

TEMA 5. LA ESCOLÁSTICA

1.- El nacimiento de la escolástica.

La filosofía medieval se caracteriza fundamentalmente por ser una combinación de los dogmas de las religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) con los métodos y conceptos de la filosofía pagana, en especial los de la línea racionalista representada por Platón y Aristóteles, quienes de hecho tuvieron un peso relativo mayor para la filosofía medieval del que tuvieron en su propia época (recuérdese que el pensamiento más extendido en la época grecorromana no era el de Platón y Aristóteles sino el de las escuelas estoica y epicúrea). La pretensión de asimilar la tradición monoteísta con la tradición filosófica pagana, dotando a la primera de un lenguaje y estructura filosófica de los que carecía en su origen, supuso una interminable fuente de conflictos, ya que algunos de los planteamientos básicos de estas dos tradiciones están radicalmente enfrentados. La filosofía griega afirmaba que la materia, y el mundo, eran eternos, y en consecuencia no habían tenido un comienzo en el tiempo, a la vez que consideraba que era imposible que algo procediera de la nada. Las religiones monoteístas afirmaban que Dios había creado el mundo (incluida la materia) a partir de la nada y en un momento concreto del tiempo. Algunos autores, entre ellos Aristóteles, habían negado la inmortalidad del alma, inmortalidad que constituye un elemento esencial en las tres religiones monoteístas, cuyo orden moral y escatológico se basa en la existencia de premios y castigos después de la muerte. Por otro lado, la imagen de la divinidad que tenía la filosofía pagana era mayoritariamente impersonal (la idea de Bien en Platón, el Motor Inmóvil en Aristóteles), mientras que las tres religiones monoteístas creen en un Dios personal, que no solo tiene conocimiento de todas las criaturas particulares que existen en el mundo, sino que además tiene cualidades como la voluntad, el amor, la ira, la compasión, etc. Ambas tradiciones parten de imágenes del mundo muy distintas y difícilmente compatibles en algunos aspectos, y su combinación en la cultura medieval fue causa de multitud de problemas filosóficos. De este modo, el problema básico de toda la filosofía medieval, encarnado en múltiples cuestiones concretas, es cómo compaginar Fe y Razón: cómo hacer compatibles los dogmas de la Fe monoteísta con el conocimiento racional heredado de la cultura grecorromana.

La primera fase en la adaptación de la filosofía pagana al monoteísmo la llevaron a cabo el judaísmo y el cristianismo entre los siglos I y V d.c. A comienzos del siglo I d.c. el rabino Filón de Alejandría produjo una doctrina filosófica conocida como “judeoalejandrismo” que interpretaba los contenidos de la religión judía por medio de conceptos platónicos y estoicos. El cristianismo llevó a cabo dicha adaptación algo más tarde, en el periodo conocido como “Patrística”, entre los siglos II y V d.c., que finaliza con la consecución de la doctrina que será la base de toda la teología posterior en Europa Occidental, la de S. Agustín de Hipona, que produjo una interpretación filosófica de los dogmas cristianos basada fundamentalmente en

Platón. Tras ese momento, siendo ya el cristianismo la religión oficial en todos los territorios del antiguo Imperio Romano, y habiendo sido prohibidas las religiones paganas, la filosofía, unida a la tradición de pensamiento pagana, dejó de ejercerse poco a poco en Occidente, hasta que en el siglo VI d.c. el emperador Justiniano decidió prohibir la enseñanza de cualquier doctrina que no fuera el cristianismo, cerrando todas las escuelas filosóficas que aun quedaban en Atenas (entre ellas, la Academia y el Liceo).

Los profesores de estas escuelas, así como sus bibliotecas, pasaron a Siria y de allí a Persia, que fue conquistada por la nueva religión islámica a finales del siglo VII. El contacto con la tradición filosófica pagana (sobre todo con Platón y Aristóteles) hizo que a comienzos del siglo X surgiera en el mundo islámico una tradición filosófica propia (la "falsafa") que se oponía a las tradicionales corrientes teológicas y reclamaba una interpretación más racional del Corán. Esa corriente filosófica, desarrollada primero en Bagdad y posteriormente en Al-Ándalus, pasó a Europa Occidental a través de la Escuela de Traductores de Toledo, confluyendo con el desarrollo de una corriente de recuperación de la Filosofía en Europa conocida como "Escolástica", y aportándole muchos de los textos de la filosofía grecorromana, que se habían perdido en Europa Occidental.

Tras la caída del Imperio Romano a finales del siglo V d.c. la Filosofía había prácticamente desaparecido en Europa. Desde ese momento hasta inicios del siglo XI, la escasísima producción filosófica europea se limita a repetir y glosar las obras de los autores cristianos del periodo patrístico, especialmente de S. Agustín, sin que surjan ni corrientes ni planteamientos nuevos (salvo durante el brevísimo periodo conocido como "Renacimiento carolingio", en el siglo IX). S. Agustín daba una enorme preeminencia a la Fe respecto a la Razón, de tal modo que el predominio absoluto de su doctrina implicaba el abandono de los métodos racionales de la filosofía.

La tradición filosófica empezó a recuperarse en la Europa cristiana a partir de la fundación de las escuelas catedrales y las universidades, directamente vinculada al crecimiento de las ciudades y la recuperación del comercio, la burguesía y la cultura urbana frente al modelo feudalista y rural de la Alta Edad Media. Las universidades se dividían en cuatro facultades: Teología, Artes liberales, Derecho y Medicina. Aunque los estudios más importantes seguían siendo los de la facultad de Teología, la facultad de Artes¹ fue lentamente aumentando su prestigio, en buena parte basado en la "dialéctica", la disciplina liberal que se ocupaba del estudio de la lógica y el razonamiento, y que en la terminología medieval se corresponde con el pensamiento filosófico. El impulso definitivo a la filosofía llegó cuando los teólogos adoptaron también los métodos racionales de la dialéctica y los aplicaron a la Teología racional, esto es, la forma de Teología que no se basa en los comentarios de las escrituras sino que pretende demostrar de manera racional e independiente los dogmas de la religión cristiana. La filosofía académica que se realizaba en las universidades (tanto en la facultad de Teología como en la de Artes) se conoce como "Escolástica" (la filosofía de los "escolares", esto es, de los profesores universitarios). Fue la forma predominante de filosofía entre los siglos XI y XVI, y siguió perviviendo en las universidades durante el periodo moderno. De hecho, en las universidades católicas aun se estudia un pensamiento conocido como neoescolástica.

¹ . En la facultad de Artes se impartía el Trivium (gramática, retórica y dialéctica) y el Cuadrivium (aritmética, música, geometría y astronomía), que reunían los estudios clásicos que ya se impartían en las escuelas monacales del periodo anterior.

2. La filosofía árabe.

Tras la muerte de Mahoma (571-632), el Islam se expandió fuera de la península arábiga, conquistando en poco tiempo Persia, Siria, Egipto, el Magreb y España. En el año 750 la dinastía Abasida derrocó a la Omeya y trasladó la capital del califato a Bagdad. Los Abasidas reunieron en Bagdad a los eruditos de las escuelas filosóficas, sucesores de aquellos que habían sido expulsados dos siglos antes de Bizancio, y crearon una escuela de traductores que vertió al árabe buena parte de la obra de Platón, Aristóteles, Porfirio y Plotino, así como de otros autores menores.



El primer filósofo árabe de importancia, **Al-Farabí**, murió en Bagdad en el año 950. Se caracterizó por realizar una interpretación muy platonizante de Aristóteles (una de sus obras se llama precisamente “Concordancia entre Platón y Aristóteles”), para lo cual se apoyó en varios comentarios que hicieron sobre Aristóteles autores neoplatónicos. Al-Farabí separó las secciones de Filosofía y Teología en la universidad (“madrassa”, en árabe) de Bagdad, siendo el primero en otorgar a la Filosofía una entidad académica propia, aunque siguiera considerando que la Filosofía tenía como función primordial servir a la Teología.

La importancia de Al-Farabí radica en que fue el primero que explícitamente distinguió entre los conceptos de “esencia” y “existencia”. Al-Farabí afirma que el mundo es contingente, es decir, no necesario, que podría no haber existido. Y a partir de esta afirmación, constata que podemos describir las características de algo (esencia) sin que esto conlleve que ese algo exista necesariamente. Por tanto, la esencia (características que debe tener un ente para ser ese ente) y la existencia (realidad de ese ente) son cosas diferentes.

Puede parecer muy simple, pero la filosofía griega jamás hizo esta distinción². Por eso, en parte, tendieron a considerar los universales como eternos: las cosas particulares aparecen y desaparecen, pero las Ideas o las Formas son fijas, siempre existen, porque no les era posible concebir una esencia como algo meramente pensado, carente de toda existencia. Al-Farabí hace su distinción a partir de la contingencia del mundo. Y esa consideración proviene de los dogmas religiosos del Islam, ya que si el mundo ha sido creado libremente por Dios, el mundo podría no existir. Para los griegos, sin embargo, el mundo es eterno: los particulares son contingentes, pero el mundo es necesario, siempre ha existido y no puede no existir.

² . Las traducciones modernas pueden hacernos pensar que los griegos si distinguieron entre “esencia” y “existencia”, pero esta distinción es completamente medieval y está directamente vinculada a la creencia en un Dios creador del que depende la existencia del resto de la realidad. En la traducción de “la República” de Platón que se emplea en la selectividad aparecen esos dos conceptos, pero como ya dijimos en su momento se trata de una traducción anacrónica.



Esta distinción la empleó **Avicena** (Ibn-Sina) para establecer una definición de Dios que tendría gran éxito en la escolástica europea. Avicena (980-1037), persa de nacimiento, fue el primer filósofo árabe que creó un verdadero sistema. Sus escritos abarcan la teología, la lógica, la física, las matemáticas, la jurisprudencia y la medicina. Su principal obra, "*Sufficientiae*" (As-sifa) fue vertida al castellano muy pronto por los traductores de Toledo, y ejerció una enorme influencia en los pensadores cristianos, entre ellos Sto. Tomás de Aquino.

Avicena considera que todos los seres son necesarios, pero distingue dos tipos de necesidad: se puede ser necesario por sí mismo, sin estar determinado por nada exterior, sino tan sólo por la propia esencia de uno; o se puede ser necesario dependiendo de una causa exterior necesaria. Los objetos particulares del mundo tienen este segundo tipo de necesidad: su esencia no implica necesariamente la existencia, lo cual se demuestra porque su existencia tiene un comienzo y un final, aparecen y desaparecen. Pero son necesarios porque su apariencia está determinada por causas necesarias. Poniendo un ejemplo con un caso de cambio (que Avicena trata siguiendo el modelo de "acto-potencia" de Aristóteles) un pedazo de hielo puede convertirse o no en agua (el cambio es en este sentido es contingente) pero si le administramos calor, entonces el cambio se producirá, y siempre de la misma manera (en este sentido, el cambio es necesario, pero dependiente de una causa exterior).

Siguiendo a Aristóteles, Avicena advierte que la cadena de causas necesarias que provocan la existencia de otros seres no puede ser infinita, porque si no existiese un ser necesario por sí mismo, el mundo no existiría. Ese ser, por supuesto, es Dios, y Avicena lo define afirmando que es el único ser en el cual esencia y existencia coinciden: como ser necesario en sí mismo que es, su esencia (lo que lo caracteriza) es precisamente existir. De este modo, Avicena distingue dos tipos de ser: ser necesario, que no puede no existir y que es necesario por sí mismo (Dios) y ser posible, que puede no existir y que cuando existe es necesario en virtud de una causa externa (las criaturas).

Aunque su demostración de la existencia de Dios es totalmente aristotélica, la concepción que tiene Avicena de la creación supone una mezcla de aristotelismo y neoplatonismo: de Dios surge, por emanación, una Primera Inteligencia, que ya no es totalmente simple, como sí es Dios, sino que es dual, en tanto que esta Primera Inteligencia conoce a Dios como ser necesario (y por tanto, en ella se da la dualidad entre el sujeto conocedor y el objeto conocido). De esta surgirá otra inteligencia, más múltiple, y de esta otra, y así hasta llegar a la Décima Inteligencia, que es la que lleva en sí las formas y la que las da a la materia, que es pura potencia. La Décima Inteligencia es, además, el entendimiento agente del hombre. El proceso de emanación es necesario, ya que según Avicena todos los atributos de un Dios simple y necesario tienen que ser así mismo necesarios, y por consiguiente el acto de creación que lleva a cabo Dios es también necesario. En este aspecto, Avicena choca contra la creencia musulmana acerca de la omnipotencia de Dios (y por supuesto, también con la

cristiana) ya que esta supone que Dios crea libremente. En otros aspectos, sin embargo, se mantuvo Avicena fiel a las creencias islámicas, a pesar de que la doctrina aristotélica en la que se basaba entraba en conflicto directo con ellas. Así, a pesar de utilizar la doctrina del entendimiento agente, Avicena afirmó la inmortalidad del alma personal y la existencia de premios y castigos de ultratumba.

Como puede verse, en el aristotelismo de Avicena existen aún muchos elementos neoplatónicos, y una clara intención de acomodar en lo posible la doctrina aristotélica a las creencias islámicas. Por eso, aunque la obra de Avicena tuvo mucha influencia en el pensamiento de la escolástica cristiana del siglo XIII, el auténtico revulsivo de la época fue la obra de Averroes, un pensador mucho más radicalmente aristotélico y que llegó a afirmar que si la interpretación de las escrituras resulta contradictoria con la razón es dicha interpretación, y no las conclusiones racionales, la que debe ser modificada.



Averroes (Ibn-Rushd) nació en Córdoba en 1126. Fue miembro de una familia de médicos y juristas, y ejerció ambas profesiones. Al-Ándalus pertenecía en aquella época al reino almohade, con capital en Marrakech, en la que vivió Averroes desde 1159, ocupando diversos cargos en la corte. En el año 1168 el califa Yusuf le encargó que comentara para él las obras de Aristóteles, con objeto de que demostrara que estas eran compatibles con la doctrina islámica. Tres años después, Averroes fue nombrado cadí de Sevilla. Permaneció en el cargo hasta que el sucesor de Yusuf, el califa Al-Mansur, decidió prohibir sus obras por heterodoxas y desterrarlo a Lucena, en 1194. El reino almohade había surgido como un movimiento religioso de carácter mesiánico, que había acabado con el anterior reino almorávide que también abarcó Marruecos y Al-Ándalus. Al

prohibir la obra de Averroes, Al-Mansur estaba intentando congraciarse con los sectores más integristas, que se quejaban del relajamiento en que había caído la doctrina almohade durante el reinado anterior. En 1198 fue llamado por el califa a Marrakech, donde murió a los pocos meses de su llegada, habiendo obtenido el perdón del califa pero sin que le fuesen restituidos sus cargos.

Como ya hemos dicho, la intención de Averroes era conciliar las doctrinas musulmana y aristotélica, y en esta labor decidió prescindir de los elementos neoplatónicos que habían estado presentes en todo el pensamiento musulmán anterior, especialmente en la síntesis realizada por Avicena, la cual constituía la teología filosófica comúnmente aceptada en el Islam (un papel muy parecido al que tenía S. Agustín en el cristianismo). Averroes se planteó cómo era posible que Avicena hubiese confundido hasta tal punto el pensamiento aristotélico y platónico, y llegó a la conclusión de que sus errores de interpretación se debían a que había

mezclado con el pensamiento propiamente filosófico elementos que no provenían de la filosofía, sino de la teología. De este modo, Averroes sólo admitirá el tribunal de la Razón en el campo de la filosofía.

En realidad, Averroes no tiene intención de poner en cuestión las creencias musulmanas, y asegura que no existe contradicción alguna entre las afirmaciones de la Fe y aquellas que obtenemos por medio de la Razón. Pero al contrario que la inmensa mayoría de pensadores medievales (tanto musulmanes como cristianos), Averroes considera que cuando existe una aparente contradicción entre Fe y Razón, es la interpretación de la Fe la que debe ser modificada, y no las conclusiones de la Razón. Para explicar esto, Averroes afirma que existen tres grados de desarrollo espiritual en el hombre, que se corresponden con tres formas diferentes de representar las mismas verdades. El grado más alto de desarrollo espiritual, y por tanto de conocimiento, es la Filosofía, ya que esta se basa en la demostración. Por debajo de la filosofía se encuentra la Teología, que opera con razonamientos meramente probables, y no necesarios (como sí hace la Filosofía, ya que parte no de la revelación sino de un principio fundamental, el de causalidad). Finalmente, la forma más baja es el conocimiento vulgar, que no pasa de ser mera creencia. Según Averroes, el Corán es un libro escrito para todos y por tanto desarrolla sus enseñanzas de forma sentimental y metafórica, para que puedan ser entendidas también por los hombres menos formados, que tan sólo tienen un conocimiento vulgar. Pero eso no impide que esas mismas escrituras sagradas puedan leerse de otro modo e interpretarse a la luz del conocimiento superior, esto es, el filosófico. Por tanto, según Averroes tan sólo la lectura más superficial de los textos sagrados puede chocar con la Razón, y es esta quien nos tiene que guiar en la comprensión del auténtico sentido de las verdades de la Fe.

Sin embargo, aunque no fuese la intención de Averroes, muchas de sus doctrinas chocan frontalmente con creencias básicas de la religión musulmana (creencias que también se dan en el cristianismo) lo cual motivó que fueran prohibidas en el Islam y que más tarde fuesen condenados en la Europa Occidental los pensadores que siguieron sus planteamientos. Una de esas doctrinas afirma que la materia de la que está compuesto el mundo es tan eterna como Dios. Averroes intenta conciliar esta afirmación con la Fe diciendo que, desde el punto de vista de Dios, el mundo es contingente y creado, pero que puesto que Dios es eterno, sus actos también tienen que serlo, de tal modo que el mundo creado por Dios es igualmente eterno. La creación no es sino la adquisición de forma por parte de una materia prima que es pura potencialidad gracias a un Motor Inmóvil. Este motor, que por supuesto se identifica con Dios, sólo conoce las formas universales, pero no los particulares que surgen cuando la materia adopta esas formas. El Dios de Averroes, como el aristotélico, no conoce a los seres concretos del mundo.

También adopta Averroes la doctrina aristotélica del entendimiento agente, que se identifica con la última inteligencia, siguiendo en este punto a Avicena. Averroes considera que el entendimiento agente es el responsable del proceso de abstracción que permite que el intelecto, que es inmaterial, conozca las cosas materiales. Ese entendimiento agente es uno, común a todos los hombres y separable de estos. Por tanto, no constituye la identidad de cada ser humano, siendo dicha identidad el entendimiento paciente, el único que un individuo puede decir que es auténtica y exclusivamente suyo. Ese entendimiento paciente desaparece cuando muere el individuo. El entendimiento agente, que es común y constituye el fundamento de la verdad objetiva, permanece, pero este entendimiento, como ya hemos dicho, no es personal. Por tanto, Averroes niega la inmortalidad personal, una creencia fundamental tanto del Islam como del cristianismo.

3. La escolástica temprana. Siglos XI y XII.

En sus inicios en el siglo XI, a partir del desarrollo de las escuelas catedráticas y la fundación de universidades, el pensamiento escolástico era fundamentalmente fideista, es decir, seguía el modelo de S. Agustín según el cual la Fe era superior a la Razón y esta no tenía apenas función independiente de aquella, sino que debía limitarse a servir de auxilio en la comprensión de las verdades reveladas, esto es, en la comprensión de la Fe. Esta relación entre ambas tradiciones y formas de pensamiento se expresaba crudamente con el lema “*Philosophia ancilla theologiae*” (“la Filosofía es esclava de la Teología”). De hecho, las primeras racionalizaciones de los dogmas cristianos fueron producidas por teólogos muy conservadores, como es el caso de S. Anselmo que veremos a continuación, quienes en realidad consideraban que tales demostraciones racionales eran innecesarias frente a la evidencia de la Fe, y por tanto pensaban en ellas más bien como meros juegos dialécticos. Sin embargo, la recuperación y uso de la lógica de la filosofía antigua hizo que, poco a poco, la relación entre Fe y Razón fuera variando hasta llegar a ser casi de igualdad entre ambas (casi, porque ningún pensador escolástico europeo llegó a negar abiertamente que la Fe estuviera por encima de la Razón, y desde luego ninguno de ellos llegó nunca a defender la Razón como superior o más segura que la Fe). La historia de la primera fase de la escolástica es la del lento desarrollo de este “racionalismo”, que eclosionaría en la siguiente fase, la escolástica clásica.



3.1. El argumento ontológico de S. Anselmo.

S. Anselmo de Canterbury (1035-1109) está considerado por muchos autores el padre de la escolástica por haber sido el primero en plantear una demostración meramente racional de la existencia de Dios, sin recurrir ni a la fe ni a las escrituras. En realidad, S. Anselmo está más bien a caballo entre la escolástica y la filosofía anterior, ya que es marcadamente agustinista y considera que la dialéctica no sirve para descubrir nuevas verdades, sino tan sólo para comprender aquellas que nos ha dado la fe. El lema “*credo ut intelligam*” (“creer para entender”, que le da a la Razón un papel meramente auxiliar) con el que suele caracterizarse el agustinismo, es suyo.

La prueba que S. Anselmo intentó aportar sobre la existencia de Dios se conoce habitualmente como argumento ontológico (este nombre se lo daría Kant muchos años después). El argumento es de clara inspiración platónica, ya que parte no de la experiencia sino de la definición de conceptos, y plantea lo siguiente: incluso quienes niegan la existencia de Dios tienen el concepto de Dios en la mente (de lo contrario, no podrían negar su existencia). Por tanto, el concepto “Dios” existe en el entendimiento y dicho concepto es según S. Anselmo, “aquel ser mayor que el cual no puede pensarse ninguna otra cosa”. La cuestión es si

ese concepto, además de en el entendimiento, existe en la realidad. Según S. Anselmo la prueba de que existe también en la realidad se encuentra en la misma definición del concepto, ya que si “el ser mayor que el cual nada puede pensarse” no existiera en la realidad, podría pensarse un ser mayor que él, a saber, un ser que además existiese en la realidad. Pero esto es una contradicción, ya que no puede haber un ser mayor que “el ser mayor que el cual nada puede pensarse”. Por tanto, dicho ser tiene que existir en la realidad.

La prueba de S. Anselmo ya fue rechazada por algunos autores de su época, como **Gaunilón**, que alegó que la existencia de un concepto no implica la existencia de algo real con lo que se corresponda, y que por tanto S. Anselmo estaba dando un paso ilegítimo desde el orden lógico al orden real. Para explicar la ilegitimidad del argumento, Gaunilon hace una comparación: supongamos que alguien tiene la idea de unas Islas Afortunadas perfectas y paradisíacas, y concluye que, a partir de tal idea, deben existir necesariamente debido a su perfección, pues la existencia es una perfección. Nadie daría crédito a la persona que argumentara de tal modo y pretendiera demostrar así la existencia de dichas islas, resultando clara la ilegitimidad del argumento, tal como ocurre con la prueba anselmiana de la existencia de Dios. San Anselmo replicó a Gaunilon destacando lo impropio de la comparación. En primer lugar, no se puede equiparar la existencia de Dios, inmaterial, con la existencia de las Islas Afortunadas, materiales. En segundo lugar, Dios es un ser necesario, mientras que las Islas son contingentes, por lo que no hay en su idea (concepto) nada que nos conduzca a pensarlas como necesarias y, por lo tanto, como existentes. A pesar de las objeciones de Gaunilón, el argumento fue adoptado por algunos escolásticos de la corriente agustinista, aunque los escolásticos de otras corrientes, como Sto. Tomás de Aquino, lo rechazaron.

El argumento anselmiano trascendió la época medieval, y en la edad moderna encontramos demostraciones de la existencia de Dios muy semejantes, como la de Descartes o Leibniz, que igualmente parten de la existencia del concepto “Dios” para probar su existencia real. Ello explica que muchos años después de S. Anselmo hubiera autores, como Hume o Kant, interesados en rebatir el argumento anselmiano.

3.2.- La disputa de los universales.

La cuestión de los universales fue el problema filosófico más debatido por la escolástica temprana, y en él puede observarse cómo la postura del agustinismo platonizante, que había dominado todo el pensamiento occidental desde la caída del Imperio Romano, fue perdiendo terreno ante doctrinas menos fideistas y más basadas en la razón natural, que serían el antecedente directo de las corrientes dominantes en los dos siguientes periodos de la escolástica, la escolástica clásica y la escolástica crítica.

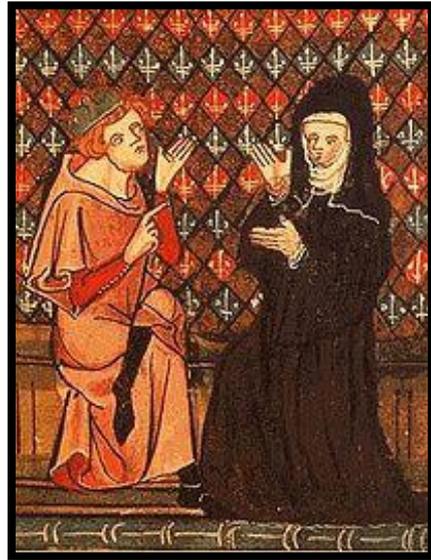
El problema de los universales se refiere a la entidad ontológica de los géneros y especies (es decir, de los conceptos universales), y se cuestiona si estos existen por sí mismos o sólo en la mente, si se encuentran separados de los objetos sensibles o no. No se trata, por tanto, sino del viejo problema que ya se planteó a partir de las Ideas platónicas. Las posturas existentes en la escolástica medieval van a ser básicamente las mismas que ya se dieron en la filosofía griega.

La primera de esas soluciones, denominada “**ultrarealismo**” o “**realismo extremo**”, fue defendida por los autores más agustinistas, como **S. Anselmo**. Esta postura afirma que los universales existen extramentalmente, y que además son anteriores a los objetos particulares,

y siguen existiendo aunque estos desaparezcan. Como puede verse, se trata de la postura que defendió Platón en la antigüedad.

La opción opuesta a esta es el **nominalismo**, cuyo primer defensor escolástico fue **Roscelín de Compiègne** (1050-1120). Los nominalistas consideraban que sólo existen los individuos, y que los conceptos universales no tienen ningún objeto que se corresponda con ellos en tanto que tales universales. Los conceptos universales serían entonces sólo palabras, nombres (de aquí la denominación de la corriente), etiquetas que empleamos para referirnos a las cosas y que no tienen entidad real alguna fuera de la mente. Esta postura es la misma que defendieron los estoicos en su momento, y como veremos más adelante, será uno de los componentes fundamentales de la corriente del siglo XIV que se llama también nominalismo.

La solución intermedia se denomina “realismo moderado” o “**conceptualismo**”, y su primer representante escolástico fue **Pedro Abelardo** (1079-1142). Su solución consiste en afirmar que los universales no tienen existencia ni real ni extramental como entes separados de los objetos sensibles. Pero eso no implica que se trate de simples palabras sin ningún fundamento en la realidad. Los universales se basan en semejanzas reales entre los objetos individuales. Los individuos son lo único que realmente existe, pero la mente es capaz de obtener, por medio de un proceso de abstracción, las características básicas que hacen semejantes a un tipo de objetos, y formar con ellas un concepto universal. Estos conceptos son como imágenes confusas que pueden aplicarse a muchos individuos particulares distintos. Aunque el verdadero conocimiento sólo es de los particulares (y en esto Abelardo se acerca a los nominalistas) el conocimiento vago que proporcionan los conceptos universales también tiene un fundamento real. Como puede verse, la postura de Abelardo es muy semejante a la de Aristóteles (salvo en valorar más el conocimiento de lo particular que de lo universal) Otros autores posteriores, como Sto. Tomás de Aquino, defenderán una postura conceptualista aún más parecida a la aristotélica.



4. La escolástica clásica. Siglo XIII.

A finales del siglo XII comenzaron a llegar a las universidades europeas las obras de Aristóteles, perdidas para Occidente durante siglos. En su mayor parte, eran traducciones de textos árabes, y no de los originales griegos, y venían acompañadas por los comentarios realizados sobre esas obras por filósofos árabes, con lo cual se introdujo en Europa no sólo el pensamiento aristotélico, sino también la interpretación que la filosofía islámica había hecho sobre de él. Algunos de los conceptos clave de la escolástica, como la distinción entre esencia y existencia, que además ya no desaparecerá de la filosofía occidental, proceden de la filosofía árabe.

La llegada de las obras de Aristóteles provocó un gran revuelo en el pensamiento de la época. Siempre se ha dicho que la causa de tal impacto fue que la filosofía cristiana se enfrentaba por primera vez a un sistema filosófico completo totalmente ajeno a su tradición,

ya que la doctrina platónica había sido asimilada al cristianismo muchos siglos antes. Esto no es del todo cierto. En primer lugar, ya existían elementos aristotélicos en la filosofía cristiana: toda la lógica utilizada en el Medioevo era aristotélica, y algunos elementos de la metafísica aristotélica se encontraban presentes en el neoplatonismo que sirvió de base a la síntesis de S. Agustín. La doctrina que llegaba no era, por tanto, totalmente nueva. En segundo lugar, el aristotelismo llegó a través de la filosofía árabe, y esta ya había intentado asimilarlo a su religión. Las creencias metafísicas del Islam son prácticamente idénticas a las del cristianismo, con lo cual una adaptación de Aristóteles al Corán sirve en buena parte como una adaptación al cristianismo. Pero entre todos los escritos árabes llegaron también los del filósofo cordobés Averroes. La interpretación que este hacía de Aristóteles intentaba acercarse al máximo a las intenciones del autor, y no dudó en seguir a Aristóteles en algunas de sus afirmaciones que contradecían las creencias islámicas. Era la primera vez en siglos que se cuestionaban abiertamente creencias tales como la inmortalidad del alma o la creación en el tiempo. Probablemente fue la influencia de la interpretación de Averroes, más que la de Aristóteles en sí mismo, la que ocasionó tal conmoción en la filosofía escolástica.

El impacto del averroísmo fue enorme, y ello debido a diversas causas. En primer lugar los escolásticos, que recientemente habían comenzado un proceso de racionalización de su pensamiento, desligándose poco a poco de la tutela de la teología, se encontraron de repente con un modelo totalmente acabado de pensamiento filosófico, racional y naturalista, e independiente de la teología. El entusiasmo que provocó en algunos este nuevo sistema fue contrarrestado por la oposición de otros a un tipo de filosofía que, aunque declaraba no pretender atacar a la religión, en la práctica contradecía el dogma. Hay que recordar además que esta era una época muy sensible respecto a la ortodoxia, ya que durante el siglo XII y comienzos del XIII surgieron una gran cantidad de herejías. El averroísmo era una amenaza a la ortodoxia que se estaba implantando en las universidades europeas en una época especialmente peligrosa ya que existía en Europa una explosión de corrientes cristianas contrarias al dogma oficial de la Iglesia. Pero los averroístas se basaban en Aristóteles, que era un pensador sumamente prestigioso en la Edad Media. Toda la lógica medieval se basaba en él, y cuando llegó el conjunto de su obra perdida su prestigio aumentó hasta el punto de que en los textos medievales se le cita como “el Filósofo”, el pensador por antonomasia. De hecho, el averroísmo no sólo consistía en teorías metafísicas que podían poner en cuestión el dogma, sino que venía además acompañado de unos conocimientos físicos, biológicos y médicos incomparablemente superiores a los existentes en ese momento en la Europa cristiana. Era muy difícil rechazar sin más una obra como la de Aristóteles y Averroes, pero al tiempo era muy peligrosa para la continuidad de la doctrina oficial de la Iglesia.

El resultado fue que la discusión acerca de la aceptación o rechazo de las doctrinas aristotélicas, o de la manera en que estas podían hacerse compatibles con el dogma cristiano, se convirtió en el centro de los debates académicos y por tanto de la filosofía de la época, desplazando a la cuestión de los universales, que pasó a ser un tema más entre las diversas cuestiones metafísicas y teológicas que había suscitado la llegada del aristotelismo. En estos debates existieron tres posturas claramente definidas: la de los seguidores de un aristotelismo puro, que por seguir supuestamente las doctrinas de Averroes fueron llamados “**averroístas latinos**”; la de aquellos que rechazaron por completo la metafísica aristotélica (aunque no, otras partes de su obra, como su física o su análisis del lenguaje), defendiendo la tradicional síntesis de S. Agustín, por lo que se les conoce como “**agustinistas**”; y finalmente, los que consideraron que Aristóteles era conciliable con el dogma cristiano y que en realidad aquellos aspectos en que se producían contradicciones se debían a teorías creadas por Averroes y no por Aristóteles. A estos últimos se les llamó “**aristotelistas moderados**”.

Por otra parte, el carácter sistemático del corpus aristotélico influyó en los pensadores de la época, haciendo que se plantearan reunir todas sus conclusiones en un sistema completo, que abarcara las diferentes cuestiones y las relacionara entre sí. La filosofía escolástica del siglo XIII se caracteriza precisamente por este carácter sistemático, siendo la “suma Teológica” de Sto. Tomás de Aquino la expresión más acabada de este espíritu sistematizador.

4.1. El averroísmo latino.



El averroísmo latino es la corriente de pensamiento surgida en la Facultad de Artes de la Universidad de París, que se caracterizaba por seguir un aristotelismo puro. El más destacado averroísta fue **Siger de Brabante** (1235-1282), que defendió las doctrinas de la eternidad del mundo y de la mortalidad del alma individual. Los argumentos son prácticamente idénticos a los empleados por Averroes: si Dios es un motor inmóvil eterno, tiene que mover un mundo igualmente eterno; y si el entendimiento agente es común a todos los hombres, la supervivencia de este no puede ser considerada como inmortalidad personal, con lo cual no existe la inmortalidad del alma en el sentido en que la entiende el cristianismo.

Siger intentó conciliar estas doctrinas con los dogmas cristianos, pero sin alterar en nada las opiniones aristotélicas. Así, llegó a decir que Filosofía y Teología se ocupan de órdenes distintos, por lo que pueden llegar a conclusiones diferentes, siendo cada una de ellas verdadera dentro de su orden. Así, en el orden natural, en el que rige tan sólo la Razón y del que se ocupa la Filosofía, la conclusión a la que tenemos que llegar, según Siger, es que el intelecto agente es idéntico y común para todos los hombres, lo cual supone que la supervivencia de este no implica en absoluto la inmortalidad personal. ¿Cómo puede esto conciliarse con el dogma cristiano? Siger dice simplemente que en el orden sobrenatural, del que se ocupa la Teología y que conocemos por revelación (o sea, por Fe), Dios ha multiplicado milagrosamente las almas, de tal manera que aquello que racionalmente sólo puede ser uno, Dios lo ha hecho múltiple. Y de esta manera, ese entendimiento agente múltiple sobrevive a la muerte y constituye la inmortalidad personal a la que se refiere el cristianismo.

Esta postura es la que se conoce como “teoría de la doble verdad”: la Filosofía y la Teología tienen cada una su propia esfera de verdad, de tal modo que lo que en una es falso, en la otra puede ser verdadero, y viceversa. Siger afirmaba que esta teoría estaba presente en Averroes, pero en realidad lo que dijo el filósofo cordobés fue algo muy distinto. Averroes planteó que existían tres niveles de conocimiento, y que cada uno representaba de forma distinta las mismas verdades. No hay dos verdades distintas, sino una sola verdad y diferentes formas de representarla. De todas esas formas, la superior es la racional y filosófica, de tal modo que para lograr una interpretación correcta de las verdades religiosas debemos leer estas a la luz del conocimiento racional, y no al revés. Averroes jamás dijo que pudieran ser verdad una cosa y su contraria, como dijeron los averroístas latinos, ni tampoco situó a la Filosofía y la Teología en pie de igualdad, sino que afirmó sin reservas la superioridad de la

filosofía y el conocimiento racional sobre la teología (aunque consideraba que ello no suponía enfrentarse a la religión, sino al contrario una mejor comprensión de esta).

Todos los teólogos hicieron frente común contra los averroístas (los cuales no eran teólogos, sino profesores de Artes, es decir, de retórica, gramática o filosofía). Algunos, como S. Buenaventura, siguieron la línea agustinista y rechazaron la metafísica de Aristóteles en su totalidad. Otros, como Sto. Tomás de Aquino, prefirieron salvar a Aristóteles y afirmaron que los errores contrarios al dogma procedían en realidad de las doctrinas de Averroes, por lo cual la metafísica aristotélica podía ser depurada de tales errores. En cualquier caso, la polémica suscitada por los averroístas fue el motor que impulsó el debate filosófico durante el siglo XIII y propició la creación de diferentes sistemas metafísicos, entre los que destaca especialmente el de Sto. Tomás de Aquino, enemigo declarado de los averroístas.

Los teólogos no se limitaron a polemizar con los averroístas, sino que buscaron apartar a estos de la enseñanza y que sus teorías fuesen oficialmente condenadas. En 1270 el obispo de París condenó varias teorías averroístas y se les prohibió enseñarlas en la universidad. Como los averroístas continuaron enseñándolas en privado, se les retiró de la enseñanza, y en 1277 el obispo de París condenó 219 proposiciones bajo pena de excomunión para quien las defendiese. Entre ellas se encontraban las proposiciones averroístas (y, como veremos más adelante, también algunas de Sto. Tomás de Aquino). Siger se marchó de París y fue a Italia, donde apeló a la Inquisición de Roma ya que consideraba que había sido acusado injustamente de heterodoxia. Murió en Orvieto en 1282, asesinado por su propio secretario. Muchos otros averroístas de París se instalaron en Italia, y finalmente la Universidad de Padua permitió a algunos de ellos volver a la enseñanza. Este fue el germen de la Escuela de Padua, un movimiento filosófico de los siglos XIV y XV que se aleja del estudio de la lógica y la metafísica para centrarse en las cuestiones naturales. La Escuela de Padua está considerada, junto a otras, un precedente de la revolución científica de la época moderna.

4.2. El aristotelismo moderado de Sto. Tomás de Aquino.

El aristotelismo moderado es la corriente escolástica que intentó conciliar la metafísica aristotélica con los dogmas cristianos, partiendo del supuesto de que las contradicciones que pudieran existir entre ambos no se debían realmente al pensamiento original de Aristóteles, sino a la interpretación que Averroes y los averroístas hicieron de él. El primer defensor de esta postura fue S. Alberto Magno (1206-1280), un dominico que consideraba que la filosofía era independiente de la teología, en tanto que la primera se basaba tan sólo en la razón y los primeros principios, sin utilizar en ningún caso los dogmas transmitidos por la revelación. Y lo que es más importante, S. Alberto distinguía entre dos formas de Teología, la dogmática, que parte de la revelación y conoce a Dios como objeto de fe, y la Teología natural, que trata de Dios como primer Ser y que emplea no la revelación sino los métodos de la filosofía. De este modo, S. Alberto está adjudicando a la filosofía un papel semindependiente en la solución de problemas teológicos, ya que hay un aspecto de la teología que es



propiamente filosófico, aunque por supuesto, S. Alberto defiende la prioridad de la fe sobre la razón, pero no se trata ya de una razón que no pueda funcionar sin el auxilio de la fe sino de una razón que tiene en sí misma sus principios de funcionamiento. Sin embargo el principal representante de esta corriente, y el creador del sistema de aristotelismo moderado que se convertiría en modelo de la Teología católica, no fue S. Alberto Magno sino un discípulo suyo, Sto. Tomás de Aquino.

1.- Biografía y obra.

Tomás de Aquino nació en Roccasecca, cerca de Nápoles, en 1225, en el seno de una familia nobiliaria, emparentada con los condes de Aquino. Estudió en la Universidad de Nápoles y antes de concluir sus estudios ingresó en la orden dominica, en 1243, en contra de los deseos de su familia, que tenía intención de que Tomás ingresara en la orden benedictina y sucediese a su tío en la abadía de Montecassino, como correspondía al hijo de un noble, y no en una orden mendicante como la dominica. Aprovechando que Tomás salió del convento en el que había ingresado como novicio para acudir a un capítulo general en Bolonia, sus hermanos lo raptaron y lo encerraron durante más de un año en el castillo familiar, para obligarlo a dejar la orden dominica. Durante el encierro Tomás siguió estudiando (al parecer fue en esta época cuando leyó por primera vez a Aristóteles) y finalmente consiguió huir, con ayuda de sus hermanas, escondido en una canasta. Tras un litigio de sus hermanos con la orden dominica, exigiendo la devolución de Tomás, este consiguió permanecer en la orden.

Inmediatamente se dirigió a la universidad de París, donde fue discípulo de S. Alberto Magno. Su maestro apreciaba tanto sus dotes que lo llevó consigo a Colonia en 1248 para fundar los estudios generales de la orden dominica. En Colonia fue ordenado sacerdote, y permaneció en los estudios generales hasta 1252, año en que regresó a París para continuar sus estudios, ejerciendo como lector en la Facultad de Teología (de esta época son sus primeros escritos, que no son sino los apuntes que utilizaba para dar las clases). En 1256 recibió la licencia para enseñar teología ("licenciatura") y ocupó una cátedra en París hasta 1259, en que fue llamado por el Papa como profesor de la curia papal. Durante el tiempo que permaneció en Italia enseñó en Roma y en las universidades de Nápoles y Bolonia, y entabló amistad con Guillermo de Moerbeke, traductor de Aristóteles que le facilitó nuevas traducciones de las obras del estagirita, incluidas algunas cuya publicación estaba prohibida en aquel momento.

En 1268 regresó a su cátedra en París, llegando en plena polémica averroísta. Tomás, como el resto de teólogos, se opuso a la versión del aristotelismo que defendían los profesores de la Facultad de Artes. A través de las discusiones que mantendrá con Siger de Brabante, Sto. Tomás definirá su versión del aristotelismo, y conseguirá que dos años después, en 1270, el obispo de París prohíba la enseñanza pública de las doctrinas averroístas.

En 1272 se trasladó a Nápoles para crear allí unos estudios generales dominicos. Desde ese momento Sto. Tomás dejó de escribir e incluso abandonó la docencia. En este periodo tuvo varias experiencias de éxtasis místico, que al parecer fueron las que lo apartaron de la filosofía (en su expediente de canonización se dice que llegó a arrepentirse de todo lo que había escrito, ya que desde su nueva postura mística sus obras le parecían mero orgullo racionalista). Murió dos años después, en 1274, mientras iba de camino al concilio de Lyon.

Sto. Tomás escribió cerca de 800 obras entre “cuestiones disputadas” (escritos polémicos, gran parte de ellos dirigidos contra los averroístas), “opúsculos” (textos muy breves sobre temas concretos) y “comentarios” (a Aristóteles, Boecio, Pedro Lombardo, etc.). Sus dos obras más importantes son las sumas (escritos muy amplios que abarcan toda una disciplina), la “Suma contra gentiles”, escrita entre 1261 y 1264 con la intención de convencer, razonadamente, a los musulmanes de la verdad del cristianismo, y la “Suma teológica”, que comenzó en 1265 y dejó inconclusa.

Sto. Tomás es presentado a menudo como el autor que construyó un sistema que sintetizaba aristotelismo y cristianismo, del mismo modo que S. Agustín formuló una teología que sintetizaba cristianismo y platonismo. Pero no debemos olvidar que, lo mismo que había elementos aristotélicos en la filosofía de S. Agustín (si bien muy mediatizados por el neoplatonismo), también hay muchos elementos platónicos en Sto. Tomás.

Aquino no es un aristotelista puro (como eran los averroístas), en primer lugar porque para él prima siempre la verdad revelada, y cuando esta no coincide con las conclusiones obtenidas por la razón, es simplemente porque nos hemos equivocado razonando (exactamente igual que consideraba S. Agustín). Y en segundo lugar, porque Sto. Tomás parte de la teología tradicional, que es agustiniana y por tanto platonizante. Aunque existen importantes diferencias entre la filosofía de S. Agustín y la de Sto. Tomás, hay que tener siempre presente que Sto. Tomás no pretende oponerse a las conclusiones agustinianas, y que su verdadero enemigo son los averroístas, no el agustinismo. Y por otra parte, hay que tener también en cuenta que Sto. Tomás toma elementos de otros autores, como Avicena.



2.- Teoría del conocimiento.

El desarrollo de la dialéctica (es decir, de la Razón natural) y la llegada del aristotelismo hicieron que la epistemología agustiniana quedase desfasada. La teoría del conocimiento de S. Agustín no negaba la existencia de un conocimiento sensible, ni tampoco de un conocimiento científico racional, pero dejaba estos de lado frente a un conocimiento (la “sabiduría”) que prescindía por completo de lo sensible, se centraba en la propia alma, a expensas de la experiencia, y suponía que la razón no tenía por sí misma capacidad para elevarse al conocimiento de lo inmutable (es decir, de la realidad metafísica), sino que tenía que ser ayudada por la iluminación. De este modo, aunque se le reconociera una parcela autónoma a la razón, en la práctica el agustinismo sometía todo el conocimiento racional a la Fe, hasta el punto que

un conocimiento racional cuyo objetivo último no fuese la mayor comprensión de la Fe se consideraba como “malo”.

Sto. Tomás intentó reformular las relaciones entre Fe y Razón sobre una epistemología distinta, de clara inspiración aristotélica. Por supuesto la intención de Sto. Tomás no era poner en pie de igualdad la Fe y la Razón, y mucho menos decir que esta última era superior a aquella

(a pesar de que en su época fue acusado precisamente de eso). Sto. Tomás seguía creyendo que el tribunal último de la verdad era la revelación (la Fe), y que cualquier conclusión que contradijera esta tenía que ser necesariamente falsa, pero al tiempo también creía que la Razón era autónoma y que tenía en sí misma la capacidad de conocer no sólo el mundo, sino también algunas cosas acerca de Dios.

Aquino, siguiendo a Aristóteles, considera que el origen de todos nuestros conocimientos es la experiencia sensible (y no la introspección, como en S. Agustín) y que a partir de dicha experiencia, y no de manera separada de esta, puede conocerse lo universal, gracias al proceso de abstracción que separa las formas de las substancias sensibles. La Razón ha sido creada por Dios de tal modo que puede realizar este proceso por sí misma. En consecuencia, la razón no necesita de ningún tipo especial de iluminación para comprender aquellas verdades que le son accesibles. Aunque, por supuesto, Aquino considera que no todas las verdades son accesibles a la Razón. El conocimiento natural que podemos obtener del mundo tiene unos límites, y en mayor medida el conocimiento natural que podemos adquirir de Dios, ya que sobre Dios la Razón no puede obtener sino un conocimiento muy impreciso y meramente analógico (pero hay cosas que puede conocer el hombre por sí mismo acerca de Dios, como por ejemplo su existencia). Precisamente para eso, para permitir al imperfecto y finito ser humano conocer cosas que su Razón no le permite comprender, es para lo que Dios nos ha dado la revelación. La Fe viene así a completar el conocimiento que el hombre obtiene racionalmente. La Fe no anula la Razón, sino que la perfecciona.

Por supuesto, Fe y Razón no pueden entrar en conflicto. En primer lugar, Dios es autor tanto de la revelación como de la Razón humana, y Dios no puede contradecirse³, de tal modo que ambas tienen que conducir a una misma verdad. Aquino atacó directamente la noción de doble verdad del averroísmo, no sólo porque la consideraba un subterfugio para afirmar proposiciones contrarias al dogma intentando hacer ver que en realidad no se estaba atacando a este, sino sobre todo porque es una teoría absurda en sí misma. Dos proposiciones distintas pueden ser verdaderas a un tiempo, pero no pueden serlo dos proposiciones contrarias (no puede ser cierto a la vez que el alma es mortal y que es inmortal). Esto invalidaría el principio de contradicción, y en esta situación no tendría sentido hablar de una verdad racional, ya que toda verdad de ese tipo se basa en dicho principio.

Sin embargo, resulta evidente que existen proposiciones obtenidas por medio de un argumento racional y que son contrarias al dogma. En estos casos, Aquino cree que la contradicción es sólo aparente y que es necesario revisar nuestros razonamientos, ya que debe haber algún error en ellos (la revelación no se equivoca nunca). La Fe es por tanto un criterio extrínseco a la Razón, y nos dice cuándo esta se encuentra en un error. En el caso de las tesis averroístas, Sto. Tomás aseguraba que no se extraían del sistema aristotélico y que no eran sino una interpretación incorrecta del pensamiento de Aristóteles.

Como hemos visto, Sto. Tomás considera que la Razón nos permite conocer algo acerca de Dios, un conocimiento meramente analógico, pero conocimiento al fin y al cabo. La revelación también nos habla de esas mismas cuestiones, luego existe una serie de asuntos en los que confluyen la Razón y la Fe. Aquino considera en principio que estas son autónomas: la

³.- Aquino cree, por supuesto, en la omnipotencia divina, pero cree que está limitada por la razón. Dios puede hacer todo lo que es posible, y posible es aquello que no viola el principio de contradicción. Esto, según Sto. Tomás no limita la libertad divina, ya que Dios, que es Ser por excelencia, no puede querer lo que es No-Ser. No se trata de que Dios esté sometido al principio de contradicción como algo externo, sino más bien que dicho principio se basa en la naturaleza de Dios. La creación, por tanto, es intrínsecamente racional, porque Dios lo es.

Razón nos permite obtener una serie de verdades sobre las que la revelación no dice nada. Son las verdades naturales. Por otra parte, la Fe nos transmite una serie de verdades que son inaccesibles para la razón, y que se denominan “artículos de fe”. Pero hay una serie de cuestiones, como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma o que el mundo ha sido creado a partir de la nada, que han sido reveladas pero que Sto. Tomás cree que son demostrables racionalmente, y por tanto son también cognoscibles desde la razón. A estas cuestiones que se encuentran en la zona de confluencia entre Fe y Razón las denomina Sto. Tomás “preámbulos de la fe” (reciben este nombre porque podrían llevar a la fe a una persona que reflexionara lo suficiente).

3. Teología natural.

Aquino denomina Teología natural a aquella rama de la filosofía que se ocupa de las verdades acerca de Dios que pueden ser descubiertas por medio de la sola razón natural (o sea, los preámbulos de la Fe), frente a la teología dogmática, o sagrada, que se ocupa de las verdades dadas por Fe(o sea, los artículos de Fe). La primera cuestión de la que se ocupa la Teología natural es la existencia de Dios, que Aquino considera racionalmente demostrable (aunque también es conocida por medio de la fe) y además justifica que debe ser demostrada.

En la época de Aquino el agustinismo dominante consideraba que el conocimiento de Dios estaba impreso en el alma humana de manera innata, como defendió S. Agustín, lo cual implicaba que no era necesario demostrar racionalmente la existencia de Dios (S. Anselmo, que es conocido precisamente por haber elaborado una de esas pruebas, lo hizo tan sólo por insistencia de sus alumnos, aunque él mismo no lo consideraba necesario). A esto replica Sto. Tomás que la proposición “Dios existe” no es evidente para nosotros. Aquino distingue entre dos tipos de proposiciones: por un lado las que son evidentes en sí mismas⁴ y para nosotros, como las proposiciones matemáticas, que una vez son comprendidos sus conceptos, sabemos inmediatamente que son verdaderas; por otro lado, las proposiciones que son evidentes en sí mismas, pero no lo son para nosotros. Aquino defiende que la proposición “Dios existe” es evidente en sí misma (como veremos más adelante, la esencia de Dios es existir, y por eso el sujeto contiene el predicado) pero no lo es para nosotros. Es decir, no podemos conocer la verdad de esta proposición simplemente comprendiendo el término “Dios”, ya que por lo pronto, no podemos conocer adecuadamente la naturaleza divina. Al contrario, es posible conocer el significado de dicho término y aún así negar dicha proposición. Como puede verse, con este planteamiento Aquino no sólo afirma que es necesario dar una demostración racional de la existencia de Dios, sino que está implícitamente rechazando cualquier demostración de corte platónico que esté basada en la mera definición de conceptos.

En la “Suma Teológica” Sto. Tomás hace un repaso de las diferentes pruebas que se han dado de la existencia de Dios, rechazando aquellas que considera que no están bien fundamentadas racionalmente. Por ejemplo, rechazó el argumento de S. Anselmo por dos razones: no todo el mundo entiende por el término Dios “el ser mayor que el cual nada puede pensarse”, y sobre todo, el paso de la existencia del concepto a la existencia real es un

⁴ . En las que el sujeto contiene el predicado, las proposiciones que más tarde, en el siglo XVIII, se llamarán “analíticas”.

argumento ilegítimo, ya que no puede derivarse el orden real (existencia de un ente) del orden ideal (existencia de un concepto en la mente).

No es de extrañar que Aquino rechazara el argumento anselmiano, ya que este tiene un carácter marcadamente platónico e idealista, mientras que todas las pruebas admitidas por Sto. Tomás parten de la experiencia, como no podía ser menos teniendo en cuenta la epistemología de Aquino. Esas pruebas son cinco argumentos, conocidos como las “cinco vías”, y ninguno de ellos es original de Sto. Tomás, que los recopiló de otros autores, entre ellos Aristóteles, Avicena y S. Anselmo (que propuso otras pruebas de la existencia de Dios, más aristotélicas, además del argumento ontológico por el que se hizo famoso). Todas las vías tienen en común los siguientes rasgos:

- Las cinco son demostraciones a posteriori, es decir, que parten de los efectos (las criaturas) para remontarse a la causa (Dios). Por ello, todas parten de la experiencia sensible (ya que a las criaturas las conocemos por experiencia). De este modo, se evita el error de S. Anselmo, ya que en la primera premisa nos estamos asegurando que partimos del orden de la realidad, y no de un orden ideal (esto es, meramente conceptual).
- Todas hacen uso del principio de causalidad, según el cual todo lo que es causado no puede causarse a sí mismo, sino que es causado por otra cosa.
- Suponen que no es posible una cadena infinita en el proceso de causación, con lo cual tiene que existir un comienzo de la cadena.
- Ese comienzo de la cadena es identificado con Dios.

Como puede comprobarse, se trata de la estructura de la prueba aristotélica del Motor Inmóvil, y como veremos a continuación, dicha prueba es precisamente una de las vías. Pero hay que tener en cuenta que entre los argumentos de Aquino y el de Aristóteles existen algunas diferencias muy importantes. En primer lugar, Aristóteles negaba la existencia de cualquier infinito actual, pero Aquino no lo hace, ya que como cristiano admite la existencia de un Dios que es infinito actualmente. Por lo tanto el supuesto de que no es posible una cadena infinita no está suficientemente justificado en el caso de Aquino, que en este punto es más incoherente que Aristóteles. Además hay que tener presente que cuando Aristóteles y Aquino dicen “Dios” se refieren a conceptos muy distintos: para Aristóteles, Dios no es personal y no puede ni ser causa eficiente (sólo final) ni conocer el mundo; para Aquino, Dios es personal, ha creado eficientemente el mundo y además lo conoce e interviene en él. Aunque los argumentos de ambos sean prácticamente idénticos, en realidad significan cosas diferentes. Las cinco vías son las siguientes:

1.- Vía del movimiento: sabemos por experiencia que existe movimiento en el mundo. Pero todo lo que se mueve es movido por una causa externa. Como no es posible que exista una cadena infinita de motores, tiene que existir un primer Motor Inmóvil que no sea movido por nadie y origine el movimiento. Ese Motor Inmóvil es Dios. Como puede verse, se trata de la misma demostración que ya diera Aristóteles (aunque como hemos dicho, su significado es distinto).

2.- Vía de la causa eficiente: Ninguna cosa puede ser causa de sí misma, ya que la causa es siempre anterior al efecto, y por tanto para que algo fuese causa de su propia existencia tendría que existir antes de existir, lo cual es absurdo. Es posible una cadena infinita

de causas del mismo orden (un hombre engendra a otro, y así infinitamente), pero la forma de hombre (el primer hombre, digamos) tiene también que estar causado por algo, es decir, tiene que tener una causa de distinto orden (de distinto orden ontológico, es decir, algo que sea superior en la jerarquía del Ser). Y no es posible una cadena infinita de causas de distinto orden, por lo tanto tiene que haber una causa eficiente primera, y esa se identifica con Dios. Se trata de una prueba construida a partir de la aristotélica anterior, pero nótese que no hubiera sido aceptada por Aristóteles, ya que este consideraba que Dios era sólo causa final, y no causa eficiente (ya que una causa así implica movimiento y materialidad).

3.- **Vía de lo posible** (o contingente): Tenemos constancia de que los seres del mundo son contingentes, esto es, existen de hecho pero podrían no haber existido. Supongamos que el mundo ha existido siempre (si no fuese así, tendría que haber sido creado por una causa, y volveríamos a la demostración anterior). Un mundo contingente y eterno tendría que no haber existido en algún momento, ya que si puede no existir y el tiempo es infinito (eterno), en algún momento de ese tiempo infinito tendría que haberse dado de hecho esa posibilidad. Pero si en ese momento no existía el mundo, lo que había era nada, y el ser habría surgido de la nada, lo que es imposible. Por tanto, el mundo tiene que haber surgido a partir de una causa. Si esa causa es contingente, por el mismo razonamiento tiene que provenir a su vez de otra causa. Como la cadena no puede ser infinita, tiene que haber una causa que no sea contingente, es decir, un ser necesario, que no puede no existir y que ha existido siempre por sí mismo. Ese ser es Dios. Como puede verse, aquí utiliza Sto. Tomás las nociones de contingencia y necesidad que proceden de la filosofía árabe, y de hecho esta argumentación está directamente inspirada en la obra de Avicena.

4.- **Vía de los grados de perfección**: Conocemos por la experiencia que en la realidad existen cosas mejores y peores, y que por tanto existen diferentes grados de perfección. Ahora bien, si los seres poseyeran la perfección por sí mismos, por su esencia, la poseerían completa, y no por grados. Por tanto, tienen que recibir la perfección de otro ser, por participación. Pero ese otro ser del que reciben la perfección, o es absolutamente perfecto y tiene la perfección por sí mismo, o la recibe también de otro. Como la cadena no puede ser infinita, tiene que existir un ser absolutamente perfecto del que reciben la perfección los demás seres, por participación. Y ese ser es Dios. En esta vía se superpone la influencia platónica al esquema argumentativo aristotélico. Nótese como se supone una jerarquía de grados en la perfección y como se utiliza el concepto de “participación”, ambos de origen platónico.

5.- **Vía del gobierno del mundo**: Tenemos constancia, por experiencia, de que todos los seres tienden a un fin, comportándose de una manera regular y no por azar. Pero los seres que carecen de inteligencia (como los seres inorgánicos) no pueden moverse hacia un fin por sí mismos, ya que carecen de intención, así que tendrán que ser movidos hacia un fin por una inteligencia que haya establecido un orden para esos seres. Como no puede haber una cadena infinita, tiene que existir una inteligencia suprema que dirija todas las cosas, y esa inteligencia es Dios.

Además de probar la existencia de Dios, Aquino también pretende conocer racionalmente algo sobre su “esencia”, es decir, conocer en qué consiste Dios, cuáles son sus características y atributos. Se supone que esta es una tarea mucho más difícil de lograr, ya que por definición Dios es un ser absolutamente trascendente al hombre, y por tanto la Razón humana es incapaz de alcanzar por sí misma ese conocimiento. En este punto es imprescindible, por tanto, la revelación. De todos modos, Aquino cree que podemos aproximarnos, aunque sea imperfectamente, a la comprensión de la esencia divina, y para ello

partirá, como en las cinco vías, del conocimiento que tenemos de las criaturas. Según Aquino, existen dos vías para realizar esta tarea:

1.- Vía afirmativa (o de la eminencia): Sabemos que las criaturas son “ser”, y si Dios existe, como se supone que hemos demostrado, es “ser”⁵. Aquino se plantea qué relación hay entre el “ser” que es Dios y el “ser” que son las criaturas, y para ello utiliza a Aristóteles: el significado de “ser” respecto a Dios y las criaturas no es unívoco (no es exactamente la misma forma de “ser”) ni tampoco equívoco (sin relación ninguna) sino que es análogo, esto es, diferente pero relacionado. Esa relación se establece por medio del concepto de “participación” (con lo que introduce una noción fuertemente platónica en el esquema aristotélico): Dios es “ser” en sentido pleno, y las criaturas sólo son “ser” en un sentido imperfecto y derivado, ya que participan del “ser” que es Dios. De aquí podemos obtener las siguientes consecuencias:

- La forma más plena de “ser” es existir. Por tanto, el “ser” por excelencia, que es Dios, se tiene que definir precisamente por existir. Lo que lo distingue de los demás seres, lo que le hace ser lo que es, es precisamente que existe por sí mismo. Por tanto, en Dios **coinciden esencia y existencia**: su esencia es existir. Aquí Aquino está adoptando directamente los argumentos de Avicena. Nótese además que esto implica que Dios es un ser necesario (no puede no existir), algo que se podría concluir también a partir de la tercera vía.

- La esencia de Dios puede definirse también como **acto puro** (igual que hacía Aristóteles) ya que si su característica es existir siempre, ha de ser siempre todo lo que puede ser, o sea, es totalmente actual. De esto podemos concluir que Dios es **inmutable**, ya que no tiene potencia (además, si tuviese potencia tendría que ser material) y el cambio es precisamente el paso de potencia a acto. Igualmente podemos decir que es **perfecto**, ya que la imperfección consiste en tener alguna potencia que aún no ha sido actualizada. Y finalmente, dado que es inmaterial, Dios tiene que ser **pensamiento puro** (aunque a diferencia de Aristóteles, Aquino considera que sí conoce el mundo, ya que lo ha creado).

- Por la analogía del ser sabemos que Dios ha de tener todas las cualidades del “ser” elevadas a la máxima expresión (por **eminencia**). Las cualidades que tiene todo ser por el hecho de serlo, y que Aquino denomina “trascendentales”, son: **unidad, bondad, verdad**. Por tanto, Dios es la unidad por excelencia, la bondad por excelencia y la verdad por excelencia. Igualmente, cualquier perfección que tengan las criaturas, ha de tenerla también Dios en grado de eminencia, ya que se considera que esas perfecciones las recibe la criatura precisamente de Dios (véase la cuarta vía), y por eso podemos decir que es sabio, poderoso, bello, etc.

2.- Vía negativa: Partiendo del neoplatonismo, el cristianismo desarrolló desde sus primeros siglos un tipo de Teología negativa, que asumiendo que Dios es totalmente trascendente y por tanto no podemos acceder a ningún conocimiento afirmativo acerca de él, intenta una vía mística de acercamiento negando en Dios las imperfecciones de las criaturas. El principal representante de esta corriente mística fue un autor del siglo V, de nombre

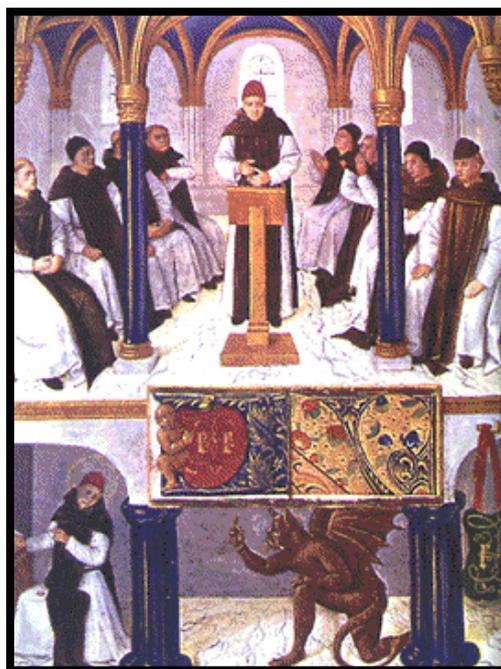
⁵ .- Esto coincide además con la revelación, ya que en el Éxodo Dios se presenta a Moisés diciendo “Yo soy el que es”.

desconocido y al que se menciona como Pseudo-Dionisio (a causa de que durante un tiempo sus obras se atribuyeron a Dionisio Areopagita, un discípulo directo de S. Pablo). Sto. Tomás acepta esta vía y de hecho cita a menudo a Pseudo-Dionisio. De este modo, podemos saber lo que Dios “no es” excluyendo las cualidades de las criaturas que no serían propias del ser por excelencia: Dios no puede ser compuesto, no puede ser generado, no puede ser limitado, no puede cambiar, no puede carecer de ninguna perfección, etc.

4. Metafísica.

Aquino adopta los conceptos fundamentales de la metafísica de Aristóteles, pero con las modificaciones que ya le hiciera Avicena (lo cual implica mezclarlo con conceptos platónicos) y no en la versión averroísta, que es más puramente aristotélica. La modificación más importante es la de considerar que existe una distinción entre “esencia” y “existencia”. La “esencia” comprende todos aquellos rasgos que hacen que un individuo pertenezca a un género o especie, lo que le hace ser lo que es. Pero todos los seres del mundo son contingentes, podrían no haber existido, por lo tanto la esencia es algo distinto de la existencia. Sto. Tomás explica la relación entre ambas como potencia y acto: la esencia es potencia (puede existir) y la existencia es el acto de la esencia (existe). Ahora bien,

siguiendo a Aristóteles, Aquino afirma que algo en potencia no puede pasar a acto si no es a través de una causa que ya esté en acto. Por tanto, la existencia es ontológicamente anterior a la esencia, y la existencia en sí misma no es sino acto puro, es decir, Dios. Como ya hemos visto, esto supone que en Dios coinciden esencia y existencia, y por tanto que Dios es un ser necesario, frente a las criaturas, que son contingentes y en las cuales se puede diferenciar esencia y existencia.



También modificará Sto. Tomás la noción de substancia aristotélica. Aristóteles definía la substancia primera como aquello que subsiste por sí mismo (sin inherir en otro) y consideraba que los entes individuales, compuestos de materia y forma, eran substancias primeras. Por supuesto, Aristóteles no decía que esas substancias hubiesen llegado a existir por sí mismas (para Aristóteles todo está causado por otra cosa) ni que fuesen eternas (al contrario, los cambios substanciales consisten precisamente en génesis y corrupción de esas substancias primeras), sino simplemente que esas entidades no necesitaban ser soportadas por otro tipo de ser, que no eran accidentes de otra cosa. Sto. Tomás empleará de una forma muy diferente el concepto de substancia, y afirmará que en sentido estricto sólo Dios es substancia, ya que es el único ser cuya existencia le viene de su propia esencia, mientras que el resto de los seres no subsisten por sí, sino que reciben la existencia de Dios. Del mismo modo que Dios es “ser” en sentido eminente y las criaturas sólo lo son en sentido secundario y derivado (por analogía), Dios es substancia en sentido estricto, y el compuesto de esencia y existencia de los seres creados será llamado substancia en sentido derivado, porque “participan” (de nuevo el concepto platónico) de la existencia en diferentes grados. De este

concepto tomista de substancia derivará la definición que usará Descartes, casi cuatro siglos después, en su demostración de la existencia de Dios.

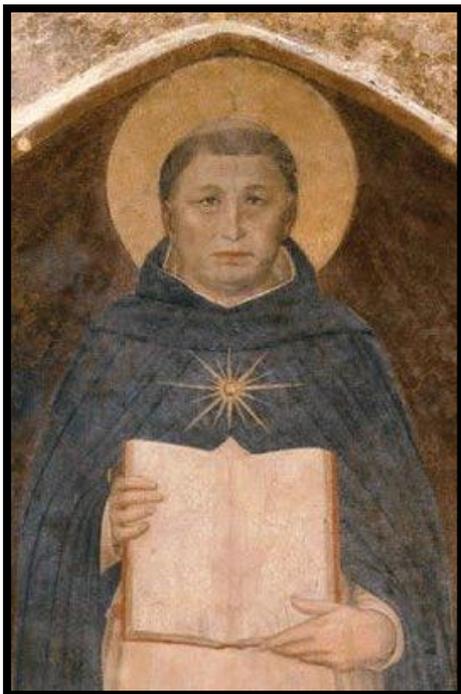
Por último, explicaremos el concepto de “trascendentales” que Sto. Tomás introduce en la metafísica, y que ya hemos mencionado en el apartado anterior. Aquino admite las categorías aristotélicas, pero sitúa por encima de estas unas propiedades que se dan en todo ser, y que por tanto no son géneros del ser (diferentes maneras de ser), como las categorías, sino que son coextensivas con el ser, igual de abarcentes que él (y por tanto no son géneros, como no lo es el “ser”). Esas propiedades se denominan trascendentales⁶ porque están más allá de toda determinación, en el sentido de que cualquier determinación las implica, es decir, que son comunes a todo lo que existe. Aquino propone tres trascendentales: unum (todo ente es uno, un individuo), verum (todo ente es verdadero, no hay “entes falsos”) y bonum (todo ente es bueno en sí mismo. Aunque pueda ser malo respecto a otro ente, para sí mismo es bueno, ya que la perfección, el acto, de toda esencia, es existir)

5. El alma

Sto. Tomás concibe al ser humano al modo aristotélico, como una substancia hilemórfica, esto es, compuesta de materia y forma, siendo la forma del hombre su alma, que es el principio vital y del conocimiento. Aquino rechaza la visión platónica del alma que considera que la intelección es una actividad exclusiva del alma, sin participación del cuerpo, y afirma que es el ser humano completo, como substancia hilemórfica, el que vive, entiende y razona. El hombre conoce desde el cuerpo, desde los sentidos, y el cuerpo no es una cárcel para el alma sino una parte de la esencia humana. De todos modos, como veremos a continuación, eso no quiere decir que el alma no sea separable e inmortal.

Aquino reconoce en el alma humana las mismas tres funciones de las que hablaba Aristóteles, pero a diferencia de este deja muy claro que no se trata de tres almas separables, sino de una sola forma substancial que informa directamente la materia. Lo que tenemos es una única alma racional, con tres facultades o potencias. Dos de ellas, la vegetativa y la sensitiva, no pueden ser cumplidas sin el cuerpo. Sin embargo, la tercera facultad, la intelección, puede realizarse sin necesidad del cuerpo, ya que lo que se entiende no son cuerpos materiales sino conceptos inmateriales. De este modo, Aquino está postulando a la vez la unidad de las tres almas y la separabilidad del alma, ya que hay al menos una función que esta puede cumplir sin el cuerpo. Con este punto de vista pretende evitar las consecuencias averroístas que, al considerar que el entendimiento agente, que es común, puede separarse del resto de las partes del alma, llegan a la conclusión de que es sólo este entendimiento agente el que sobrevive a la muerte, desapareciendo el resto del alma al corromperse el cuerpo. Ahora bien, si el alma fuese una unidad inseparable, y pudiese cumplir la función intelectual sin el cuerpo, entonces la inmortalidad del entendimiento agente podríamos decir que “arrastraría” al resto de almas, y podría por tanto afirmarse la inmortalidad personal del alma humana.

⁶ . Hay que tener cuidado de no confundir “trascendente” con “trascendental”: “trascendente” es algo que está más allá de otra cosa, que existe separadamente de ella, y normalmente se emplea para referirse a aquello que se encuentra separado del mundo material, como por ejemplo Dios.”Trascendental” es aquello que es común a todos los seres, las características que todo ser tiene por el hecho de serlo, y por tanto se trata de características que tienen tanto los entes inmanentes (los que existen en el mundo material) como los seres trascendentes (los que existen separados del mundo material).



6. Ética.

Aquino parte de la definición aristotélica de la ética como la búsqueda de la felicidad y de la concepción teleológica que va aparejada a ella: toda acción tiende a un fin, siendo el bien el fin hacia el que se tiende y el mal aquello que se quiere evitar. El hombre, como el resto de los seres, tiene tendencias hacia unos determinados fines, de tal manera que las normas de su actuación se basan en la naturaleza humana, por lo cual, como veremos más adelante, esas normas pueden ser conocidas racionalmente por el hombre. El fin último hacia el que se orientan las acciones humanas es la felicidad, pero Aquino no identifica esta con el conocimiento, sino con la contemplación beatífica de Dios. El hombre no tiene tan sólo fines naturales, sino que, en tanto que posee un alma inmortal, tiene un fin sobrenatural que se encuentra por encima del resto de fines, y que es la contemplación de Dios. Es más,

Aquino admite que existe una diferencia abismal entre la naturaleza humana (contingente) y la divina (necesaria) por lo que el hombre nunca podrá ser capaz de alcanzar por sí mismo la contemplación beatífica. Como en S. Agustín, será imprescindible la Gracia, una ayuda concedida por Dios de manera independiente al mérito, capacidad y esfuerzo de los seres humanos, para conquistar el último paso, la visión de Dios.

Aquino no está contradiciendo en ningún punto a S. Agustín. Las diferencias entre ambos son más de énfasis que de fondo. S. Agustín admitía el papel de la razón en el camino que nos lleva a la unión con Dios, y consideraba que esta consistía tanto en contemplación (intelectual) como en beatitud (emocional), pero hacía mucho más hincapié en el elemento emocional que en el racional. Sto. Tomás admite el mismo esquema, y aunque acepta que la felicidad consiste en beatitud y no sólo en conocimiento⁷, en la práctica su teoría desarrollará mucho más el elemento intelectual que el emocional. Igualmente, S. Agustín admite que la razón puede conocer autónomamente la naturaleza y que este conocimiento puede ser un paso en el camino hacia Dios, pero insistirá sobre todo en la trascendencia divina y en la necesidad que tiene el hombre de la Iluminación y la Gracia. Sto. Tomás también acepta esto, pero se dedicará sobre todo al estudio de aquellas normas éticas que podemos conocer por nosotros mismos, racionalmente. En definitiva, Sto. Tomás no cambia en absoluto la teología agustiniana, sino que se limita a interpretarla desde un punto de vista algo más racionalista.

Para alcanzar la felicidad es necesaria la práctica de la virtud⁸, cuyo concepto deriva Aquino directamente de Aristóteles. La virtud consiste en un hábito o disposición permanente

⁷.- Él lo expresaba diciendo que la auténtica felicidad no es la del filósofo, que sólo conoce, sino la del santo, que además está unido amorosamente a Dios.

⁸.- Aquino acepta la necesidad de la Fe para obtener la salvación, así como que esta no proviene del hombre, sino de la Gracia de Dios. Pero al tiempo afirma que la práctica de la virtud es imprescindible para obtener la salvación. Aunque no dice algo muy distinto a lo que dijo S. Agustín, la obra de este último puede ser interpretada como que la salvación se obtiene tan sólo por la Fe, mientras que la de Sto. Tomás no, dada su insistencia en las virtudes morales y en la ley natural. Siglos después, cuando en el

de la razón que nos conduce a actuar de una determinada manera. El acto moral no es sino una deliberación de la razón que elige una conducta, y la virtud consistirá, como en Aristóteles, en la elección del término medio. Aquino distingue tres tipos de virtudes:

* Las **virtudes intelectuales**, que consisten en la búsqueda del conocimiento y la práctica de las ciencias (y que se corresponderían con las virtudes dianoéticas de Aristóteles). Estas virtudes no habían sido negadas, pero sí relegadas a un puesto muy secundario, por el agustinismo.

* Las **virtudes morales**, que son las que guían el comportamiento humano, y se corresponden con las virtudes éticas de Aristóteles. Como aquel, Aquino reconoce la existencia de multitud de virtudes de este tipo, pero destaca cuatro de ellas, a las que denomina virtudes cardinales, y que no son sino las principales virtudes griegas que ya aparecieran en Platón: Justicia, Templanza, Fortaleza (o valor) y Prudencia (o sabiduría)

* Además, Sto. Tomás añade otro tipo de virtudes al esquema aristotélico, ya que en este no se contemplaba el fin sobrenatural del hombre. Las virtudes que nos conducen a la salvación, y que Aquino denomina "**virtudes teologales**" son Fe, Esperanza y Caridad. Ninguna de ellas pertenece a la naturaleza humana (como sí pertenecen el resto de virtudes, que se basan en la razón) y por tanto el hombre no puede desarrollarlas por sí mismo, sino que las recibe a través de la Gracia divina, y por tanto a través de la Fe y no de la Razón.

Para lograr la virtud debemos ejercitarnos en realizar la conducta correcta, y esta es la que se ajusta a la ley moral. Una ley es una regla que nos sirve para guiar la acción. Sto. Tomás hará una distinción entre tres tipos de estas leyes (ley eterna, ley natural y ley positiva) que en realidad ya se encontraba en S. Agustín. Pero la importancia que Aquino da a la ley natural y el desarrollo que hace de la misma (lo cual no se encuentra en S. Agustín) le convierte en un precedente directo del concepto de "ley natural" que surgirá en la Edad Moderna (precisamente en el seno de la escolástica) y que se convertirá en la piedra angular del liberalismo político del siglo XVII y posteriormente de la Ilustración del XVIII (aunque eliminando sus componentes teológicos) y de las subsiguientes revoluciones burguesas basadas en su ideario.

La **ley eterna** es el orden general que existe en el universo, y no se trata sino de la sabiduría divina en tanto que rectora de toda la realidad. Esta ley eterna incluye tanto las leyes físicas que determinan el comportamiento de la materia como las leyes éticas que deben guiar las acciones humanas. Estas últimas dejan un espacio para la libertad de elección, a diferencia de las leyes físicas: mientras que los seres inferiores no pueden actuar de un modo distinto a como lo hacen, el ser humano puede elegir ajustarse o no a la ley, puede elegir hacer el bien o el mal, aunque por supuesto no puede elegir qué tipo de conducta es buena o mala, ya que eso viene dictado por la ley eterna.

La ley eterna, como tal, es incognoscible, ya que consiste en la sabiduría divina, y el hombre no puede acceder a ella. Pero esta ley rige la naturaleza, y nosotros somos capaces de conocer la naturaleza, al menos en parte, por medio de la Razón. Aquino denominará "**ley natural**" a aquellos aspectos de la ley divina que podemos conocer gracias a la Razón. Esta ley

curso de la reforma protestante surja la discusión teológica de si basta la fe o son necesarias las obras para obtener la salvación, los protestantes, partidarios de la salvación exclusivamente por la Fe, se apoyarán en S. Agustín, y la Iglesia Católica, que defiende que también son necesarias las buenas obras, se basará en Sto. Tomás.

natural no necesita por tanto de la revelación, y en consecuencia puede ser conocida también por los paganos. Centrándonos en el campo de la moral, la ley natural se fundamenta en la naturaleza humana: conociendo dicha naturaleza conoceremos sus tendencias y sus fines, y de esta manera la Razón podrá elegir el comportamiento correcto, es decir, aquel que cumple las exigencias de la naturaleza humana y persigue su perfección. De la fundamentación de la ley natural (en el campo ético) en la naturaleza humana, se deducen las siguientes características:

- La ley natural tiene que ser **evidente**. Dado que es posible conocer nuestra propia naturaleza, y que la ley natural se funda en esta, debemos ser capaces de conocer la ley natural por nosotros mismos (algo que ya estaba presente en la definición de ley natural en su relación con la ley eterna). Pero Aquino va más allá y dice que esa ley debe poder ser conocida fácilmente por todos los hombres, ya que si fuese necesaria mucha instrucción para conocerla, no sería útil para orientar la conducta. En consecuencia, las normas éticas básicas deben ser para la Razón igual de evidentes que son los principios básicos de la lógica (el de contradicción, identidad y tercio excluso), de tal forma que la Razón asienta inmediatamente a dichos principios, sin necesidad de demostración.

- Ya que la ley natural se basa en la naturaleza humana, y esta es igual para todos los hombres, la ley natural es **universal**: todos los hombres, sea cual sea su cultura, raza, religión o país, conocen la misma ley natural en tanto que son seres racionales.

- Por lo dicho en el punto anterior, la ley natural es **inmutable**, ya que la naturaleza humana en la que se basa no puede cambiar (recuérdese que Aquino parte de la posición fijista de Aristóteles según la cual las especies no cambian, ya que las formas sustanciales son siempre las mismas). Esta será la posición unánime tanto durante la Edad Media como en la edad Moderna. Habrá que esperar a la llegada del romanticismo en el siglo XIX para que exista una visión historicista del ser humano (o sea, para que se afirme que este es fundamentalmente un ser cultural que cambia a lo largo de la historia) lo que acabará llevando al convencimiento de que las normas morales no son ni inmutables ni universales, sino que son relativas a un momento y cultura dados.

¿Cuáles son esos principios de la ley natural? Para conocerlos debemos reflexionar sobre la naturaleza humana, y Aquino decide hacerlo de forma ordenada, comenzando por aquellas características de la esencia del hombre que son comunes con otro tipo de seres (ya que de aquí derivaremos principios más generales) y concluyendo con aquellos aspectos de la esencia que son exclusivos del ser humano.

* En primer lugar, el ser humano es un **ente**. Este es el concepto más abarcante que existe, ya que todo lo que es, es un ente. En el campo de la Razón teórica (la que me permite conocer cómo es la realidad) existe un principio indemostrable pero evidente que se basa en la noción de “ser” (y de no ser). Se trata del principio de contradicción: “No se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”. Sobre este principio se fundamentan todos los demás, y por tanto todo el conocimiento.

En el campo de la Razón práctica (la que me dice cómo debo actuar) debe existir también un principio evidente derivado de una noción tan abarcante como el “ser”. Para la Razón práctica esa noción es la de “bien” (recuérdese que se trata de un trascendental, y por tanto es coextensivo con el “ente”). Del mismo modo que todo lo que es, es ente, el “bien” se define como “lo que todos los seres apetecen”. Por tanto, todos los seres desean el bien (qué sea el bien para cada ser dependerá de su naturaleza) y de aquí podemos extraer el primer principio de la razón práctica, tan

fundamental como lo es el principio de contradicción para la razón teórica. Dicho principio es: se debe hacer y buscar el bien, y evitar el mal.

Todos los demás preceptos se basarán en este, por lo que Aquino concluye que todo aquello hacia lo que el hombre sienta inclinación natural se considerará un bien y deberá ser practicado, mientras que aquello que no sea una inclinación natural, será malo y deberá ser evitado.

* En segundo lugar, el ser humano es una **substancia**, y como tal tenderá al fin que constituye el bien de cualquier substancia. Todos los individuos (sean de la especie que sean, incluidos los inorgánicos) tienden a la conservación, a mantener su existencia. Por tanto, todos los preceptos que tienden a conservar la vida forman parte de la ley natural.

Los estoicos ya habían afirmado que todos los individuos tienden a conservarse, pero en su teoría cada ser está totalmente determinado por su naturaleza, y no puede elegir actuar de otro modo. Este determinismo incluye al ser humano. Aunque este es racional, no puede dejar de seguir la ley natural, exactamente igual que cae una piedra. Su única libertad consistirá por tanto en conocer la ley natural y ser consciente de que no es libre (de aquí surge la resignación estoica). Por supuesto, Sto. Tomás no admite estas conclusiones estoicas. Para Aquino todos los seres no racionales están determinados por la ley natural, pero el hombre es un ser racional y por tanto dotado de libre albedrío, de tal manera que puede escoger entre el bien y el mal, puede actuar contra la ley natural (aunque no puede escoger qué es el bien para él, ya que eso está determinado por su naturaleza.) En el siglo XVII algunos autores, como Spinoza y Hobbes, retomarán el tema de la ley natural afirmando un determinismo férreo, del mismo modo que lo hicieron los estoicos y en contra de las posturas escolásticas, basadas en Sto. Tomás.

* En tercer lugar, el hombre es un **animal** y por tanto comparte la naturaleza de estos. Para el hombre será ley natural todas aquellas conductas que suponen un bien para los animales, y específicamente se refiere a la procreación y cuidado de los hijos.

* Por último, el hombre tiene como propia la característica de estar dotado de Razón. Como **ser racional**, el hombre se inclina a conocer la verdad divina y a vivir en sociedad. Todos los preceptos que contribuyan al desarrollo del conocimiento y al mantenimiento de la sociedad (y fundamentalmente a la justicia dentro de esta) pueden considerarse como leyes naturales.

Como puede verse, las leyes naturales son sumamente generales. Para concretarlas, en especial en lo que se refiere a la convivencia en sociedad, es para lo que surge la **ley positiva**. La ley positiva son las leyes concretas y escritas que rigen en los diferentes países. Estas leyes pueden, de hecho, apartarse de la ley natural, pero entonces serán, objetivamente, leyes injustas. Para que una ley positiva pueda ser considerada buena, debe ajustarse a los límites que marcan las leyes naturales. En definitiva, lo que Aquino está defendiendo es que existe una moral objetiva y cognoscible racionalmente (la ley natural) y que el derecho debe emanar de dicha moral y someterse a ella.

Esta doctrina, que afirma que un soberano no puede legislar a su capricho, sino que debe respetar una ética racional y universal, y por tanto que existen derechos y leyes que están por encima del Estado, será la base sobre la que surgirá el iusnaturalismo de la Edad Moderna. Durante la Edad Media, la mayoría de los pensadores aceptaban la existencia de la ley natural, y era comúnmente reconocido el derecho de rebelión contra el señor si este no

adecuaba su comportamiento a la ley natural y violaba los derechos de sus vasallos. Pero en la Edad Media no existía el “absolutismo” como forma política. Será precisamente cuando comience a aparecer esta teoría política, en la Edad Moderna, cuando el concepto escolástico de “ley natural” cobrará una importancia crucial como freno a las pretensiones de la monarquía. Serán los escolásticos españoles del siglo XVI los primeros que formularán una teoría iusnaturalista (de derecho natural) opuesta al absolutismo. Cuando dicha teoría se extienda por Europa y pierda, en Holanda e Inglaterra, sus componentes teológicos, el iusnaturalismo se convertirá en la base del liberalismo político.

7. Política.

La postura política de Sto. Tomás es un claro ejemplo de la teoría de las “dos espadas”, según la cual en la sociedad existen dos poderes, ambos sancionados por la divinidad, el poder temporal, que reside en el Estado, y el poder espiritual, que reside en la Iglesia. La relación que debe establecerse entre ambos poderes es el principal problema político que se plantearon los escolásticos medievales. La teoría de las “dos espadas” tiene su origen en la obra de S. Agustín, pero se convirtió en un tema especialmente candente cuando, a partir de la reforma gregoriana del siglo XI, que convirtió a la Iglesia en un poder centralizado con el Papa como soberano. Tras esta reforma, la iglesia se convertía en un poder que, de hecho, podía competir con el poder estatal, y especialmente con el poder imperial, con el que se disputó la primacía política en Europa hasta finales de la Edad Media.

En esta disputa Aquino optará por una postura intermedia: no afirmará directamente la supremacía del Papa, ni tampoco considerará, como los teólogos afectos al imperio, que Estado e Iglesia deban estar totalmente separados. Siguiendo un argumento muy parecido al utilizado por S. Agustín, Aquino afirma que existen dos tipos de fines en el hombre: los naturales (los que hemos estudiado anteriormente como “ley natural”) y los sobrenaturales. El Estado surge a partir de los fines naturales del hombre, ya que este es un ser social por naturaleza. La institución de la Iglesia surge para ayudar al hombre a alcanzar su fin sobrenatural, que no es otro que la salvación y contemplación beatífica de Dios. Cada una de las instituciones debe ocuparse de sus propios fines (Aquino por tanto no está planteando que la Iglesia sea competente en el gobierno de los asuntos temporales) pero por supuesto los fines naturales son jerárquicamente inferiores a los sobrenaturales, por lo cual la Iglesia es moralmente superior al Estado. Además, como hemos visto, las leyes positivas del Estado deben ajustarse a la ley natural, y esta no es sino el aspecto cognoscible de la ley eterna, con lo cual puede decirse que la ley positiva debe adecuarse a la ley eterna, esto es, a la ley de Dios. Lo poco que conocemos de dicha ley es lo que nos permite conocer la Razón (la ley natural que conoce todo hombre) y aquello que Dios ha querido revelarnos, y esto último es competencia exclusiva de la Iglesia. En definitiva, es la Iglesia quien decidirá en última instancia si las leyes de un Estado son justas o no. Y en caso de que dichas leyes no se adecuen a la ley divina, lo éticamente correcto es no obedecerlas. En la práctica, la Iglesia puede liberar a los súbditos de un señor feudal, un rey o un emperador, de la obediencia que le deben, si considera que los actos de estos príncipes han sido contrarios a la legislación de la Iglesia. No hay que olvidar que Sto. Tomás vivió en una época en que el papado hizo un uso frecuente de la pena de excomunión contra mandatarios políticos (la excomunión suponía que el excomulgado quedaba al margen de la sociedad, con lo cual se le excluía de las relaciones de vasallaje y se prohibía a cualquier cristiano que comerciase con él, le diese alimento, y por supuesto, que le obedeciera).

Finalmente, Aquino clasificó las formas de gobierno posibles en tres formas legítimas y tres ilegítimas, exactamente igual que hiciese Aristóteles. Como aquel, consideró que la mejor de todas ellas era la monarquía o la aristocracia, pero dado que era muy difícil encontrar un monarca lo suficientemente perfecto para ejercer el poder en solitario sin abusar de él, en la práctica recomienda un modelo en el que se combinen las tres formas legítimas (monarquía, aristocracia y democracia) de tal manera que se obtenga la máxima estabilidad posible y cada parte evite los posibles excesos de las demás. Este modelo, en el que el rey ejerce la función unificadora del Estado, la aristocracia se ocupa del ejército y la administración, y el pueblo elige magistrados que los representen frente a la monarquía y la aristocracia, es muy parecido a lo que de hecho ocurría en aquel momento en Europa, a partir de la creación de las “cortes” o “estados generales” en el siglo XII, que supuso el inicio de la participación de los representantes de las ciudades (los burgueses) en la política.

5.- Escolástica crítica. Siglo XIV.

El siglo XIV fue una época de crisis para Europa Occidental en todos los sentidos. El desarrollo económico que había recuperado el comercio y la cultura urbana desde el siglo XI, y que tanto influyó en la aparición de las corrientes escolásticas, se frenó e involucionó, hasta el punto de que volvieron a producirse hambrunas, lo que desembocó en diversas revueltas, tanto del artesanado urbano como del campesinado rural. A esta situación vinieron a unirse la Guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia (pero que involucró también a otros estados) y la peste negra, que acabó con un tercio de la población europea (aunque esto, paradójicamente, eliminó el exceso demográfico que existía en Europa y permitió que se relanzara la economía en el siglo siguiente). También los poderes tradicionales de la Europa medieval entraron también en crisis durante este periodo. El Sacro Imperio Romano Germánico siguió existiendo, pero el poder central del Emperador era cada vez menor frente al de los diferentes soberanos de los estados que se englobaban dentro del Imperio. Entre tanto el papado se enfrentaba a la crisis que provocó el movimiento conciliarista, que reclamaba para el concilio, y no para el Papa, la autoridad máxima de la Iglesia, y finalmente a mayor de sus crisis en época medieval, el “Cisma de Occidente”, que en el último cuarto del siglo XIV dividió a Europa en dos iglesias, cada una de las cuales obedecía a un Papa, uno de ellos en Aviñón y el otro en Roma.

La escolástica también tuvo su propia crisis. Tras las grandes síntesis escolásticas del siglo XII, fundamentalmente los tres grandes sistemas de la Baja Edad Media, el de san Buenaventura (cerca del agustinismo platónico), el de santo Tomás de Aquino, y el de Duns Escoto (considerado en parte como precedente del nominalismo), el XIV se caracterizará por producir no un pensamiento sistemático, sino fundamentalmente crítico. Es decir, más destructor que constructor. Los sistemas anteriores no desaparecieron, sino que continuaron enseñándose en las universidades, pero se diferenciaron netamente de la nueva corriente propia del XIV. Así, a todas las escuelas que partían de los sistemas del siglo anterior se les denominó “vía antigua” en su conjunto, refiriéndose este término sobre todo a la utilización por parte de estas escuelas de una lógica basada en el silogismo aristotélico, mientras que los seguidores de la “vía moderna” empleaban la lógica terminista, de la que hablaremos más adelante, y que a pesar de estar también basada en Aristóteles se ocupaba de las cuestiones semánticas de significado en mucha mayor medida que la “vía antigua”. La lógica se convirtió así en manos de la corriente crítica del siglo XIV, los “modernos”, en un instrumento de análisis

del lenguaje y de crítica a los sistemas metafísicos del siglo anterior. El desmembramiento de las síntesis escolásticas se realizó así demostrando la invalidez lógica de sus pretendidas pruebas de los dogmas cristianos. Sin embargo, esta crítica no se extendía al dogma, sino tan sólo a la pretensión de demostrarlo racionalmente. Los “modernos” no pretendían atacar la validez del dogma basándose en la imposibilidad de dar pruebas racionales del mismo, sino muy al contrario reforzarlo exclusivamente por medio de la Fe, excluyendo cualquier injerencia de la Razón en este campo. Con ello, el siglo XIV se caracterizó por una radical separación entre Fe y Razón, siendo los intentos de conciliación anteriores, en especial el de santo Tomás, duramente criticados.

El movimiento característico de este siglo es el **nominalismo**. Como ya vimos, “nominalismo” es, en sentido estricto, una postura ante el problema de los universales, concretamente aquella que niega toda realidad extramental a los universales. En este sentido, el nominalismo existe desde que dicha discusión se planteó en la cultura medieval allá por el siglo XI. Pero aquel nominalismo no es en absoluto igual al del siglo XIV, ni puede considerarse que esta corriente que llamamos “nominalismo” (o “terminismo”) se caracterice sólo por su negación de la realidad extramental de los universales. Por “nominalismo” en cuanto escuela, y no sólo como postura ante los universales, tendremos entonces que entender el movimiento escolástico que comienza en el siglo XIV y que se caracteriza por ser voluntarista, por separar radicalmente Fe y Razón y negar toda posibilidad de Teología natural, por utilizar una lógica terminista (que implica el nominalismo ante los universales) y por criticar tanto las síntesis aristotélicas como las antiguas síntesis platónicas (es decir, la agustiniana) pretendiendo así recuperar un pensamiento estrictamente cristiano, libre de nociones helénicas. En este conjunto de características el empirismo epistemológico que es característico del nominalismo no es una premisa, sino una consecuencia de la crítica a los sistemas metafísicos. Pero tal crítica no está motivada por la defensa del método científico, sino por disputas estrictamente teológicas. De este modo, puede decirse que el nominalismo propició un movimiento científico pero también supuso una postura fideísta.



5.1. Guillermo de Ockham

1.- Biografía

Ockham (también puede escribirse Occam) nació en Inglaterra entre 1290 y 1300. De joven ingresó en la orden franciscana y estudió teología en Oxford. Desde 1318 estaba escribiendo comentarios y participando en las disputas escolásticas de la universidad de Oxford. Uno de esos escritos, concretamente un comentario de las “Sentencias” de Pedro Lombardo, hizo que el canciller de la universidad de Oxford, John Lutterrell, acusara a Ockham de herejía. Requerido por el Papa, Ockham tuvo que presentarse en Aviñón, en la corte papal, donde fue retenido durante años mientras se juzgaban sus proposiciones para aclarar si eran o no heterodoxas. El proceso de Ockham no llegó a finalizarse, ya que este huyó de Aviñón antes de que concluyese. En 1327, mientras Ockham estaba en la corte papal, llegó a Aviñón Miguel de Cesena, general de los franciscanos,

convocado por el Papa para dar cuenta de sus ataques a las constituciones pontificias relativas a la pobreza evangélica. Cesena pertenecía al sector de los franciscanos conocido como “espirituales”, que aseguraba que el mensaje de Cristo implicaba que la Iglesia tenía que ser pobre. La orden franciscana estuvo a punto de ser prohibida, por esa razón, en varias ocasiones, y Cesena acudió a Aviñón precisamente para defender su postura como última oportunidad antes de una eventual disolución de la orden franciscana. Ockham, que se encontraba en Aviñón a causa de otras opiniones que no tenían nada que ver con el asunto, se unió a la causa de Cesena y participó en los debates criticando las posturas del papa. En mayo de 1328, teniendo conocimiento de que iban a ser procesados y condenados a muerte, Miguel de Cesena decide huir de Aviñón y llevarse consigo a varios franciscanos implicados en la disputa con el papa, entre los que se encontraba Ockham. En primer lugar se refugiaron en Italia, pero pronto fueron invitados por el emperador Luis de Baviera a su corte de Munich. El Emperador había sido excomulgado por el papa a causa de la disputa por la prevalencia en Europa que se arrastraba desde los tiempos de la Gran Reforma de Gregorio VII, y por supuesto le interesaba proteger a unos teólogos que ponían en cuestión la legitimidad del papa para ejercer el poder temporal. La reacción del Papa Juan XXII fue excomulgar a todos los franciscanos huidos, excomunió que incluía, por supuesto, a Ockham. Durante la etapa de su vida que estuvo en la corte de Munich, Ockham se dedicó a escribir obras de tema político, en las que el principal tema de discusión eran las relaciones entre el Estado y la Iglesia (frente a las obras de lógica y teología que escribió antes de su llegada a Aviñón)

Ockham continuó militando en el bando imperial y polemizando con el papado hasta la muerte de su protector Luis de Baviera en 1347. Al parecer, tras la desaparición de este entabló contactos con la Iglesia para que se levantara la excomunió y ser readmitido por el papa. Se emitió una fórmula de sumisión al papa por la cual Ockham se reconciliaba con la Iglesia, pero se desconoce si llegó a firmarla o no. Poco después, en 1349, Ockham moría en Munich víctima de la peste negra.

2. Fe y Razón.

Ockham fue, como Tomás de Aquino, fundamentalmente un teólogo, y como este, tenía un interés en cuestiones filosóficas que estaba subordinado a su postura en problemas teológicos. Del mismo modo que la motivación de Aquino fue la de salvar al dogma católico de la contradicción respecto a la metafísica aristotélica, la motivación de Ockham es salvaguardar los dogmas de fe y su interpretación de los mismos respecto de la metafísica racional, que en su opinión suponía una limitación inadmisibles de la libertad y omnipotencia divina.

Para ello, Ockham separará por completo los ámbitos de la Fe y la Razón. No existe una zona común a ambas fuentes de la verdad (lo que Aquino denominó “preámbulos de la fe”). La Fe depende exclusivamente de la revelación, y la Razón no tiene nada que decir al respecto, por lo cual no puede entrar en contradicción con ella. Por otra parte, la Razón es una facultad que Dios ha otorgado al hombre para que pueda guiarse en el mundo natural, y para conocer ese mundo no precisa recurrir a ninguna otra fuente de información más que las propias facultades naturales, y explícitamente Ockham niega que la Razón tenga que dejarse guiar por la Fe. Por tanto, Fe y Razón son totalmente independientes y no se necesitan la una a la otra. En cada uno de estos ámbitos adoptará Ockham una postura diferente: en el campo de la Razón, Ockham es nominalista, lo que quiere decir que es radicalmente empirista y que no admitirá más conocimiento que el que tenemos de los entes particulares y el que se deriva directamente de él, contrariamente a Sto. Tomás que, como Aristóteles, creía que el conocimiento comenzaba con la experiencia sensible de los particulares, pero también

afirmaba que a partir de este podía lograrse, por abstracción, un conocimiento racional de lo universal. En el terreno de la Fe, Ockham es voluntarista, siguiendo las líneas básicas de la teología tradicional agustiniana.

Para negar la existencia de una zona común a la Fe y la Razón, Ockham tenía que rechazar la posibilidad de un conocimiento racional de la metafísica, y en especial de las cuestiones relacionadas con los dogmas cristianos. Ockham no se conformó con negar tal posibilidad en base a la doctrina agustiniana de la iluminación, como habían hecho los autores agustinistas del siglo anterior, sino que quiso demostrar racionalmente la imposibilidad del conocimiento metafísico. Para ello utilizó la lógica terminista y el principio de economía, de los que hablaremos más adelante. La idea básica es que si es posible una explicación más económica de los entes que percibimos, una explicación que no necesite postular entidades metafísicas de las que no podemos tener experiencia, entonces podemos considerar que dichos supuestos metafísicos no son necesarios y en consecuencia podemos prescindir de ellos como de meras ficciones. Al eliminar dichos supuestos, especialmente el principio de causalidad (en el que se basaban todas las vías tomistas), Ockham hace imposible la demostración racional de la existencia de Dios o del alma inmortal. De este modo, la razón no tendrá nada que decir sobre estos asuntos, que quedan así como competencia exclusiva de la Fe.

3.- Teoría del conocimiento

La crítica que Ockham va a realizar a la metafísica racional se basa en su teoría del conocimiento, y esta consiste en la utilización conjunta de dos posturas que ya habían sido formuladas por escolásticos anteriores: la lógica terminista, que estudia los modos de significación de los términos del lenguaje, y el intuicionismo, que tiene su raíz en la postura nominalista ante la disputa de los universales del siglo XII.

La **lógica terminista** fue creada a mediados del siglo XIII por Pedro Hispano (posteriormente elegido papa con el nombre de Juan XXI) como un desarrollo de algunos de los aspectos recogidos en el *Órganon* de Aristóteles. Hispano consideraba que, dado que todo razonamiento se realiza por medio del lenguaje, y que este implica el uso de palabras, es necesario estudiar las palabras y sus modos de significación antes de poder acometer el estudio del razonamiento. Además de la lógica silogística, o “antigua”, Hispano desarrolló una lógica terminista, o “moderna”, en la que ya aparece la distinción entre “significatio” y “supositio” que será clave en el uso que haga Ockham de esta lógica. Hay que recalcar que las intenciones de Hispano eran muy diferentes a las de Ockham. Pedro Hispano fue muy conservador en filosofía, y lejos de ser nominalista, consideró que podía tenerse un conocimiento racional y cierto de las cuestiones metafísicas.

La lógica terminista empleada por Ockham considera a las palabras como entidades físicas que guardan una relación semántica con la realidad. Pero esta relación entre palabra y realidad no siempre es del mismo tipo, y según Ockham la confusión entre unas formas y otras de relación semántica es el origen de las confusiones que han generado los conceptos de la metafísica. Las principales formas de relación semántica son las siguientes:

- En primer lugar, podemos diferenciar entre términos categoremáticos y sincategoremáticos. Los términos **categoremáticos** son aquellos que se refieren a entidades de la realidad y que pueden tener significado por sí mismos, fuera de una

frase. Los nombres, los adjetivos, los verbos (en definitiva, los términos que se refieren a alguna de las categorías de Aristóteles, que es de donde toman el nombre) son términos categoremáticos. Los términos **sincategoremáticos**, por el contrario, no se refieren a ninguna entidad real, sino que son tan sólo trozos de lenguaje que sirven para relacionar los términos categoremáticos y que carecen de significado si se dan aislados. Términos como “y”, “o”, “ninguno”, “con”, etc., (es decir, los nexos y operadores lógicos) son sincategoremáticos. Con esta distinción Ockham está poniendo la base de su primer ataque a la metafísica, que es fundamentalmente un ataque a la noción de “concepto universal”. Efectivamente, ya desde Platón se había venido defendiendo la realidad de los conceptos universales (y por tanto de las esencias) sobre la base de que la existencia de un término (en este caso, de un nombre común) suponía la existencia de algo real a lo que refiere. Sin embargo, los términos sincategoremáticos no refieren a nada real, sino que sólo tienen sentido dentro del lenguaje. Por tanto, no es cierto el supuesto básico del racionalismo según el cual todo lo que existe en el lenguaje existe en la realidad.

- Los términos categoremáticos tienen “**significatio**”, es decir, son signos que se refieren a otras cosas y que pueden representarlas en una proposición. Ahora bien, esa “significatio” puede darse de dos formas, en función de qué tipo de realidad represente. Si el término significa una cosa, como “hombre”, “caballo” o “gato”, entonces se dice que es un término de “**primera intención**” (porque refiere directamente a la realidad). Pero existen otros términos que no representan directamente cosas, sino a signos que representan a cosas. Por ejemplo, “nombre” no representa una cosa de la realidad, sino un tipo de signo que existe dentro del lenguaje. Estos términos que son signos que representan otros signos se denominan términos de “**segunda intención**” (porque sólo indirectamente refieren a la realidad). De este modo, “nombre” es un término de segunda intención, que refiere a una palabra como por ejemplo “hombre”, que es a su vez un término de primera intención y refiere a cosas que existen en la realidad. La diferencia entre los términos de primera y segunda intención va a ser importante en la crítica a la metafísica que llevará a cabo Ockham porque este considera que “especie” y “género” son términos de segunda intención, y por lo tanto no refieren a nada real, sino a un tipo de signos. Recuérdese que las especies y los géneros no son sino los conceptos universales, las esencias de los diferentes tipos de seres. Lo que Ockham está afirmando es que los conceptos “especie” y “género” no se corresponden con una realidad extramental, sino con grupos de signos que existen sólo dentro del lenguaje.

- Por otro lado, los términos de primera intención no significan siempre lo mismo. La significatio es la referencia que tiene un término por sí mismo, cuando se presenta aislado, fuera de una frase. Pero ese significado se matiza cuando el término se encuentra en un contexto, es decir, dentro de una proposición. La **suppositio** es la forma de significar que tiene un término dentro de una proposición. El término “hombre” siempre tiene la misma significatio, es decir, siempre representa la misma cosa de la realidad, pero puede emplearse de formas muy distintas. No significa exactamente lo mismo en los enunciados “ese hombre está corriendo”, “el hombre es un animal racional” o “‘Hombre’ tiene seis letras”. Aunque el significado siempre sea el mismo, podemos hacer distintos usos del término. Los usos posibles de un término son tres: **suppositio personalis**, en la que el término representa un individuo real y concreto, como en “ese hombre está corriendo”; la **suppositio simplex**, en la que el término representa al conjunto de individuos a los que se podría aplicar, como en “el hombre es un animal racional”; y finalmente la **suppositio materialis**, en la cual el término hace referencia al término mismo, y por tanto refiere no a una parte de la realidad, sino a una parte del lenguaje, como en “‘Hombre’ tiene seis letras”. Ahora bien, Ockham nos hace

ver que para explicar la *suppositio materialis* de un término no hace falta postular una entidad diferente a ese término y a su significación normal, sino que sin más decimos que es un uso posible del término. Por la misma razón, la *suppositio simplex* puede ser considerada nada más que un uso de un término del lenguaje: no es necesario postular la existencia de entidades generales para explicar cómo podemos usar un término para referirnos a un conjunto de individuos. Es decir, no es necesario suponer la existencia real de conceptos universales ni de esencias para explicar el uso de los nombres comunes.

En definitiva, la lógica terminista permite dar una explicación de la existencia y uso de los conceptos universales que no requiere de la suposición de alguna realidad (ya se considere “idea” o “forma”) más allá del mismo lenguaje que sirva como referencia de esos conceptos.

El segundo elemento clave de la epistemología de Ockham es el **intuicionismo**. Aquino había defendido el abstraccionismo, directamente derivado de la teoría aristotélica, según el cual el entendimiento agente podía abstraer la forma esencial de las percepciones sensibles y de este modo el entendimiento paciente conocía el universal. En la teoría de Aquino el conocimiento parte de la experiencia, pero esta es sólo una primera etapa y en realidad es imposible un conocimiento racional de los seres particulares, siendo el verdadero conocimiento el conocimiento de las esencias (exactamente igual que en la teoría de Aristóteles), que es el que permite hacer inteligibles a los particulares.

Para Ockham la cuestión era mucho más sencilla. Según él la forma más segura y directa de conocimiento es la intuición. Por “intuición” se entiende algo muy distinto al actual uso cotidiano de esta palabra. La “intuición” es la aprehensión inmediata y directa de algo que está presente, y su validez está garantizada por el mismo objeto aprehendido, ya que este es la causa de dicho conocimiento. La intuición es, por tanto, la percepción sensible de la realidad exterior y la percepción introspectiva de nuestros pensamientos, estados de ánimo, etc. En este conocimiento intuitivo no hay intermediarios de ningún tipo: los sentidos captan el objeto y el entendimiento conoce directamente, sin más, la existencia y cualidades de dicho objeto. Por tanto, para explicar nuestro conocimiento de los entes sensibles individuales no es necesario postular ni esencias universales, ni entendimiento agente, ni proceso de abstracción. El conocimiento se explica, exclusivamente, por la existencia de objetos sensibles y de una mente con carácter intencional (es decir, que tiende hacia los objetos). El conocimiento se explica así directamente por una “*intentio singularis*”, que es la captación clara y distinta de lo real individual, y por una “*intentio generalis*”, que es la captación difusa de los rasgos comunes a varias cosas, pero para la que no es necesaria ninguna capacidad distinta de abstracción, ya que esta *intentio generalis* es tan inmediata como la *singularis* y se produce al mismo tiempo que ella. Es decir, que conocemos directamente lo individual como tal, y al mismo tiempo lo conocemos como compartiendo caracteres con otras cosas, y para ello no hace falta ningún elemento más que la presencia de la misma cosa. En definitiva, Ockham está diciendo que lo único que conocemos son los individuos, y niega que exista conocimiento de esencias (con lo cual ataca no sólo la epistemología aristotélica de Sto. Tomás, sino también a la platónica de S. Agustín). No puede conocerse lo universal porque lo universal no es real, no es algo que esté presente. Los conceptos universales no son más que signos lingüísticos formados a partir de la experiencia por generalización. Como puede verse, esta no es sino la postura nominalista defendida ya en el siglo XII por autores como Roscelín.

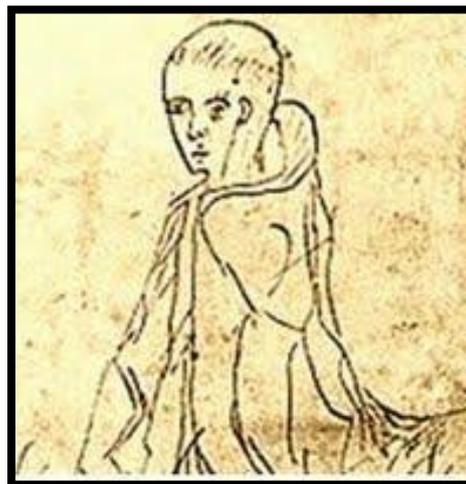
Para Ockham “nada puede ser conocido naturalmente en sí mismo a menos que sea conocido intuitivamente”, es decir, nada puede ser conocido si no tenemos percepción directa de ello. Cuando intuimos (percibimos) algo, estamos seguros de su existencia, y es imposible

demostrar racionalmente la existencia de algo que no es intuitivo (percibido). O se tiene intuición de la existencia de algo, y entonces no necesita ser demostrado, o no se tiene, y en ese caso no puede ser demostrado. Con esto Ockham está negando por principio la posibilidad de demostración de todos los dogmas cristianos.

La epistemología de Ockham puede resumirse en el **principio de economía** (también conocido como “navaja de Ockham” a pesar de que no fue él quien primero lo formuló), una regla heurística que manda “no multiplicar los entes sin necesidad”. Esta regla rechaza como superfluo cualquier concepto que no provenga de la intuición sensible y exige la máxima simplicidad posible en la explicación de los sucesos reales. Este principio estaba directamente dirigido contra los sistemas escolásticos racionales, y fundamentalmente contra los universales y las especies. Por supuesto, Ockham no pretendía utilizarlo para negar la existencia de todas las realidades de las que no pudiéramos tener intuición inmediata (lo cual habría sido negar la existencia de Dios, algo radicalmente contrario a las intenciones de Ockham), sino tan sólo para eliminar los elementos contaminantes procedentes de la tradición griega. Esto es en realidad negar la posibilidad de la metafísica, y eso era precisamente lo que Ockham pretendía, dinamitar los sistemas escolásticos de teología natural, si bien no con la intención de negar una realidad trascendente sino con la de dejar el conocimiento de ésta única y exclusivamente en manos de la revelación.

4.- Crítica a la metafísica.

Ockham va a adoptar una metodología y un punto de vista radicalmente diferente a la de los escolásticos el siglo anterior. Mientras que estos pretendían construir un sistema coherente que resolviera la mayor cantidad posible de problemas metafísicos, Ockham va a dedicar sus esfuerzos a realizar una crítica razonada de las afirmaciones de todos los sistemas anteriores, denunciando sus errores epistemológicos. Ockham no pretende construir un sistema metafísico, sino que muy al contrario pretende demostrar la imposibilidad de conocimiento metafísico de ningún tipo. Para llevar adelante esta postura, denominada “criticismo”, Ockham utilizará fundamentalmente el principio de economía y el análisis del lenguaje que hace posible la lógica terminista: todos aquellos conceptos no intuitivos (esto es, no procedentes de la experiencia sensible) que puedan ser explicados por medio de las características del lenguaje y su funcionamiento, deben ser eliminados, puesto que no son sino entidades postuladas sin necesidad. En esta labor crítica, Ockham rechazó como inútiles la práctica totalidad de los conceptos de la metafísica anterior:



- No existe ninguna naturaleza común a diversos individuos, es decir, una esencia compartida por todos particulares a los que aplicamos un mismo nombre. En primer lugar, tenemos intuición de entes particulares, pero no tenemos intuición de ninguna “entidad general” que se corresponda con esa esencia. Las metafísicas anteriores creyeron que era necesario postular esas esencias o conceptos universales para explicar cómo era posible que un mismo término pudiese emplearse para designar a todo un conjunto de individuos. Según estas metafísicas para que dicho término pudiese referir a

muchos particulares, estos tenían que compartir una naturaleza común. Ockham considera, sin embargo, que para explicar esto es suficiente con el uso del lenguaje denominado “suppositio simplex”. De esta manera, se rechazan por superfluas las nociones de “esencia”, “concepto universal”, “idea” y “forma”.

- La distinción entre “esencia” y “existencia” no tiene sentido. Todo lo que conocemos lo conocemos por intuición, y la intuición de algo nos asegura su existencia (de hecho, es lo único que nos puede asegurar la existencia de algo). Además, como ya hemos visto la “esencia” es un ente postulado no necesario. Cada individuo tiene una esencia única y diferente, y conocemos su existencia por intuición. Por tanto no es necesario postular la existencia como algo añadido a una “esencia” universal y compartida por los individuos.

- Ockham pone entre paréntesis la noción de substancia aristotélica. En realidad, lo único que percibimos de los individuos son sus cualidades, en definitiva sus accidentes, pero no tenemos intuición alguna de una substancia distinta de tales accidentes. Ockham reconoce que necesitamos postular la existencia de un substrato de dichos accidentes que explique la permanencia de los objetos, pero advierte de que se trata tan sólo de un supuesto, y que por tanto las características de la substancia nos son en realidad totalmente desconocidas. En consecuencia, aunque sigamos usando el término “substancia”, no podemos deducir ningún conocimiento a partir de dicho concepto, ya que al no tener intuición alguna del mismo, desconocemos en qué consiste.

- Ockham acepta el principio de causalidad, en el sentido de que todo efecto ha de tener una causa. Ahora bien, para poder relacionar una causa con un efecto debemos conocer ambos. Es decir, el conocimiento de una relación causal proviene de dos intuiciones sensibles: la intuición de la causa y la intuición del efecto. Pero si tan sólo puedo intuir el efecto, desconozco cuál es la causa del mismo. Puedo saber que ese efecto ha tenido que tener una causa, pero no puedo determinar cuál ha sido la causa concreta del efecto. En consecuencia, el principio de causalidad no puede utilizarse para deducir la existencia de ninguna causa concreta, ya que la existencia de dicha causa sólo puede conocerse por intuición. Como puede verse, este argumento invalida todas las pruebas de la existencia de Dios aceptadas por Sto. Tomás. Según Ockham, podemos estar seguros de que el mundo ha tenido que ser causado por algo, pero no podemos concluir que se trate de Dios y no de otro tipo de causa.

- En consecuencia, no podemos conocer más que las relaciones causales que podemos intuir desde principio a fin, y no podemos saber nada de aquellas relaciones causales de las cuales sólo podemos observar los efectos. Esto implica que no podemos asegurar que exista un orden necesario en el universo. Ockham afirmará que todo en el universo es meramente contingente, y esto lo hace con la intención de defender la omnipotencia de Dios, como veremos más adelante.

- No es necesario postular la existencia de un alma intelectual para explicar nuestros actos de conocimiento, ya que estos pueden explicarse como actos del cuerpo, y de hecho todas nuestras intuiciones sensibles son experimentadas como una actividad corporal. Además, no tenemos intuición sensible alguna de una forma inmaterial o alma en nosotros mismos. En consecuencia, no puede conocerse racionalmente la existencia de un alma diferente del cuerpo, y por supuesto, mucho menos puede afirmarse que dicha alma haya sido creada por Dios o que sea inmortal.

De este modo, Ockham ha concluido que racionalmente no es posible un conocimiento metafísico, ni demostrar la existencia de Dios, que este haya creado el mundo o que exista un alma inmortal. Los argumentos utilizados por Ockham son muy parecidos a los que empleará en el siglo XVIII David Hume, como veremos en su momento. Sin embargo, las intenciones de los dos filósofos son radicalmente opuestas. Cuando Hume rechaza la metafísica, está rechazando al tiempo las creencias cristianas. Ockham, sin embargo, rechaza la metafísica y la demostrabilidad de los dogmas de fe precisamente para defender a estos últimos y separarlos de los elementos griegos que las metafísicas escolásticas habían añadido al cristianismo. El objetivo final de la demolidora crítica que Ockham hace a la metafísica no es sino defender la tradicional concepción agustiniana de la libertad y omnipotencia divina, como veremos a continuación.



5.- El voluntarismo

La aplicación del principio de economía llevó a Ockham, como acabamos de ver, a eliminar todos los conceptos metafísicos ya que estos no eran conocidos por la intuición y no eran necesarios para explicar el conocimiento humano. Sin embargo, Ockham no eliminó todas las entidades que no podían ser intuitas. Si hubiese hecho esto, Ockham habría negado la existencia de Dios y del alma inmortal. Pero lo que Ockham negó es que se pudiese demostrar racionalmente la existencia de Dios o del alma, lo que no es lo mismo que negar que existan. En realidad, lo que hizo Ockham fue separar totalmente las esferas de la Fe y la Razón y aplicar a cada una de ellas el principio de economía: para la razón son necesarias todas las entidades que captamos gracias a la intuición (podemos estar seguros de su existencia) y aquellas que son imprescindibles para explicar la realidad (como ocurre con la noción de sustancia)

aunque no podamos conocer en qué consisten exactamente. En el terreno de la Fe son necesarias todas las entidades que vienen exigidas por los artículos de fe, lo cual incluye, por supuesto, a Dios y al alma inmortal. Puede parecer chocante que después de eliminar, por medio de una crítica racional, todos los conceptos que no se corresponden con individuos perceptibles, Ockham acepte sin más la existencia de entidades trascendentes que, por supuesto, no son accesibles a los sentidos. Pero en realidad toda la crítica ejercida por Ockham tiene como finalidad llegar a este punto. En Ockham no existe la más mínima intención de criticar al cristianismo. Muy al contrario, lo que pretende es defender este de lo que consideraba peligrosas contaminaciones del pensamiento griego.

La teología de Ockham, como ya sucediera con la de S. Agustín, está centrada en la omnipotencia y total libertad de Dios, que él consideraba la noción central del cristianismo y que como tal constituía el comienzo del credo cristiano ("Creo en Dios todopoderoso...."). Ockham insiste en la omnipotencia divina más aún de lo que lo hiciera S. Agustín, y rechaza cualquier noción que pudiese limitar de alguna manera la libertad de Dios. Ese es el objeto de su crítica a la metafísica: Ockham considera que los conceptos universales de los que habla la metafísica griega, tanto si se consideran "ideas" como si se consideran "formas", son una limitación inaceptable de la libertad y la omnipotencia divina. Si Dios es realmente

omnipotente, como dice el dogma, entonces puede hacer cuanto quiera: no sólo no ha creado necesariamente (es libre para crear o no crear) sino que además puede crear como quiera. Y esto implica que Dios no tiene que crear siguiendo unos patrones (las ideas ejemplares) que están en su mente. Por eso Ockham se declara nominalista, y no acepta la existencia de conceptos universales. No sólo niega la existencia extramental y separada de estos, sino que también niega que tengan una base real. La razón es que la postura conceptualista, como la defendida por Sto. Tomás, consideraba que la posibilidad de que el entendimiento abstraiera el universal del particular suponía que este existía de algún modo en el individuo, es decir, que había algún fundamento “in re” (en la cosa) para dicho universal, y desde aquí argumentaba la existencia del universal “ante rem” (antes de la cosa) en la mente divina, es decir, postulaba que tales universales eran conocidos por Dios con anterioridad a la Creación. Este es precisamente el punto que quiere negar Ockham, para quien la existencia de tales ideas en la mente divina limita la libertad y omnipotencia divina, lo cual es contrario al dogma. Por ello ataca Ockham también la teoría de la abstracción tomista, puesto que es a partir de ella como se postula la necesidad del universal ante rem. Para Ockham no es suficiente con colocar las ideas en la mente de Dios, como hizo S. Agustín, puesto que si esas ideas son tan eternas como Dios siguen siendo una limitación en su acto de creación. De este modo, Ockham no sólo rechaza la metafísica aristotélica de Aquino, sino que también rechaza la metafísica platonizante de S. Agustín, en un intento de eliminar de la teología cristiana cualquier concepto procedente de la filosofía griega.

En consecuencia, según Ockham sólo existen los individuos, no hay esencias universales que compartan los individuos a los que se aplica un mismo término lingüístico (en realidad, cada individuo tendría una esencia completamente distinta) y no existe un orden necesario en el universo (no hay conexiones necesarias entre causas y efectos). Después de eliminar la metafísica ningún orden esencial estorba a la creación divina, que se ha producido así en total libertad. En Dios nada antecede a la voluntad, y por tanto el mundo podría haber sido creado de esta manera o de otra cualquiera, es decir, todo es absolutamente contingente (respecto a la Creación, pero una vez llevada esta a cabo, Ockham reconoce que algunas cosas ocurren necesariamente, aunque si la creación hubiese sido distinta ocurrirían de otro modo) Esta postura se conoce como “**voluntarismo teológico**”.

La posición que adopta Ockham respecto a la cuestión de la omnipotencia divina tiene además consecuencias importantes para la ética. Aquino había defendido la existencia de la ley natural, esto es, de reglas morales cognoscibles racionalmente y fundamentadas en la esencia humana. Al negar Ockham la existencia de tal esencia común a todos los seres humanos, no hay base alguna que pueda dar lugar a la ley natural. Además, la existencia de leyes universales e inmutables sería de nuevo una limitación para la omnipotencia divina. Aquino defendía que Dios había creado unas normas racionales y que eso no limitaba su poder, ya que no se trataba de que Dios se encontrara sometido a la Razón (al principio de contradicción, básicamente) sino al contrario, que la Razón se fundamentaba en la naturaleza divina. Ockham no acepta este argumento, y defiende que la omnipotencia de Dios implica que la voluntad divina está por encima de la Razón: es decir, que Dios puede ser irracional si así lo desea. En consecuencia, según Ockham no existen leyes morales naturales ni racionalmente demostrables. Todas las normas son meramente convencionales. Pero a diferencia de los sofistas griegos, que consideraban a las normas como convenciones humanas, Ockham considera que se tratan de convenciones divinas: es Dios quien, convencionalmente, decide ordenar unas cosas y prohibir otras, pero podría haber decidido promulgar otras normas distintas. Si Dios quiere, puede crear un mundo donde odiar a Dios sea un acto virtuoso y en el que no estén prohibidos el asesinato o el incesto. Esta postura se conoce como

“**voluntarismo ético**”, y consiste en afirmar que en el terreno de la ética la voluntad y la libertad se encuentran por encima del entendimiento, y que las normas morales no tienen fundamento racional alguno. Pero hay que tener muy presente que Ockham se refiere a la voluntad y libertad divinas: el hombre puede seguir o no las normas de Dios (ya que tiene libre albedrío) pero no tiene libertad alguna de decidir qué está bien y qué está mal, ya que esto es potestad exclusiva de la divinidad.

6.- La política

Como ya dijimos al tratar de su biografía, Ockham se vio directamente implicado en la polémica establecida entre el Imperio y el papado, y a esta cuestión dedicó su obra después de huir de Aviñón. En 1323 el papa Juan XXII quiso intervenir en la elección del nuevo emperador, y cuando fue elegido Luis de Baviera contra sus deseos, el pontífice declaró que la elección no era válida sin la ratificación del papado, y se negó a reconocer al Emperador, al que finalmente excomulgó. La postura de Ockham ante esta cuestión fue afirmar la independencia del poder imperial respecto a la Santa Sede. La autoridad del Emperador deriva según él, no de la autoridad del papa, sino de la elección del pueblo, que ha delegado su capacidad de elección en los príncipes electores. En última instancia, dicha autoridad imperial deriva de Dios, a través de la elección popular. De esta manera, tanto el poder papal como el poder imperial dependen de Dios, pero en ningún caso depende uno del otro.

Ockham rechaza, como la inmensa mayoría de los pensadores medievales, la idea de un poder absoluto. Los hombres son siempre libres para elegir sus gobernantes (porque Dios les ha concedido esa libertad). Incluso cuando un pueblo ha decidido aceptar una monarquía hereditaria (y por tanto ya no elige directamente a sus gobernantes) mantiene el derecho a deponer a estos si abusan de su autoridad. Nadie puede ponerse por encima de la comunidad del pueblo si no es con el consentimiento de este, y toda autoridad legítima descansa, por tanto, en la libre aceptación de los súbditos. Ockham no sólo aplica esta concepción al poder temporal de reyes y emperadores, sino que también lo considera válido para la figura del Papa. El absolutismo papal es totalmente injustificado, y no sólo en su pretensión de dominar al poder temporal, sino también en la propia esfera del poder espiritual. Para limitar el poder del Papa, Ockham propuso que el poder máximo de la Iglesia residiera en un Concilio General. Para formarlo, las parroquias y monasterios enviarían representantes a sínodos provinciales, donde se elegirían a su vez representantes para el Concilio General. Los representantes podrían ser tanto clérigos como laicos, y constituirían una especie de “parlamento” que tendría capacidad de decisión tanto en lo referente al gobierno de la Iglesia como en cuestiones doctrinales (aunque en este último punto Ockham no le reconoce a nadie la infalibilidad, ni al Papa ni al Concilio). La figura del Papa no desaparecería, pero pasaría a estar contrapesada por una institución colegiada que limitaría su poder. Esta propuesta de Ockham es un precedente directo del movimiento conciliarista que se extendería por la Iglesia poco después, en especial a partir del “Cisma de Occidente”.