españoles como

Avicibrón, residente de Málaga, redactor de un libro polémico llamado *Funs Vitae* o *Fuente de vida*, texto traducido al latín por un monje español de nombre Domingo González, también conocido como Juan Hispalense, se dice que éste era un judío converso, según se sabe, los frailes franciscanos aceptaron las ideas de este libro, mientras los dominicos las rechazaron.

La importancia de esta obra es haberse convertido en la fuente de una corriente neo-platónica medieval; el texto encara al universo completo y lo explica en todas sus partes haciendo uso de las nociones de forma y materia, para lo cual establece una jerarquía de todas las cosas y que va ascendiendo peldaño a peldaño según la cada vez más refinada relación entre la forma y la materia.

Otro personaje análogo al anterior, aunque poeta de más altos vuelos, fue el conocido Judah a Levi, sefardí de Zaragoza, llamado por Heinrich Heine: *columna llameante de canciones*; sus cantos entonaron las cadencias del amor, de la amistad, de la belleza, de la nostalgia por el destino del pueblo judío; Levi es el mayor ejemplo de la obediencia hebrea a las voces del pasado, en tanto intenta estrechar la relación entre las postulaciones de la religión revelada y el incesante peregrinar que marca el destino de su pueblo, siendo éste el rasgo más característico de su trabajo.

Sostuvo y subrayó que el judaísmo es una forma de vida que no se centra ni gira en torno a la figura de un fundador, tal como son Jesús para el cristianismo o Mahoma para el islamismo.

Levi reprochó al aristotelismo haber apretado a Dios dentro de los muros de la necesidad lógica, lo que resultaba para él incompatible con la idea del Dios hebreo, le parecían más compatibles las nociones platónicas.

Por último, ya entre los siglos XII y XIII surge una figura imprescindible de nombre Moises ben Maimon y conocido como Maimónides; el desarrollo espiritual del judaísmo es incomprensible sin la presencia de este personaje, porque a él se debe la codificación y los comentarios definitivos de la Torah y el Talmud; la suya fue una

primera exposición sistemática de la religión judía e, incluso sus artículos de fe siguen siendo citados hasta hoy; ese ánimo organizador lo acercó más a Aristóteles que a Platón.

Su obra más conocida es *Moreh Nebuchim* que debe significar algo como *Guía de perplejos* en la que intenta demostrar que las enseñanzas del judaísmo están en armonía con las conclusiones del pensamiento filosófico, lo cual no quiere decir que aquél sea plenamente racional o que éste sea totalmente histórico y ético.

Nacido en Córdoba y emigrado al Cairo, Maimónides se ganó la vida practicando la medicina de forma prudente y eficiente, en este campo anticipó algunos hallazgos futuros sobre la influencia psíquica en algunos padecimientos físicos lo que, de algún modo, despeja su vocación aristotélica.

Otra tradición, y tal vez la más importante de las que suceden fuera del monasterio, es la que comienza con la aparición de las llamadas órdenes mendicantes, durante la primera mitad del siglo xiii, estas órdenes se distinguen por el surgimiento del fraile, que llega en parte para cambiar la idea previa del monje; mientras la vocación del fraile es salir a la calle a buscar al mundo, la del monje ha sido vivir enclaustrado esperando a que el mundo llegue a él.

Quizá la vocación por salir a la calle del mendicante armoniza con el pensamiento aristotélico que, por vía árabe y judía, llega a Europa, como ha sido indicado, para buscar al mundo a partir del propósito por recorrer sus propios caminos.

En esta época es determinante, ciertamente, la obra completa de Aristóteles formando parte de los planes de estudio de las recién fundadas universidades europeas y el consecuente desempeño de frailes dominicos y franciscanos, no sólo desde el púlpito, sino ahora

también desde la cátedra, en un parentesco cada vez más cercano al aristotelismo y al peripatos.⁸

La empresa de introducir e pensamiento de Aristóteles era, además de extensa, atrevida porque ensamblar las convicciones del cristianismo y las del sistema aristotélico debió sonar, en aquel tiempo, como lo que hoy se llamaría atentatorio, subversivo y hasta riesgoso; por eso esta empresa tuvo que atravesar por diversos pasos y estaciones.

Una estación previa y necesaria para lograr la incorporación del aristotelismo al mundo cristiano medieval fue San Alberto Magno, de estirpe germánica nacido en 1206 y muerto en 1280; su vida parece haber transcurrido entre los territorios de lo que hoy es Alemania y Francia envuelta en el estudio, la enseñanza, los cargos altos de poder eclesiástico y los viajes impuestos por esos cargos; un dato importante es que al dirigir el *Studium generale* de Colonia tuvo allí como aprendiz a Tomás de Aquino.

De alguna manera y en alguna medida su Aristotelismo parece haber querido limpiarse de los resabios árabes impresos por Avicena y Averroes, para lo cual intenta reescribir algunos temas aristotélicos e intenta ordenarlos en un corpus coherente; es éste un trabajo que añade, suple, completa a lo que le parece carecer o adolecer de alguna precariedad.

Trabajo de enorme magnitud que requiere erudición, comprensión y que a veces busca hasta la imitación; debe decirse que esta empresa intenta, en un ánimo genuinamente aristotélico, extraer la teoría del inmenso sedimento de los hechos del mundo de la vida.

Según algunas leyendas echadas a rodar por novelistas posteriores⁹ *El gran Alberto*, según se lo llama, fue el autor de ciertas recetas mágicas vinculadas al conocimiento de las ciencias ocultas, lo cual certifica

8. Peripatos es una expresión referida desde la antigüedad a Aristóteles, y que hace referencia a su estilo de caminar por jardines y espacios abiertos mientras impartía sus lecciones.

9. De Nerval Gerard. *La mano encantada*. Ediciones Ateneo. 1958.

así sea de forma borrosa e incierta, su fama científica y su resonancia a través de los siglos.

A pesar de que en materia de fe las convicciones de San Alberto fueron inquebrantables, su interés y su ocupación primordial fue hacia temas físicos que adquiriesen sentido en función del mundo sensible, con lo cual comienza a otorgar derecho de ciudadanía a unos pensamientos y a un porvenir que no habrán de someterse a requisitos ni a yugos teológicos; de manera que puede apreciarse una cierta oscilación en el trabajo de Alberto, según la cual a veces está a favor de Aristóteles y a veces no lo está, dependiendo de si la materia era o no una materia de fe; por eso dependiendo del tema y asunto hay veces que, aunque se lo conciba a San Alberto como aristotélico, su tono adquiere un matiz marcadamente agustiniano y hasta neo-platónico; por ejemplo hay ocasiones en que al hablar del alma parece hacerlo como de un mecanismo inmotivado, al estilo del motor aristotélico, y ocasiones en que parece hacerlo como de un guía o un conductor, al estilo del demiurgo platónico.

En definitiva hay que decir que San Alberto debe ser entendido como el representante de la primera generación de receptores de toda esa enorme información arábigo-hebrea acerca del pensamiento antiguo clásico, concreta y mayormente referida a Aristóteles; y que, de tal forma, es de quienes inicia el proceso de asimilación y digestión de todo ello; desde luego, tarea demasiado densa y larga para un solo hombre y para una sola generación, por lo que habrá de continuar con personajes posteriores y con generaciones también posteriores.

El personaje llamado a realizar esa obra de forma rotunda, cabalmente pertenece a la siguiente generación; la obra que él configura definitivamente es la Escolástica y su nombre es Tomás de Aquino, nace en el seno de una familia rica y noble de Nápoles en 1224; desde niño mostró enorme vocación por el saber, por lo que desde pequeño es enviado al monasterio de Monte Cassino, luego a la universidad de Nápoles y más tarde a la orden dominica, la que le facilita concluir su formación en París y Colonia bajo la tutela de San Alberto Magno, al

laurearse ejerce en París desde la cátedra y desde el púlpito; más tarde se le ve de vuelta en Italia, concretamente, en Santa Sabina de Roma donde logra intercambios muy valiosos a través de los cuales obtiene textos y críticas confiables de Aristóteles; alrededor de los 45 años está de vuelta en París, es ésta la época de su cumbre intelectual por lo que escribió y por las disputas, por momentos, molestas que sostiene a veces con otras facciones del clero, a veces con otros docentes, a veces con averroístas latinos y a veces con los mismos franciscanos; acaso debido a todo ello regresa a Nápoles, desde donde es llamado a un concilio en Lyon, viaje en el que, una vez emprendido, enferma por lo que se aloja en monasterio del Cister Fossanuova durante el año de 1274, en donde muere en la víspera de cumplir los 50 años.

La Escolástica, la obra de Santo Tomás de Aquino, es el broche que termina de decorar aquella época, así como es el punto que determina la entrada definitiva de Aristóteles dentro de la lengua latina y la cultura medieval; se entiende que el elemento aristotélico contribuye a dar a la cultura europea y occidental un carácter que no dejará de gravitar sino hasta en épocas muy postergadas y posteriores al siglo XIII, que es lo que por ahora importa.

La obra de Santo Tomás de Aquino, como ya se indicó, es la Escolástica, pero dicha obra se encuentra contenida en un libro llamado *Suma de teología*, es éste un texto monumental de dimensiones desmedidas y que, desde luego, rebasa la pretensión de ser un simple comentario al pensamiento y obra de Aristóteles; su más claro deseo es construir un solo producto y obtener un solo resultado a partir de dos elementos: uno el consabido pensamiento aristotélico, y otro las convicciones del cristianismo.

Para la época eso significaba, de algún modo, romper o modificar los moldes platónicos que antes habían nutrido al pensamiento cristiano; Santo Tomás de Aquino entendía que era necesario rechazar el núcleo de la Filosofía de Platón, en tanto entendía también que este núcleo era la teoría de la ideas, sin que ella hubiese sufrido un

proceso de autocrítica, tal como ha sido explicado respecto a la obra de Platón.

De modo que esa postura lleva a la Escolástica a creer que el objeto natural posee una consistencia y una presencia primordiales, por encima de la idea y que, por lo tanto este objeto es lo que se da de una forma natural y en una especie de tú a tú sin interferencias con el entendimiento humano; así que de conformidad con esto habría que reconocer que para el entendimiento no es necesaria mediación ni iluminación alguna para llegar a las cosas naturales.

Esa posición llevaba implícita una crítica muy fuerte a la idea, sosteniendo, como un reproche hacia ella, que si hay elementos en el conocimiento que pueden separarse de la cosa conocida (como la idea) es porque éstas al estar separadas según la intelección, están también separadas según el ser.

La Escolástica confiaba en que el anterior era un argumento devastador contra el idealismo, lo cual lo apartaba, según Santo Tomás de Aquino, de la tradición de pensamiento cristiano que llega hasta los Padres de la Iglesia, concretamente, hasta San Agustín.

Partiendo de lo anterior, conviene orientarse hacia la consideración y el conocimiento del mundo de las cosas, o bien de las cosas del mundo y, por eso lo importante es atenerse a la experiencia sensible que muestra a las cosas del mundo existiendo por sí mismas y determinándose para llegar a ser lo que son, y eso abarca según Santo Tomás de Aquino, determinaciones esenciales y determinaciones accidentales, en otras palabras abarca forma y materia, o bien también puede decirse que abarca la sustancia y el accidente; de modo que la materia indeterminada es una potencia, la cual al ser determinada por una forma llega al acto; hasta aquí se permanece en el aristotelismo puro y duro, en el cual la forma es un principio de explicación último, o también podría decirse una causa eficiente.

Santo Tomás de Aquino, a golpe de agudeza y fineza teológica, supera esta formalidad del ser aristotélico, pasando del hecho del ser dado al acto del ser siendo.

¿Cómo lo logra? Pues llega a esto mostrando que, si bien es cierto para todo que surge a partir de la combinación de esencia (forma) y existencia (materia) como una composición en la cual hay distinción de elementos, también hay que ver y advertir que esto no es cierto para Dios porque en Él los elementos se confunden, al ser su esencia existir y al ser su existencia esencial; argumento que se refuerza con la cita del episodio de Moisés frente a la zarza que ardiendo no se quemaba y que al ser indagada sobre su identidad responde: *yo soy el que soy, ipsum esse*¹⁰ es la expresión latina que lo nombra.

Así habría que concluir en que esencia y existencia son formas de ser, que sólo en Dios persisten inseparables como una sola, confundidas; llegando y convirtiendo su ser al siendo, como si del hecho del ser al acto de que se sea no hubiese ninguna distancia.

Partiendo de eso hay que reconocer que en el hombre hay una separación, una suerte de grieta entre la esencia y la existencia, por lo que debe entenderse que su parte esencial, a la que la Escolástica identifica con el alma, es la forma impresa sobre la materia de su cuerpo; de modo que si el alma se equipara a la esencia, el cuerpo lo hace a la existencia, de ahí la consecuencia inevitable de que la muerte del cuerpo, o el fin de la existencia es el punto de separación entre el alma o esencia y el cuerpo o existencia.

Pareciera como si, a pesar de querer separarse de Platón, en el fondo, algo del viejo ateniense siguiese resonando, sobre todo aquel último día de Sócrates plasmado en el Fedón.

Sin embargo, al dar cuenta del conocimiento, Santo Tomás de Aquino y la Escolástica lo hacen surgir de la relación con los objetos sensibles, de aquello que puede llamarse sensibilidad, lo determinante para construir los resultados inmateriales, o imágenes mentales, o ideas es la sensación.

La iluminación de la que habría hablado San Agustín es, de cierto modo, una exageración a la luz de la Escolástica, en tanto no es Dios

10. *Éxodo*, III, 14. Nueva Biblia Española. Ediciones Cristiandad, S. L. 1986.

quien conoce en lugar del hombre, porque en tal caso este hombre quedaría reducido a un agente conectivo, a una especie de a través de, por el cual el conocimiento sólo transita.

Más bien, es preciso entender que el agente sensible convierte al conocimiento humano en algo propio y, además, en algo que acopla al hombre a un mundo, a una naturaleza, a una realidad que si no le es propia, sí es una suerte de totalidad de la cual es parte, es decir sí es algo a lo cual, de forma irrenunciable, el hombre pertenece.

Tal vez la mejor forma de entender este conocimiento escolástico sea traer a cuento la noción de *adecuatio* o, transferida al castellano, adecuación; de modo que para Santo Tomás de Aquino la verdad llega a ser adecuación, en un intento por dejar atrás la iluminación patrística y agustiniana.

Así, debe reconocerse que la palabra adecuación nombra, ante todo, una relación, para que haya adecuación, entonces, debe haber varios elementos capaces de alcanzar un tipo de relación a la que pueda llamarse adecuada.

Lo que hay que preguntar, en todo caso, es ¿qué es una relación adecuada? Pues ésta es una relación de armonía, una relación de equilibrio, una relación en la que los elementos que participan convivan sin dominación de uno sobre otro, sin la fuerza impositiva de uno sobre otro.

Sólo queda por preguntar ¿cuáles han de ser los elementos que participen de esa forma para que surja la verdad como adecuación? La respuesta a esto es, de alguna forma, la que ya se ha venido dando, es decir que los elementos que se relacionan para que se dé la verdad entendida como adecuación son la esencia y la existencia, el pensamiento y el hecho, la versión intelectual y el suceso real; dicho de una forma más clara, acaso pueda afirmarse que lo que pasa en el mundo debe correr de una forma adecuada con la versión intelectual de eso mismo, sin que el hecho se imponga al pensamiento y sin que éste se imponga a aquél, sin que ninguno de los elementos: pensamiento y mundo, matice predominantemente al otro.

Por aparte, respecto al conocimiento persiste un tema fundamental en la Escolástica, que atañe al hecho de que, si como ha sido dicho, el conocimiento comienza por lo sensible ¿cómo se conoce a Dios?, quien no puede ser percibido de acuerdo con la sensibilidad.

Para responder a ello, Santo Tomás de Aquino desarrolló argumentos muy sofisticados, sutiles y elegantes conocidos como pruebas de la existencia de Dios, mediante los cuales interroga a lo único que puede interrogarse: a la experiencia sensible.

La primera prueba argumenta en torno al movimiento afirmando que lo móvil no puede ser a la vez el motor y lo movido; la segunda, parecida a la primera, argumenta la noción de causa en lugar de la del movimiento, al afirmar que nada puede causarse a sí mismo; y la tercera de índole distinta, en tanto argumenta que lo existente no es necesario puesto que perece, de modo que debe haber algo necesario, por detrás, que maneje los hilos de la trama, una suerte de fundamento que haga posible a los entes.

Como puede verse, todas las pruebas pretenden partir de un juicio empírico y buscar, de esta forma, la coherencia y la articulación de las partes de la Escolástica, para que sea entendida como un sistema, como un cuerpo cuyas partes contribuyen y colaboran al funcionamiento del todo de una forma armónica.

En la medida en que, como se ha indicado, una de las fuentes principales para la Escolástica es el pensamiento aristotélico, Santo Tomás de Aquino debió atender a la lógica de manera irrenunciable y tomar una postura frente a la ciencia formal del saber; la ruta para asumir este estudio fue leal al espíritu original de la lógica, en tanto puede confiarse que ella debe entenderse como una especie de método seguro hacia la verdad.

La experiencia de la Escolástica con la lógica parece haber sido la de que esa pretendida seguridad y garantía de la verdad no lo era tanto, la experiencia de que cuando el comercio es con las palabras no es tan fácil obtener esa anhelada garantía de verdad; en esa medida las consideraciones de la Escolástica fueron por la clasificación de

los términos dependiendo de su carga semántica o, más bien dicho dependiendo de la precisión de esa carga semántica; y así hay términos unívocos: los un tienen un solo sentido; equívocos: los que tienen varios sentidos lícitos y reconocidos; y además de estos dos anteriores hay los términos que la Escolástica llama análogos, que son aquellos en los cuales no hay una total identidad del sentido unitario, como los primeros, ni tampoco una total diferencia y separación de sentidos dentro de un solo término, como los segundos, sino términos cuyo sentido se refiere a dar realidades en parte parcialmente igual y en parte parcialmente distinto.

La verdad es que la univocidad como la equivocidad de sentidos dentro de un solo término son muy difíciles de encontrar y casi ilusorias, lo que convierte a la inmensa mayoría de los términos en análogos; pero lo realmente importante para la Escolástica es que hay analogía propia y analogía impropia, en la medida en que pueda ser tolerada o, vale decir, comprendida por la lógica.

Quedando la analogía impropia o vale decir intolerable e incomprendible desde la lógica, ésta es entregada a los tropos del lenguaje, es decir que aquellos términos asociados por la metáfora, la sinécdoque y la metonimia son, para la lógica escolástica, poco menos que aventuras ilícitas.

De ahí que la escolástica muestre una vocación por el pensamiento riguroso y serio, dejando a la poesía y a los poetas de nuevo exilados de la República organizada racionalmente, por segunda vez, en tanto la primera expulsión la hizo el Platón de los libros tercero y décimo de la *República*.

Cabe conjeturar nuevamente y preguntarse respecto a si Santo Tomás de Aquino, ciertamente, pudo o no separarse de Platón y desembarazarse de su pensamiento al grado que dijo desearlo.

Del mismo modo, el tema de la ética y su tratamiento Escolástico parece bastante cercano al platonismo, en tanto el ser y el bien, que ya no es *agathon* sino *bonus*, son indisociables, de modo que la teoría del ser está hecha siguiendo un molde teleológico, para el que toda

forma pura o inmaterial desemboca en una actualización concreta que busca y tiende hacia esa perfección inicial que en sí es el bien; por ello en Platón la idea del bien es la culminación; así, para la Escolástica, ese sumo ser y bien, a la vez, es Dios, por quien somos lo que somos y por quien tendemos a lo que nuestra naturaleza merece, es decir a la contemplación de Dios en una suerte de autocontemplación y felicidad dadas en un solo acto.

Finalmente es preciso reconocer que Santo Tomás de Aquino edifica como el mejor de los artífices, con dos materiales: el pensamiento aristotélico y las convicciones cristianas, él diseña y construye una amalgama trabajada de forma meticulosa y rigurosa; quizá su mayor virtud no sea la originalidad, pero sí lo son la paciencia, el vigor y el equilibrio con que trabajó una obra en la cual todo ello está reflejado con claridad meridiana.

Más allá de la Escolástica, y como un caso extremo por el mismo rumbo, está el pensamiento de William de Ockham, educado en Oxford, llamado más tarde a Avignon a explicar algunas de sus doctrinas sospechosas y luego finalmente refugiado en Baviera al temer por su vida; él fue un fraile franciscano inglés que llegó a estar tan cerca del mundo concreto, que parece extraño que algo así haya sucedido durante la Edad Media.

Sin duda para que el pensamiento de Ockham haya llegado hasta el punto mundano que llegó contribuyeron los dos factores mencionados: uno que sea inglés, y otro que sea franciscano; se sabe que si existe algún carácter dentro del pensamiento británico es su empirismo que, acaso comienza a prefigurarse desde este momento auroral; y se sabe también que los discípulos de San Francisco de Asís dieron una posición privilegiada a las criaturas concretas pertenecientes al mundo material, de ahí aquello de *fratelo sole e sorela luna*.¹¹

11. La expresión italiana significa "hermano sol y hermana luna", y dentro del lenguaje popular alude al apego franciscano hacia las criaturas del mundo.

La puerta de entrada de la Filosofía para Ockham fue el viejo problema de Abelardo conocido como el asunto de los universales, o el de indagar ¿cuál es el objeto de conocimiento abstracto?, y, frente a éste, ocupar una postura que intenta apartarse del idealismo clásico, a través del cual se entiende que cada esencia es algo unitario en sí mismo con la capacidad, como clase, de aglutinar muchos individuos; todo de conformidad con las maneras del aristotelismo que se han venido desarrollando desde árabes como Avicena hasta Duns Scoto pasando, desde luego, por la máxima expresión de Santo Tomás de Aquino.

El esfuerzo de Ockham va hacia la consideración de que los entes abstractos o ideas tienen, al menos, un asidero en las cosas *fundamentum in re* era la expresión y, en consecuencia la dirección en que esto va es la de un cierto realismo.

Si el tema de Ockham ha sido la indagación sobre la naturaleza de los objetos abstractos, su punto de partida para afrontarlo ha sido la consideración de que todo cuanto existe es individual y seguir, sobre ese camino, argumentando que nada puede corresponder en la realidad a las ideas generales, de lo cual se sigue que ellas no son lo que pueda llamarse “algo”.

La afirmación de que lo único real son los individuos hace surgir la cuestión acerca de que ¿cómo es posible que individuos diferentes causen en la mente la misma impresión? O dicho de otra forma ¿cómo puede ser que en una misma idea convivan entes que en el mundo de la vida están separados por una diferencia obvia, clara, evidente?

A diferencia de los idealistas, según Ockham, esto era posible no porque los entes individuales y mundanos compartiesen una esencia común, sino simplemente porque hay individuos parecidos entre sí; por ello llegaba a afirmar que los universales no eran nada real, debido a lo cual ni siquiera Dios, con todo su poder, podía concebirlos.

La decisión de Dios ha sido tan sólo la de crear individuos parecidos y el resultado de esa decisión, como algo concreto y no ideal, ha

sido la creación de lo que se llama especie y de todo lo que ella es y aglutina.

Con esas conjeturas se llega al conflicto esencial del pensamiento de Ockham, siendo éste el envuelto en el hecho de que, al ser él un empirista casi en estado puro, usaba a la voluntad del Dios del cristianismo como la última premisa de su pensamiento.

Quizá el asunto de fondo implicado en todo esto es el anuncio de un tema que será el núcleo de la Filosofía del futuro, ése es el tema del conocimiento, que bien puede surgir mediante las maneras de Ockham a través de una pregunta como la siguiente: ¿Cómo es posible que las cosas individuales y materiales del mundo puedan causar impresiones en un alma inmaterial?

Seguramente ésta es una cuestión que Ockham no pudo responder plenamente y que, más bien, remitió al futuro; y es que, aunque algunas cosas no admitan una demostración, han de ser aceptadas como artículos de fe, sobre todo si se está con los pies puestos todavía sobre el terreno de la Edad Media.

Lo implícito en el conflicto de Ockham es la falta de claridad entre la intelección como el acto de la sustancia inmaterial y la percepción como el acto de la sustancia material, pero quién se atrevería a imputar algo así a un precoz fraile franciscano del siglo XIII, siendo éste un conflicto que llega candente hasta nuestros días.

Dicho sea dentro de los márgenes del lenguaje de la Filosofía, Ockham parece preguntar acerca de qué lleva al hombre a tener confianza en lo presunto, es decir en la idea y, paralelamente a no tenerla en lo evidente, es decir en la cosa; como si la sutileza y la fineza de su trabajo quisiera remarcar la diferencia entre no saber que existe una cosa y saber que no existe; lo cual pretende resolver Ockham al considerar esa posibilidad de captación de lo que no se sabe si es, es decir de lo presente como idea que el hombre desea e imagina propia, considerándolo como siendo sólo de Dios; y preguntarse en un tono hipotético, si al ser sólo de Dios esta captación ¿por qué no producirla también en el hombre? Ya que, bien entendidas las cosas,

Dios produce lo que ve mi vista, al tiempo que también produce mi vista, entonces ¿por qué no iba a producir también lo que capta e entiende mi entendimiento y las capacidades de éste para ejecutarlo y llevarlo a cabo?

De forma innegable e inequívoca el pensamiento de Ockham es un anuncio del clima intelectual por venir, siendo su momento ya el de una crisis para el clima medieval y cuanto ello ha sido; crisis que puede nombrarse como aquella en la que aún no hay ciencia y, paralelamente, ya no hay fe.

De acuerdo con lo dicho es preciso entender que esa crisis del final de la Edad Media es, al menos en las manos de Ockham, una especie de disolución de la síntesis medieval entre Filosofía y teología; lo cual por el lado político se manifiesta en la lucha entre el papa Juan XXII y el emperador Luis de Baviera, en la que, al tomar parte Ockham, defendió los derechos del gobierno secular contra las aspiraciones del pontífice, contribuyendo al establecimiento de las modernas maneras de la teoría política y la posterior separación entre Iglesia y Estado.

Como se ha ido mostrando desde que apareció en escena San Alberto Magno, muchas han sido las cosas buenas que aparecieron en el pensamiento durante los siglos XIII y XIV, al grado de poder afirmar que la variedad de versiones acerca de un mismo asunto, tema y problema puede contabilizarse como una abundancia, o bien para ser más preciso y para convertir esto en una indagación: ¿sobre quién, dentro de toda esta diversidad, era asistido por la razón?

Sin duda, lo más cómodo ante esa situación era pensar que nadie tenía la razón y nutrir, por esa vía, las convicciones y los comportamientos escépticos.

El ejercicio de la lógica que floreció por ese tiempo bajo la sombra de la Escolástica, los llevó a dar una importancia enorme al principio de no contradicción y al enunciado que lo declara y que dice: una cosa no puede ser y no ser a la vez; recorriendo sobre esa ruta los caminos hacia el escepticismo, asumiendo que si se dan diversas explicaciones

de una misma cosa, tema o asunto, lo más seguro es que la mayoría de las explicaciones sean falsas o, incluso que todas lo sean.

¿Qué otra cosa puede deducirse a partir del principio de no contradicción, sobre la variedad de explicaciones respecto a un tema?

El problema es la falta de certeza, que dicho de otro modo resulta ser el problema de tener que renunciar a todo, porque ¿Qué queda cuando no puede confiarse en nada?

Si para responder a eso se le otorga la voz y la palabra al místico que resulta ser el último personaje de la galería de filósofos medievales, al alemán conocido como Maestro Eckhart, él diría que lo único que queda es Dios, pero un Dios que está más allá de las determinaciones, afirmaciones o negaciones de la razón.

Una suerte de Dios que existe de una forma tan elevada que resulta ser nada, siéndolo todo.

La dialéctica extrema del Maestro Eckhart dice que, así como el amor consiste en abandonarlo todo por Dios, así la teología consiste en entender que Dios ante todo ama y, por eso consiste en hacer que Dios abandone toda figura, toda proporción, todo parentesco con las cosas, toda materialidad y hasta toda existencia para quedarse desnudo en su esencia y divinidad.

Recuerda esto un poco a lo que hace otro místico de la época: San Francisco de Asís, al dejarlo todo, incluso su ropa y quedarse desnudo en medio de la calle y frente a su padre, para que brille el esplendor de su santidad.

De ordinario y de acuerdo con la tradición se entiende que este Dios despojado y desnudo del Maestro Eckhart es el punto final del pensamiento medieval, y que se ha llegado a este punto debido a la abundancia de la discusión, de las muchas determinaciones e insistencias sobre el mismo tema, como quien arriba a un punto de llegada desde el cual ya no hay retorno.

Frente a esa situación se hace necesaria una reformulación, un replanteamiento, porque cuando el hombre es condenado a vivir en la incertidumbre las fuerzas vitales de su naturaleza lo guían a buscar

un recomienzo o bien algo que podría llamarse, a lo mejor una suerte de renacimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, San. *Confesiones*. Biblioteca de Autores Cristianos. 2005.
- _____. *La ciudad de Dios*. Editorial Porrúa S.A. 2004.
- _____. *Tratados*. Secretaría de Educación Pública de México. 1984.
- Buber, Martin. *Eclipse de Dios*. Fondo de Cultura Económica. 1993.
- Caputo, John D. *Augustine and postmodernism Confessions and circum-fession*. Indiana University Press. 2005.
- Chesterton, G.K. *Santo Tomás de Aquino*. Lohlé–Lumen. 1996.
- Copleston, F.C. *El pensamiento de Santo Tomás*. Fondo de Cultura Económica. 1999.
- Di Berardino, Angelo. *Patrología III La edad de oro de la literatura patristica latina*. Biblioteca de Autores Cristianos. 1993.
- Fernández, Clemente S.J. (Comp.). *Los filósofos medievales, selección de textos, I y II*. Biblioteca de Autores Cristianos. 1996.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Ediciones Rialp S.A. 2004. / *La philosophie au moyen age*. Editions Payot. 1986.
- González, Carlos Ignacio, S.J. (Comp.). *Pobreza y riqueza en obras selectas del cristianismo primitivo*. Editorial Porrúa S. A. 1988.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Fondo de Cultura Económica. 1977.
- Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Fondo de Cultura Económica. 1997.

Matthews, Gareth B. *Agustín*. Herder. 2006.

Parain, Brice. (Comp.). *Historia de la filosofía III y IV*. Siglo Veintiuno Editores. 1973.

Roberts, J. M. *History of the world*. Penguin Books. 1995.

PLAN GENERAL DE LA OBRA

ANTIGÜEDAD

1. La filosofía nace en la periferia
2. *Nomos* o *Physis*, primera duda
3. Sócrates, ¿qué nos convierte en humanos?
4. Platón, el gran estilo
5. Aristóteles, ¿es la verdad método?
6. Helenismo, entre las dudas y el placer ¿dónde está la felicidad?
7. Roma, entre militares y abogados ¿dónde está la verdad?

EDAD MEDIA

1. Adentro del monasterio
2. Afuera del monasterio

EDAD MODERNA

1. Saber ver
2. Descartes, ¿puede la debilidad ser la fuerza?
3. Spinoza, solo pero acompañado
4. Leibniz, acompañado pero solo
5. Empirismo, ¿son las cosas su percepción?
6. Francia, entre pelucas y enciclopedia

7. Los vuelos alemanes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel-Marx

EDAD CONTEMPORÁNEA

1. Anuncio, un tridente: Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche.
2. Pensamiento continental
3. Pensamiento insular
4. Hermenéutica, Estructuralismo, Wittgenstein
5. Después de Auschwitz y del Gulag, ¿Frankfurt?

La Edad Media de *Rogelio Salazar de León*, número cuatro de la colección ***Cuadernos de Historia de la Filosofía*** se terminó de imprimir en el mes de junio de 2009. F&G Editores, 31 avenida "C" 5-54 zona 7, Colonia Centro América, 01007. Guatemala, Guatemala, C. A. Telefax: (502) 2439 8358 Tel.: (502) 5406 0909 informacion@fygeditores.com
w w w . f y g e d i t o r e s . c o m