

# CAPITULO 1

## LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y EL TRÁNSITO HACIA LA MODERNIDAD

*Mariel Giacomone*

### Introducción

En estas páginas intentaremos hacer un recorrido por la filosofía medieval y analizar el tránsito hacia el pensamiento moderno. Se trata de una propuesta algo pretenciosa, ya que abordaremos nada más y nada menos que casi doce siglos. En este sentido, encontrarán un enfoque diferente al resto de los capítulos dado que haremos síntesis y señalamientos generales en base a autores y problemas desde un enfoque histórico, en vez de profundizar en el pensamiento de un filósofo determinado. Esperamos con ello aportar un marco general a partir del cual comprender la herencia a su vez que la novedad de la época moderna.

Consideramos importante, sin embargo, aclarar, que no existe una sola forma de definir la filosofía medieval, así como tampoco es posible hablar de 'una' Edad Media, sin establecer distinciones. Tal como advierte Alain de Libera, la mayoría de los enfoques tradicionales asocia el Medioevo con el occidente cristiano, lo cual implica una visión sesgada y reduccionista de este período. En efecto, encontramos una pluralidad de mundos medievales además del cristiano, como el judío y el islámico; señalemos también que el pensamiento cristiano no se reduce a su desarrollo en el occidente latino, sino que vive otro proceso en el oriente bizantino. Este historiador propone un nuevo e interesante enfoque historiográfico sobre la filosofía medieval, siguiendo el itinerario de las 'rutas de la filosofía' que parte de la filosofía griega pagana y recorre las tierras de Bizancio, Bagdad, Toledo y París. Una vez presentado este panorama, podemos decir ahora que circunscribiremos este trabajo a la Edad Media cristiana y latina. Este recorte se debe a que los filósofos

modernos de la Europa de los siglos XVI en adelante, se remiten a aquella como a la tradición filosófica a la que pertenecen y, en muchos casos, como a la que intentan dejar de pertenecer; y en tanto el tránsito hacia esa Modernidad es el que nos interesa desarrollar aquí, comenzaremos por exponer los orígenes del pensamiento filosófico del occidente latino medieval, y haremos algunas referencias a la teología y filosofía de los árabes cuando llegemos a la Baja Edad Media.

## La filosofía medieval

### **Los orígenes de la filosofía medieval**

El pensamiento medieval occidental se caracteriza por la impronta de la religión cristiana, lo que ha llevado a considerar que durante esta época no hubo auténtica filosofía, dada la centralidad y la dependencia de las especulaciones racionales en relación con la teología. Veremos más adelante si es posible hablar de una 'filosofía cristiana' como tal.

El cristianismo se presenta en occidente, como una religión, hacia el siglo II de nuestra era (si bien como movimiento religioso es anterior, por esta época comienzan a darse los desarrollos doctrinales). Se funda en textos considerados sagrados, reunidos en la *Biblia*, que llevan un mensaje de salvación transmitido de diversas maneras por Dios a los hombres. Los cristianos fueron perseguidos hasta que en el 313 el emperador romano Constantino establece por medio de un edicto la libertad de religión dentro del Imperio y, más adelante, en el 380, el emperador Teodosio declara al cristianismo como la religión oficial del Imperio romano. Es entonces por motivos fundamentalmente políticos que esta doctrina tendrá el monopolio del saber hasta por lo menos el siglo XV.

En su interés por constituir un dominio propio en el ámbito del saber, al elaborar una doctrina en defensa de la propia fe, el cristianismo se vio llevado a discutir con las concepciones filosóficas contemporáneas. Esto se produce en

un contexto de hostilidad, previo al edicto de tolerancia, que sufría tanto por parte del ámbito político (rechazar los cultos tradicionales de la religión romana, que formaban parte de los deberes públicos, implicaba una afrenta a las autoridades imperiales), como por sectores sociales y del ámbito de la cultura. En este sentido, los primeros autores cristianos interesados en hacer de esta religión incipiente una doctrina teológica, los llamados 'apologistas', tomaron distintas actitudes respecto de la filosofía pagana: algunos la rechazaron, otros la asimilaron. Sus escritos suelen estar dirigidos a los emperadores o al senado romano, frente a quienes denuncian la injusticia de las persecuciones, o a los representantes de la tradición cultural de corte panteísta, ante los cuales confrontan e intentan defenderse de las acusaciones de superstición, inmoralidad y 'rusticidad intelectual'. El cristianismo comienza a tener cada vez más adeptos provenientes de todas las clases sociales, lo que hace que hallemos entre estos apologistas personajes de sólida formación filosófica, que una vez 'convertidos' ponen su bagaje cultural al servicio de la consolidación de esta nueva religión.

Veamos qué sucede con la filosofía por esta época. Podemos caracterizar este momento como un período de crisis de los grandes sistemas filosóficos de la Antigüedad (siendo los principales el *platonismo* y el *aristotelismo* conformado por los seguidores de Platón y Aristóteles respectivamente, así como el *estoicismo*), en el cual se destaca el espíritu de búsqueda de puntos de coincidencia, y en donde adquieren mayor preponderancia las temáticas éticas y religiosas con relación a cuestiones tales como la naturaleza divina, la providencia de Dios, el destino del alma humana y la salvación del hombre en unión con la divinidad. Las principales y ya clásicas escuelas filosóficas buscan encontrarse para tales fines, pero predomina principalmente el platonismo. En este contexto, son pensadores cristianos un poco posteriores a los primeros apologistas quienes definitivamente dan los pasos iniciales hacia lo que podríamos llamar una 'filosofía cristiana', al presentar con mayor sistematicidad a su religión como la *mejor filosofía*. Ahora bien: si entendemos que la filosofía surge cuando los griegos emanciparon de los relatos míticos las explicaciones sobre el hombre y la naturaleza, a partir del ejercicio de la razón: ¿cómo es

posible compatibilizar el mensaje de salvación cristiano con el fenómeno griego de la filosofía, siendo aquél tan ajeno a la mentalidad griega?

Según Pierre Hadot, la filosofía se instaura en la Antigüedad no sólo como discurso racional con pretensiones de verdad, que aborda cuestiones relacionadas al hombre, la naturaleza y lo divino, sino que también se trata de un *modo de vida*: vivir de acuerdo con la sabiduría –recordemos que el significado etimológico del término original griego *φιλοσοφία* (*philosophia*), es *amor por la sabiduría*-. En este sentido, para el autor, el cristianismo en sus comienzos hereda y asimila este doble aspecto de la filosofía, al presentarse como discurso y como modo de vida, ya que pretende alcanzar una vida conforme a la sabiduría o *logos*. La diferencia con la filosofía griega es que a la base de esta sabiduría se encuentra la verdad *revelada*: Jesucristo es la Palabra o Logos Verdadero encarnado. Vivir conforme a la verdad, es entonces vivir conforme a Cristo. Agustín (354-430) se refiere explícitamente a este vínculo entre el cristianismo y la filosofía:

¿Puede el paganismo producir una filosofía mejor que nuestra filosofía cristiana, la única verdadera, si por 'filosofía' entendemos la búsqueda y el amor a la sabiduría? (Agustín, 1985: IV, 14)

Sus textos, de llamativa profundidad especulativa y de gran peso en los siglos venideros, revelan bien por qué se lo ha visto como el 'primer filósofo medieval' (aunque aún estemos en la Antigüedad Tardía), por lo que nos detendremos un poco en este autor.

## *Agustín*

### Agustín y el platonismo

Después de un largo y variado itinerario intelectual por diversas escuelas filosóficas, siempre marcado por la búsqueda de la verdad, Agustín encuentra en el cristianismo esa verdad anhelada y con ella el reaseguro de la felicidad – otra de sus grandes inquietudes-.

Al adoptar como modelo filosófico el platonismo, inaugura con ello una tradición en la filosofía medieval que permanecerá vigente hasta el siglo XIII, cuando el aristotelismo irrumpa en el occidente latino. Ahora bien: ¿qué afinidades encuentra este autor en la filosofía platónica que tanto lo ha deslumbrado?

Platón (filósofo griego del siglo V antes de nuestra era) había postulado que además de la realidad sensible existe un ámbito trascendente, separado, que es el de las Ideas o Formas. A diferencia del ámbito sensible, al que pertenecen las cosas mutables, perecederas, contingentes y por tanto imperfectas, el ámbito de las Ideas es el ámbito de lo que no cambia, de lo eterno y necesario. Las realidades 'inteligibles', estas Ideas inmutables, son el modelo o arquetipo de las cosas sensibles, y entre ambas hay una compleja relación de *participación*. En esto consiste el *dualismo* platónico, también presente en su concepción antropológica. Originariamente, las almas preexistían en el ámbito trascendente contemplando las Ideas y luego se vieron presas en un cuerpo sensible, del que deben desligarse para no perder de vista lo que les es propio; deben 'purificarse' para recuperar así su estado original. Platón sostiene que las almas son inmortales, por lo que al momento de la muerte del hombre, el cuerpo perece y el alma sigue su curso (ya sea en nuevos cuerpos, o retornando a su estado puro original). Desde esta concepción, podríamos definir entonces al hombre como *un alma prisionera en un cuerpo*. De aquí la doctrina platónica del *conocimiento como reminiscencia*: conocer es recordar, ya que el verdadero conocimiento es el de lo inmutable, conocimiento que las almas tuvieron pero 'olvidaron' al descender a este mundo. De esta forma queda configurada una jerarquía de lo real que afecta todos los órdenes: antropológico (el alma es superior al cuerpo), gnoseológico (el conocimiento verdadero es el de lo inteligible, al que accedemos por la razón, mientras que el conocimiento que nos provee la experiencia sensible es inferior), metafísico (las cosas del mundo sensible tienen *realidad por participar* del mundo inteligible; tienen como una 'realidad derivada').

Una de las cosas que más impacta a Agustín del platonismo es la posibilidad de que toda la realidad dependa de un tipo de entidad inteligible, no material, que identifica con Dios. Siguiendo las escrituras y su interpretación por parte de

la tradición católica hasta ese momento, que afirma la unitrinidad de Dios (tres *personas* que son un único Dios), Agustín identifica el mundo platónico de las ideas con la segunda persona del Dios trino, el *Verbo* o *Logos*. En este esquema, Dios crea al mundo y al hombre a partir de la nada por un acto de bondad, tomando como modelo de la creación los arquetipos eternos que permanecen en sí mismo –en Dios mismo–, en la persona del *Logos*. Agustín mantiene el dualismo que vimos en Platón: todas las cosas deben su *ser*, su existencia, al principio creador que es el *ser* por excelencia, Dios. Pero no es el mismo tipo de *ser*: uno es trascendente, infinito, eterno, omnipotente (Dios); el otro es finito, temporal, limitado (lo creado). La creación no fue azarosa ni por capricho: ya vimos que se sigue un modelo, hay un plan divino, lo que le da a la creación un sentido. Así, cada ente creado tiene una esencia que le es propia, y podríamos decir que su *ser* consiste en ‘cumplir’ esa esencia en el mundo. Para Agustín, la relación que liga al ser de lo creado con el ser divino, es de *participación* -vemos aquí resonancias platónicas-. Pero el hombre no es un ente más entre las cosas creadas: no *participa* de la idea, sino que es *imagen*. El haber sido hecho a *imagen* y *semejanza* de Dios implica que, a diferencia de las demás creaturas, existe en él una *presencia efectiva* de la divinidad –sin que haya identificación entre Dios y el hombre, como una ‘deificación’ humana-. El recorrido descrito por Agustín en el que descubre la presencia de lo trascendente en el interior de su alma, es un aporte fundamental en la construcción del sujeto. Veamos de qué se trata.

#### Del conocimiento de sí al conocimiento de Dios

Dijimos que la mayor preocupación de Agustín es dar con la verdad, verdad que encontró en la fe en el Dios cristiano. Y si bien hace suya aquella frase bíblica ‘creo para entender’, no se queda simplemente con el dato de fe, sino que parte de él para luego indagar racionalmente y comprenderlo (aclaremos que sin la fe, no sería posible para Agustín ningún tipo de conocimiento). Así, en un capítulo de la obra *Confesiones*, pide a su razón conocer la naturaleza

de aquello que ya tiene y ama (Dios). Primero indaga en el mundo exterior y se da cuenta de que no es posible hallar a Dios en las cosas. Es entonces cuando vuelve a su interior, se pregunta quién es y se dice: soy un hombre, un cuerpo y un alma, hombre exterior y hombre interior. Y allí, en el alma, que reconoce como rectora y superior frente al cuerpo, descubre los 'vastos palacios de la memoria': en la profundidad de su espíritu, encuentra múltiples vivencias pasadas, recuerdos, ciertos conocimientos que toman la forma de recuerdos, y proyecciones futuras –a las que también llama memoria-. Entonces descubre algo que atraviesa todas las vivencias, la 'memoria de sí':

(...) topo también conmigo mismo, y me acuerdo de lo que hice, cuándo y dónde lo hice, y cómo me sentía entonces. Allí están todas las cosas que recuerdo haber experimentado o creído (...). En ese contexto del pasado, también aparecen las acciones, eventos y esperanzas del futuro, en las que medito una y otra vez como si fueran presentes. (Agustín, 1985: Libro X, VIII, c. 14)

¡Grande es el poder de la memoria! Tiene no sé qué que espanta, Dios mío, en su profunda e infinita complejidad. Y esto es el espíritu, y esto soy yo mismo". (Agustín, 1985: Libro X, XVII, c. 26)

Es importante señalar que aquí el término 'memoria' es asimilable en cierto sentido a la 'conciencia'; por lo que este 'acordarse de sí' no es otra cosa que tener conciencia del *sí mismo*, del yo. Ahora bien: este yo no aparece como contenido de una vivencia específica, sino que Agustín lo descubre como una especie de hilo que atraviesa todas las vivencias pasadas, presentes y futuras construidas por una sola alma; es el polo unificador que totaliza las experiencias como principio de identidad. Se ha visto en este punto un antecedente del *cogito cartesiano* (no por nada los propios contemporáneos de Descartes le señalaron que su descubrimiento de la absoluta certeza de la propia existencia tenía semejanza con razonamientos agustinianos). Podemos citar otras obras de Agustín, que presentan ciertas similitudes con el texto de Descartes:

Si me equivoco, soy. El que no existe no puede equivocarse (Agustín, 1985: Libro XI, c. 26)

o:

Todas las mentes se conocen a sí mismas con certidumbre absoluta. Han dudado los hombres si la facultad de vivir, recordar, entender, querer, pensar, saber y

juzgar provenía del aire, del fuego, del cerebro, de la sangre, de los átomos... Sin embargo, ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que si duda, vive (...) si duda, piensa. (Agustín, 1985: Libro X, c. 10)

Cuando analicen el artículo sobre Descartes, podrán comparar con mayores herramientas la diferencia entre ambos abordajes. Por ahora, volvamos al objetivo de Agustín, que no es ciertamente el conocerse a sí mismo, sino la búsqueda de Dios –recorrido que lo lleva, entre otras cosas, a encontrarse con el yo-. Regresemos a los insondables ‘palacios de la memoria’. Entre muchas nociones, encuentra también la ‘idea de bienaventuranza’ como el deseo de una vida feliz duradera, eterna. Pero la auténtica felicidad no puede ser sino el goce que produce la verdad, que es Dios. Agustín ve este deseo presente en todos los hombres –todos desean ser felices-, y lo toma como una prueba de la presencia de Dios en el hombre. Llegamos finalmente a ver los tres movimientos característicos del proceder agustiniano: un primer momento hacia fuera, el exterior; un segundo momento interior, donde el alma vuelve sobre sí misma pero no para quedarse allí, sino para trascenderse hacia Dios como tercer momento. Esta es la única forma para el autor de acceder a lo trascendente: ni desde el derredor ni por fuera de sí, sino a partir de uno mismo, esto es, a partir del espíritu (aunque conocer a Dios tampoco depende absolutamente de nuestra voluntad, sino que se requiere de la iluminación divina, pero esta ya es otra cuestión).

### El ocaso del Imperio y el agustinismo político

Uno de los hechos que marca la historia occidental es la caída del Imperio romano de Occidente (hito generalmente utilizado para delimitar en la historia el fin de ‘Edad Antigua’ y el inicio de la ‘Edad Media’). Hacia el final de la vida de Agustín tienen lugar las invasiones germánicas, y muchos asocian la crisis a la que se ve sometida la unidad imperial con la expansión del culto cristiano. En una de sus últimas obras, *Ciudad de Dios*, Agustín afirma que Roma cae por sus propios vicios: ella, y no la religión cristiana, es la única responsable de su



propia decadencia. El autor presenta a la humanidad como una unidad hija de Adán, que camina hacia el final de los tiempos. Aparece descrita así una concepción lineal de la historia, encaminada hacia un fin escatológico: aquellos hombres que han dirigido su voluntad hacia Dios, el Bien Supremo, obtendrán la salvación y con ello la felicidad eterna, mientras aquellos que han dirigido su voluntad hacia los bienes inferiores obtendrán su condena, también por toda la eternidad. Para referirse a estos dos planos en los que el hombre puede inscribir su vida, sus acciones, Agustín habla de los primeros como los pertenecientes a la ciudad de Dios y de los segundos como pertenecientes a la ciudad del diablo. Si bien el propio autor aclara que esta 'ciudad de Dios' no debe confundirse con la institución de la Iglesia y la 'ciudad del diablo' con las instituciones políticas temporales, así fue leído en el Medioevo, dando con ello lugar a una visión en donde la Iglesia como poder intemporal debía dominar al poder temporal, terrestre.

## **La dialéctica en la teología medieval**

### *Anselmo y el argumento ontológico*

Luego de la caída del Imperio romano occidental, la alta cultura pasa a refugiarse en monasterios y abadías que el cristianismo había fundado en toda Europa. Son los monjes quienes estudian los textos clásicos, los clasifican, transmiten y enseñan, ajustándolos a sus intereses teológicos. Los siglos que siguieron a Agustín no sobresalen en fecundidad intelectual, con excepción del llamado 'Renacimiento carolingio', de los siglos VIII y IX, que refiere a la reorganización de los estudios principalmente en torno a la Escuela del Palacio<sup>1</sup>, promovida por Carlomagno. El programa educativo de la Escuela palatina está destinado especialmente a la formación de dirigentes; el mismo emperador estudia allí, además de las personas de su entorno. Este programa tiene como base el esquema de las llamadas **artes liberales** (que puede cultivar el hombre libre a diferencia del esclavo, que se dedica a las disciplinas

o artes manuales), que se dividen en los estudios del *trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). Aclaremos que en ese tiempo, la dialéctica tiene el sentido de una lógica en sentido amplio, como desarrollo de una teoría de la argumentación. Además de las artes liberales el programa incluye estudios teológicos, siendo el referente Agustín y sus obras de mayor corte teológico-político. Con este 'Renacimiento carolingio' se produce entonces una reevivificación de la enseñanza y la literatura y, si atendemos a la filosofía, sobresale un pensador original como Juan Escoto Eriúgena (si bien se trata de una figura aislada del período, su pensamiento tendrá mucha influencia en autores posteriores, entre ellos, Nicolás de Cusa).

Unos siglos después, ya en el siglo XI, destacamos la figura de un monje benedictino llamado Anselmo, quien encarna ciertas tendencias renovadoras de la teología en ese momento. Una de las novedades de este siglo es que comienza a delimitarse el *saber profano* respecto del estudio sagrado. Esto se debe al impulso de ciertos teólogos llamados *dialécticos*, que dan preeminencia a las reglas de la lógica y la gramática para el estudio de los datos de fe. Asistimos a una "logización" de la teología: se analizan contenidos que son materia de fe utilizando argumentos lógico-lingüísticos, dando lugar con ello a una racionalización de la teología que tendrá su desarrollo máximo en los siglos XII, XIII y XIV con la escolástica. Por otra parte, esta actitud despierta resquemores y se ve contraatacada por los *antidialécticos*, que sostienen que en caso de que se quiera dar lugar a la ciencia humana en el examen de la palabra sagrada, aquella debe siempre secundar a esta última, so pena de extraviarse. Los más acérrimos defensores de esta postura directamente rechazan analizar todo contenido de fe mediante las reglas de la dialéctica, ya que lo consideran un cometido imposible (¿cómo podríamos aplicar a Dios, ser perfecto, infinito, omnipotente, el principio racional de no contradicción<sup>2</sup>?) y, además, innecesario (lo único que debería interesar al cristiano es su salvación por la fe). El punto es que también ellos se vieron obligados en la contienda a hacer uso de la dialéctica, lo que sin lugar a dudas puso a ésta como epicentro

de los debates de la época, en torno de cuestiones teológicas referidas a la omnipotencia divina, la presencia de Cristo en la eucaristía, entre otras.

En su obra *Proslogion* (*Alocución*), Anselmo (1033/34-1109) ofrece una demostración de la existencia de Dios en la que da cuenta de que es posible argumentar especulativamente sobre aquello que ya se tiene por la fe, en este caso, la creencia en la existencia de Dios. Si bien Anselmo ofrece este tipo de argumentaciones en muchas de sus obras, tomamos el *Proslogion* y este argumento en particular debido al lugar que ha ocupado en la historia de la filosofía, sobre todo por la repercusión que tiene en los modernos. La demostración fue retomada en la Modernidad por Descartes, Leibniz y Hegel, y criticada por Locke y Kant; este último la titula en el siglo XVIII como 'argumento ontológico'.

Haremos un breve resumen del argumento: en primer lugar, se parte de la definición de Dios como aquello mayor a lo cual nada puede ser pensado. Todos tenemos la noción de Dios en nuestra mente; incluso aquel 'necio' o 'insensato' que afirma que Dios no existe parte del mismo supuesto, ya que para afirmar su no existencia necesita concebir aquello que niega. Ahora bien: una cosa es que esa noción esté presente en el entendimiento, y otra, que tenga existencia en la realidad (yo puedo pensar en una sirena y eso no implica la existencia de la sirena fuera de mi pensamiento). Pero este caso es diferente, ya que negar la existencia de 'algo mayor a lo cual nada puede ser pensado' es imposible, puesto que implica una contradicción: si afirmo que sólo tiene *ser* en el entendimiento puede pensarse en algo mayor, que es su existencia en la realidad. Por lo tanto, Dios tiene un *ser* tanto en el entendimiento como en la realidad. De esta manera se concluye que Dios (lo máximo pensable) existe por fuera de mí (existe *en sí*) *necesariamente*. En este argumento podemos encontrar varios supuestos implícitos, esto es, consideraciones que el autor está dando por sentado, y sin las cuales el argumento no se sostiene. En primer lugar, se parte de una definición unívoca de Dios (uno podría objetar que Dios no se define como 'aquello a lo cual nada mayor puede ser pensado', o por lo menos que no es la definición aceptada por todos, y por lo tanto no aceptar la conclusión del argumento). Otro es el

plantear un tipo de entidad particular que es el 'ser en el entendimiento': se atribuye al objeto de pensamiento un *ser*, una existencia específica. Por último -el más importante-, que consiste en considerar a la existencia como una perfección (esto será criticado especialmente por Kant en la Modernidad, quien sostendrá que la existencia no agrega perfección alguna).

Como mencionamos anteriormente, Anselmo parte de la fe: el autor no busca con esta prueba convencer a los 'insensatos' o ateos, sino poder comprender aquello que se cree; de hecho, el título original para su obra *Proslogion* es *La fe en busca del entendimiento*.

En este apartado pretendimos entonces mostrar, a partir del análisis de un argumento, cómo un teólogo medieval resuelve por medio de la dialéctica el deseo de penetrar el dato de la fe. Más adelante veremos en Tomás de Aquino un tipo diferente de indagación especulativa sobre la existencia de Dios.

### *Pedro Abelardo y la querella de los universales*

Una de las controversias más famosas del Medioevo es la llamada 'querella de los universales', que gira en torno al tipo de entidad al que refieren los términos universales<sup>3</sup>. Por un lado, los *realistas* sostienen que este tipo de términos nombran entidades reales, *cosas* subsistentes por sí que estarían presentes a su vez en cada cosa particular (por ejemplo, el término 'hombre' referiría a una realidad subsistente por sí -la humanidad- que a su vez existe toda entera en María, en Juan, en José, difiriendo estos tres últimos particulares sólo en sus aspectos accidentales). En cambio, los *nominalistas* consideran que los universales son meras palabras, *flatus vocis* (soplo o emisión de la voz), por las que hacemos referencia a los particulares; con ello rechazan todo tipo de esencialismo, dado que lo único verdaderamente existente son las cosas singulares (sólo existirían María, Juan, José, y cada vez que decimos o pensamos el concepto 'hombre' estaríamos haciendo referencia a alguien en particular).

En el siglo XII, el centro de la cultura letrada ya no son los monasterios y abadías; junto al renacer de las ciudades, y como preludio de las universidades del siglo XIII, aparece un nuevo marco para el desarrollo intelectual: las escuelas -muchas de ellas conformadas en torno a las bibliotecas de las catedrales-. Esto marca un importante cambio respecto de la educación monástica, ya que muchos miembros de estas nuevas escuelas son laicos, esto es, miembros de la Iglesia sin ordenación sacerdotal. Suele hablarse de un 'renacimiento del siglo XII' y esto se debe, entre otras cosas, al profundo desarrollo en este siglo de las artes liberales del *trivium* –en especial el de la dialéctica y la gramática- y a la consecuente preeminencia que cobra la perspectiva lógica y lingüística en el ámbito de la teología. Tal es así, que se fundan escuelas dedicadas exclusivamente a la enseñanza y práctica de la dialéctica. Pasemos entonces a ver el caso de un maestro del siglo XII -que incluso llegó a fundar su propia escuela-, en el que la controversia de los universales toma protagonismo.

Pedro Abelardo (1079-1142) es conocido no sólo por su romance con Eloísa -que lamentablemente no tuvo un final feliz-, sino porque muchos autores lo han visto como una figura precursora del racionalismo moderno. Abelardo retoma la cuestión de los universales, planteada ya por los antiguos. Hasta este autor, la discusión había girado en los planos ontológico (sobre el tipo de *ser* al que refieren los términos universales) y gnoseológico (de qué modo los conocemos). La novedad de Abelardo reside en la introducción de una nueva dimensión en el abordaje de este tema: la del lenguaje, la perspectiva semántica. Abelardo coincide con los nominalistas en que la realidad es un conjunto de singulares, sin embargo, llevamos adelante predicaciones universales con sentido, entonces de lo que se trata es de averiguar cuál es la causa de la formación de los términos universales, cuál es su fundamento. Este autor concluye que cuando dos o más singulares convienen en un *estado* (estar sentado, ser rojo, ser un hombre, no ser pájaro, etc.) el entendimiento abstrae y forma una vaga imagen "común y confusa de muchos", a la que le asigna un nombre (el término que refiere a ese *estado*). Por ejemplo, el *estado de hombre*, el 'ser hombre', no es una cosa existente, ni una esencia universal

de la cual participan: es lo que nos hace decir que los hombres son hombres; es lo que funda la unidad de la designación lingüística de ellos:

Ahora bien, llamamos estado de hombre al mismo ser hombre, que no es una cosa, y que dijimos también es la causa común de la imposición del nombre a cada uno, según ellos convienen entre sí. (Pedro Abelardo, 2012: 195)

Así, los universales pasan a ser con Abelardo unidades significativas formadas por el pensamiento a partir de la abstracción de rasgos comunes de determinados particulares, que luego se aplicarán a otros particulares semejantes. Con ello tampoco reduce el universal a un mero término, a un nombre vacío, a un simple sonido de la voz: es un *predicable* fundado en la naturaleza misma de las cosas.

No es, entonces, en el ser de las cosas ni en el de las palabras, sino en el del pensamiento, donde Abelardo encuentra un camino para allanar esta controversia. Pero dado que esta abstracción del pensamiento adviene de modo confuso, el mejor conocimiento será siempre el de los singulares, no el de los universales. Afirmar tal cosa en este momento de la cristiandad medieval, marcada aún por el platonismo, podría conducir a una negación de la presencia en el *Logos – Verbo* de aquellas ideas utilizadas por Dios como modelo de la creación, que no son sino las esencias de las cosas de este mundo. Sin embargo, Abelardo no niega la existencia de las ideas en el *Logos*, ni que existan esencias de las cosas; sólo plantea que no podemos alcanzarlas en su total inteligibilidad: son incognoscibles para nosotros (razón por la cual no pueden ser la causa de la imposición del nombre universal) y, por tanto, una cuestión de fe. De todos modos, creemos que lo más importante es destacar el esfuerzo de este autor en hacer de la lógica un instrumento que permite adecuar las capacidades significantes del lenguaje a la realidad que éste expresa. Como afirma el historiador Jacques Le Goff, con su manual de *Lógica para principiantes* y su *Sic et Non* Abelardo dio al pensamiento occidental su primer *Discurso del Método* –en alusión a la obra de Descartes– (Le Goff, 1993: 56).

## La teología y la filosofía: conciliación y ruptura

### *El aristotelismo y las universidades*

Pasaremos ahora a dar cuenta de un fenómeno que fue base de la tradicional distinción entre la 'Alta' y 'Baja' Edad Media. Entre el siglo XII y comienzos del siglo XIII empiezan a ingresar a occidente algunas obras de Aristóteles (del siglo IV antes de nuestra era), hasta ese momento desconocidas por esta parte del mundo latino. Durante muchos siglos ellas permanecieron en poder de los árabes, quienes las leyeron, comentaron y tradujeron del griego o del siríaco; el aristotelismo fue para ellos lo que el platonismo para el cristianismo latino. Por ello, el reingreso de Aristóteles a occidente a partir de la difusión de sus obras traducidas al latín, se produce junto con el ingreso de la filosofía árabe musulmana. Se traduce entonces al latín un significativo cuerpo de comentarios griegos y árabes sobre Aristóteles, así como aquellas obras de los filósofos árabes a cargo de esos comentarios (como Avicena y Averroes).

Por otra parte, a mediados del siglo XIII también tiene lugar el fenómeno universitario –dentro del cual sobresale la universidad de París–, nuevo ámbito educativo institucional en donde se puede observar el gran impacto provocado por las concepciones filosóficas y teológicas islámicas, así como por la novedad de la física, metafísica y moral aristotélica (hay que aclarar que se trata de un aristotelismo 'arabizado' que no es el que hoy encontraríamos en los textos de Aristóteles, dado que como parte del 'corpus aristotélico' ingresan junto a las obras de Aristóteles traducidas al latín otros textos que no son de su autoría aunque son atribuidos a él, de marcado cuño platónico –señalamos esto porque más adelante los humanistas abogarán por volver al 'verdadero Aristóteles'-).

La convulsión que produce el aristotelismo se debe a la nueva forma en que explica el orden de la naturaleza y el mundo a partir de leyes que pertenecen al propio comportamiento natural, sin la necesidad de apelar a una entidad trascendente perfecta -como hacían los platónicos-; asimismo impacta su *Ética* al aportar una reflexión sobre la conducta humana que da centralidad al tema

de los *medios* de la acción, además de la consideración de los *finés*. Dado que muchos elementos de su cosmología y su filosofía natural contradicen la dogmática teológica cristiana (por ejemplo, la eternidad del mundo, la *necesidad* del orden del cosmos por el cual las cosas no pueden ser de otra manera que como son, el alma humana como mera *forma* del cuerpo, o la tesis de que “nunca hubo un primer hombre”), la primera reacción por parte de la Iglesia es negativa y prohíbe su enseñanza en el ámbito universitario. Pese a todo, en su interés por refutarlas, las obras son intensamente leídas y discutidas por distintos teólogos, y poco a poco comienzan a ser aceptadas y conciliadas con la doctrina teológica cristiana, para finalmente formar parte de las lecturas obligatorias y ser la base de la enseñanza filosófica en la Facultad de Artes (a cargo de la enseñanza de las artes liberales). En esta tarea adquiere protagonismo Tomás de Aquino, maestro de la Universidad de París, quien asimila la filosofía aristotélica corrigiendo sus “errores” y lleva a cabo una síntesis entre la filosofía natural del filósofo griego y la teología cristiana, de gran repercusión en los siglos venideros.

### *La escolástica*

Antes de pasar a Tomás de Aquino, nos interesa reseñar algunas características de la escolástica. Las *Sumas* escritas por Tomás son el ejemplo más conocido del método escolástico medieval, al presentar extensas series de cuestiones, divididas en artículos, con argumentos *pro* y *contra* y soluciones finales. La *suma* es un género literario de este período que reúne distintas cuestiones disputadas en detallada clasificación por temas, con pretensiones muy abarcadoras. La escolástica no refiere a un contenido doctrinal específico, sino más bien a una manera especial de presentar los problemas y a la forma en que se los discutía en los ámbitos escolares. El razonamiento y la discusión son la base del método escolástico. El disparador siempre es un texto considerado como autoridad, desde la Biblia o aquellas obras de pensadores cristianos considerados Padres de la Iglesia como Agustín, hasta las obras de



filósofos como Platón y Aristóteles. El análisis de los textos es riguroso, por lo que el estudio de la gramática se vuelve fundamental para la precisión de los términos, así como para la comprensión del contenido y la lógica interna del texto. También es fundamental la dialéctica, en tanto problematiza los contenidos del saber y ejercita las leyes de la demostración en discusión con oponentes (reales o ficticios), con ayuda de argumentos formalizados. Este proceso de *dialectización del saber*, que en sus inicios da lugar a interesantes discusiones y pensamientos creativos, irá perdiendo dinamismo en los siglos venideros. Los aspectos más formales de la escolástica se volverán centrales, y las disquisiciones se tornarán algo vacías –lo veremos en las críticas de los ‘humanistas’ al referirse a ello como un ‘mero juego de palabras’-. De esta manera, la filosofía va dejando de ser aquél *modo de vida* que un pensador como Agustín proclamaba en los albores del Medioevo cristiano, y pasará a identificarse con este sentido más abstracto, ligado a un proceder puramente teórico, conceptual y argumentativo –sentido que hoy día sigue presente al momento de definir el quehacer filosófico-.

### *Tomás y la teología racional*

En Tomás (1227-1274) aparecen como ámbitos claramente diferenciados la teología sobrenatural, cuyas verdades son reveladas, y la teología natural, cuyas verdades son demostrables racionalmente. Mientras que en Agustín vimos que la razón necesitaba del auxilio de la iluminación divina, en Tomás la razón llega por sí misma bastante lejos en el orden del conocimiento -puede inclusive demostrar las verdades que han sido reveladas-:

Por esto no se ve inconveniente en que de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto asequibles con la luz de la razón natural, se ocupe también otra ciencia en cuanto que son conocidas con la luz de la revelación divina. Por consiguiente, la teología que se ocupa de la doctrina sagrada difiere en género de aquella otra teología que forma parte de las ciencias filosóficas. (Tomás de Aquino, 1959: 1 q.1, a. 1)

La luz de la revelación se reconcilia con la luz de la razón. Esta armonía hace posible que pueda demostrarse racionalmente una verdad revelada como es la

existencia de Dios, si bien otras verdades permanecen indemostrables, como la trinidad divina o la encarnación del Verbo. A diferencia de Anselmo, cuya demostración es *a priori* porque parte de ideas de la razón sin apelar a la experiencia, Tomás presenta en su *Suma Teológica* un conjunto de pruebas que parten del dato de la experiencia, por lo que construye demostraciones *a posteriori*. Se trata de cinco caminos o 'vías' que parten del conocimiento sensible (de la experiencia concreta del movimiento, la causalidad, la contingencia, la gradación y el orden) para demostrar mediante pasos la existencia necesaria de algo que no es del orden de lo sensible: Dios. Tomemos la primera vía, que parte del movimiento, para ver el proceder de Tomás y la influencia de Aristóteles –la influencia de las lecturas de Aristóteles en un pensador como Tomás es muy profunda; aquí sólo veremos un ejemplo que da cuenta de ello-. Todos percibimos por los sentidos, por la experiencia, que las cosas de la naturaleza están en movimiento, cambian, mutan, etc. Si algo es móvil, debe haber algo externo que lo mueva, ya que no puede ser motor de sí mismo en el mismo sentido en que es movido (porque contendría en sí aquello que busca alcanzar por medio del movimiento). Tenemos entonces algo que es movido, y algo que lo mueve (que llamamos motor). Pero todo motor debe tener a su vez algo que lo mueva, otro motor, y así podemos seguir indefinidamente en una larga cadena de motores. Ahora bien: no es posible que esta cadena sea infinita, tiene que haber un primer motor que origine la serie, que al mover no sea movido por nada:

Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios. (Tomás de Aquino, 1959: 1 q.2, a.3)

De esta manera, Tomás retoma el argumento aristotélico que lleva a postular la necesidad de un primer motor inmóvil. Sin embargo, mientras Aristóteles busca principalmente explicar el origen del movimiento en el mundo y encuentra en el primer motor su causa última, Tomás encuentra allí una prueba del Dios cristiano.

### *El divorcio entre la teología y la filosofía*

Sintetizando, podemos decir entonces que el ingreso de las disruptivas concepciones aristotélicas 'arabizadas', la denominada 'doctrina de la doble verdad' atribuida a los árabes (que sostiene que aunque sean contradictorias, dos conclusiones podrían ser simultáneamente verdaderas en sus respectivos ámbitos, teológico y filosófico), la preponderancia de la lógica y la dialéctica -a la que ya hemos hecho referencia-, así como la estructura de los estudios en el marco de las instituciones universitarias (conformada por una extensa y sólida formación en las artes liberales como base previa para los estudios de derecho, medicina o teología), son factores que harán posible una escisión cada vez mayor entre la filosofía y la teología. En Tomás, como hemos visto, ambas aparecían claramente distinguidas pero reconciliadas en un mismo sistema, lo que dio lugar a la consolidación de la teología como ciencia, la teología racional.

En los años posteriores a Tomás, ya en el siglo XIV, se produce una escisión entre la filosofía y la teología; comienza a tener lugar cierta desconfianza hacia la razón como escrutadora de los asuntos de fe. Diferentes y complejas tendencias de la época reflejan este divorcio entre ambos ámbitos. Asistimos por un lado al resurgimiento del misticismo como una forma de vinculación humana con lo divino de modo directo, sin las mediaciones teóricas de la razón, como puede verse en un pensador como Meister Eckhart; así como por otro lado encontramos un autor como Guillermo de Ockham, quien sostiene que las verdades de la revelación sólo pueden ser aceptadas por la fe (postura llamada *fideísmo*), otorgando con ello una mayor autonomía al ejercicio de la razón, que ya no debe subordinarse a la doctrina teológica. Esto le permite llevar a cabo importantes desarrollos filosóficos en temas de lógica y epistemología, que lo harán precursor de corrientes desarrolladas en la Modernidad, tales como el empirismo (por ejemplo, su defensa de la base experimental como requisito para toda demostración en el orden del conocimiento natural, tendrá influencia en el empirismo británico). También

podemos observar aquella escisión en otra figura importante de la cultura europea del siglo XIV, Duns Escoto, quien, por ejemplo, reflexiona sobre la cuestión de los universales sin apelar al dogma teológico. Todo este entramado de pasos iniciales abrirá el camino a nuevos horizontes para el desarrollo de las ciencias y el conocimiento de la naturaleza.

## El tránsito del Medioevo a la Modernidad: Renacimiento y Humanismo

La visión peyorativa que hace del pensamiento medieval una 'edad de las tinieblas' marcado por la oscuridad de la ignorancia –que aún encontramos vigente en muchas historias de la filosofía o manuales escolares- nace en el siglo XIV, cuando algunos hombres comienzan a criticar profundamente la cultura de su propia época. Sienten que se encuentran en un momento de total decadencia cultural y religiosa; denuncian la 'barbarización cultural' universitaria, así como la corrupción en la que ven sumergida a la Iglesia. En ese contexto, ofrecen una mirada despectiva hacia la escolástica, son detractores de la lógica y la dialéctica, y una de las notas que los caracteriza es su vocación por lo antiguo llena de esperanza por recuperar 'ideales perdidos': se proponen volver al estudio de las letras y a la lectura de los clásicos de la Antigüedad greco-romana. Entre sus contribuciones se destacan la traducción o retraducción de las fuentes de la filosofía griega –atender a los textos originales para 'liberarlos' de las interpretaciones medievales-, así como la difusión de filosofías alternativas al platonismo y aristotelismo –tales como el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo-. Cultivar el ideal de elocuencia constituye uno de sus intereses fundamentales, por lo que procuran hacer renacer las olvidadas artes de la retórica, la gramática y la poesía. Pero no se trata del abandono de la fe: su crítica a la dogmática teológica está signada por una profunda religiosidad que añora a su vez el viejo y auténtico cristianismo - por lo que se dedican al estudio de los 'clásicos cristianos', en especial de Agustín, como parte de las fuentes clásicas antiguas-. Petrarca, del siglo XIV,

es una de las figuras que inaugura este movimiento, y es quien formula por primera vez una contraposición entre la 'edad antigua' y la 'edad nueva' como dos períodos históricos, caracterizado el primero positivamente a partir de la metáfora de la 'luz', y el segundo negativamente a partir de la metáfora de las 'tinieblas'. La edad nueva, tenebrosa, habría comenzado con la cristianización del Imperio y Petrarca la percibe vigente hasta su contemporaneidad. La Antigüedad aparece entonces como un pasado a emular, en medio de un presente signado por la decadencia.

El camino marcado por Petrarca de cara a una regeneración política, religiosa y cultural, se consolida como movimiento cultural en los siglos XV y XVI. Este movimiento, de entramado complejo, fue delimitado tiempo después como un período histórico al que se denominó *Renacimiento*. El renacer hace alusión a esa necesidad de 'despertar' de los esquemas considerados vetustos, plenos de formalidades lógicas que tornarían vacías las disquisiciones sobre Dios, la naturaleza y el hombre. Esta crisis de los viejos modelos abre una distancia entre la 'nueva' naturaleza y el hombre, que ubica a éste como epicentro de toda especulación; se destaca la nueva perspectiva en que se coloca el hombre en relación a lo que lo rodea, la confianza en sus capacidades y el ideal de cultura en general. De aquí aquel *humanismo* con el que suele asociarse tradicionalmente al movimiento renacentista. Propiamente, el término *humanismo* refiere a un programa cultural y educativo, que se constituye a partir de un amplio campo de estudios abocado a los autores clásicos griegos y latinos. Los mismos pensadores del siglo XV recuperan el término *Humanidades* (*studia humanitatis*, que refería desde la Antigüedad a una educación literaria en general) para designar ahora al conjunto de las disciplinas intelectuales de la gramática, la retórica, la historia, la poesía y la filosofía; conjunto que irá reemplazando el esquema disciplinar de las artes liberales. Pero –como sostiene Kristeller–, a mediados del siglo XV la erudición humanista sobrepasa el estricto campo de los *studia humanitatis*, y penetra e influye en el pensamiento filosófico y científico renacentista en algunos puntos que siguen el sentido que indicamos previamente: la dignidad del hombre, su lugar privilegiado como ser que corona la totalidad de la creación, y la

relevancia de aspectos que atañen a la singularidad tales como la experiencia propia, los sentimientos, o las opiniones personales –aspectos que vemos reflejados en el interés por la literatura biográfica, y por los retratos a nivel pictórico- (Cf. Kristeller, 1982).

Pasemos ahora a ver algunas corrientes del pensamiento renacentista.

### **El eclecticismo renacentista**

Si uno intentara identificar una doctrina filosófica del Renacimiento como tal, se encontraría frente a una tarea difícil, por no decir imposible. Esto se debe a que no se trata de un movimiento homogéneo, sino que en él conviven diferentes tendencias relativas a nuevas perspectivas y concepciones de la naturaleza, del hombre, y de la relación entre ambos. A continuación veremos sólo algunas de ellas, pero hay otras, tales como aquella que prosigue el camino de la escolástica aristotélica –como verán, el escolasticismo sobrevive a pesar de los embates a las que se vio sometido-, la que revitaliza el escepticismo antiguo, o las ocultistas dedicadas a la alquimia, la astrología y la magia, herederas de la tradición hermética. Presenciamos un panorama cultural complejo ya que, a su vez, es frecuente hallar autores que asimilan elementos de diversas tradiciones intelectuales con pretensiones de lograr una síntesis al interior de sus propios esquemas de pensamiento. Por estas razones nos referimos al *eclecticismo* renacentista como un rasgo característico del período.

En primer lugar, nos referiremos a ciertos pensadores que intentan revivir la tradición filosófico-religiosa de la Antigüedad a partir de una visión espiritual y unitaria del ser, en donde el universo como un todo se manifiesta en armonía universal. La Academia florentina, en Italia, es sede de este importante movimiento intelectual ligado al resurgir del platonismo. Nicolás de Cusa, del siglo XV, considerado por algunos autores como el último filósofo medieval, así como también el primer filósofo moderno, influyó en esta corriente. Esto se debe, entre otras cosas, a su ahondamiento de la singularidad del hombre, a su idea de que todo discurso humano no puede ser más que conjetural, aún

cuando procure alcanzar la verdad, y su postulación de la infinitud del universo, que hasta entonces se consideraba finito, cerrado –aunque se trate de una afirmación cosmológica que es consecuencia de su teoría metafísica, semejante afirmación no deja de ser el auspicio de que nos hallamos en la transición hacia una nueva época-. La Academia es fundada por Marsilio Ficino (1433-1499), que junto con Giovanni Pico della Mirandola, es uno de los representantes más importantes del Renacimiento italiano. La literatura astrológica y alquímica, que tuvo mucho desarrollo en el pensamiento árabe y en el judío medieval, asociada con las filosofías platónica y hermética, tiene gran impacto en la concepción de Ficino. En ella, la naturaleza está signada por la belleza y el orden, que se manifiestan como pruebas de su origen divino. En el uso de la noción ‘alma de mundo’ se manifiesta una tendencia animista, que indica la presencia de un principio vital que conecta los elementos naturales en vínculos secretos; los cuerpos actúan entre sí por poderes invisibles de atracción y repulsión. El hombre aparece aquí como un ser casi divino, alma racional y espejo de la maravilla del universo, capaz de descifrar aquellos mensajes ocultos como intérprete de la naturaleza. Se trata de la concepción del hombre como *microcosmos*, como ser que reúne en sí todos los grados de vida, todos los elementos del *macrocosmos*. En ello reside su excelencia, dignidad y superioridad en la jerarquía de lo creado.

Además de esta tendencia naturalista, que identifica la naturaleza con lo divino, aparecen otras corrientes novedosas que pretenden descubrir los enigmas de la naturaleza partiendo de la experiencia y, con una orientación de corte científicista, fundamentar los hechos de la naturaleza a partir de principios racionales. Si bien la preocupación teológica nunca desaparece por completo, el espíritu religioso y el desarrollo teológico quedan aquí desligados en buena medida de la explicación de los fenómenos naturales y la filosofía pasa a ser para muchos autores sinónimo de conocimiento de la naturaleza. Copérnico - del siglo XVI-, pone en crisis por vez primera la concepción geocéntrica del universo al afirmar que el centro del sistema planetario no es la tierra, sino el sol. Para la elaboración de su teoría heliocéntrica y de sus investigaciones astronómicas en general, se vale de cálculos matemáticos, cuyos resultados

deben concordar con los datos que ofrece la observación empírica. Este cambio radical de paradigma que sacude la cosmovisión occidental y que fue denominado 'revolución copernicana', es un acontecimiento que quedará identificado con los inicios de la llamada 'revolución científica' de los siglos XVI y XVII, que da origen a la ciencia moderna. La concepción matemática del universo, junto con algunas ideas aún latentes de aquél naturalismo renacentista -tales como la armonía cósmica universal e inclusive algunas nociones astrológicas-, influyen en Kepler, un autor ya de tránsito hacia la Modernidad, del siglo XVII, famoso por su descubrimiento de las leyes de movimiento planetario. Vemos entonces cómo los avances en la práctica científica, de la matemática y la astronomía especialmente, comienzan a resquebrajar la cosmología aristotélica, y con ello la cosmovisión medieval, que debe ahora hacer frente a sus limitaciones explicativas. Paralelamente, la ciencia de corte experimental va cobrando cada vez más cuerpo para convertirse en uno de los pilares de la revolución desde el siglo XVII en adelante. De esta manera, las ciencias exactas y naturales van adquiriendo relevancia; alentados por los resultados, surge en los hombres de ciencia un nuevo interés por profundizar aquellos terrenos todavía sin explorar.

No podemos dejar de mencionar en este contexto el impacto que tuvo en Europa la novedad de América: la inusitada ampliación del horizonte geográfico estimula la ambición por examinar más allá de todo lo que se cree conocido. Por otro lado, así como la tierra pierde centralidad en el universo, es ahora la mirada del continente europeo la que se ve descentrada frente la existencia de otras poblaciones, otras lenguas, otras culturas. En efecto, uno de los desafíos de la ciencia moderna será dar cuenta de nuevas 'realidades' antes no abordadas, que pueden cuestionar certezas que parecían incommovibles.

Ya finalizando el presente apartado, también consideramos importante atender a una de las grandes crisis de esta época, surgida de la Reforma religiosa impulsada por Lutero, que nos permitirá a su vez apreciar la amplitud del Humanismo como fenómeno cultural.



## La Reforma protestante

El siglo XVI es testigo de un profundo quiebre en la unidad de la cristiandad europea, que inicia un proceso de luchas religiosas que perdurará durante mucho tiempo. Martín Lutero (1483-1546), un religioso agustino alemán, comparte con los humanistas de su tiempo el deseo de renovación espiritual, la denuncia contra la corrupción de la Iglesia y la lucha contra la 'dialectización' de la teología escolástica, que hace de la comunicación del hombre con lo divino algo vacío y abstracto. Pero, a diferencia de aquellos, desconfía de la literatura filosófica pagana y pretende tomar a la Biblia como única fuente, siendo su interés principal reformar la Iglesia y la religión cristianas. Para ello, propone acabar con la autoridad de la institución eclesiástica como única dadora de sentido de los textos sagrados y permitir la libre e individual interpretación de las Escrituras, de modo de poder volver a un encuentro directo, reflexivo y personal con Dios –cabe mencionar que algunos autores encuentran en el individualismo religioso del protestantismo, la génesis de la subjetividad moderna-. Para entonces, Lutero contaba con la ayuda de la imprenta, por lo que su traducción de la Biblia al alemán corrió, por así decirlo, como reguero de pólvora<sup>4</sup>. La Reforma protestante iniciada por Lutero -que posteriormente derivó en corrientes muy diversas- provoca fuertes reacciones y persecuciones por parte de la Iglesia católica, que responde con la Contrarreforma. Esta controversia no implica discusiones meramente doctrinales, sino que se trata de una disputa de poder que abarca toda una serie de entramados políticos, económicos y territoriales que sobrepasan lo estrictamente teológico, que sella asimismo una nueva forma de apropiación de la subjetividad y que formará parte del contexto de la producción intelectual tanto científica como filosófica del período moderno.

Nos hallamos en los 'umbrales de la Modernidad'. El siglo XVII presentará rasgos decisivos en los que se percibe un distanciamiento efectivo del pensamiento y la atmósfera medievales. Pero antes de pasar a reseñar algunos aspectos de la Modernidad, nos interesa señalar una cuestión relativa

a la historiografía, que tiene que ver también con una de las características de la época que estamos trabajando.

### **La visión tripartita de la historia**

Dijimos anteriormente que en el siglo XVI los ideales renacentistas se perciben consolidados: los hombres de esta época sienten que la renovación cultural impulsada muchos años atrás por Petrarca se halla, finalmente, realizada. El presente ya no se percibe decadente, sino fecundo y próspero. De esta manera, se configura una visión tripartita de la historia en donde aparece, en primer lugar, la Antigüedad greco latina –sabia-; luego, el período de tinieblas –ignorante-; y, finalmente, el período inaugurado por Petrarca que continúa hasta el presente. Así, vemos cómo todos los siglos que estudiamos en los apartados anteriores son pensados como una etapa ‘intermedia’. Llegamos de esta manera al origen del término ‘tiempo del medio’ (*medium tempus*), que refleja la visión negativa que se tenía de ese largo período de la historia europea. Tal esquema tripartito de la historia aparece canonizado como principio organizador de todo el discurso historiográfico recién a fines del siglo XVII –cuando también aparece por primera vez el término ‘Edad Media’ (*medium aevum*) en vez de *medium tempus*-, y se terminará de consolidar con los ‘ilustrados’ de la Modernidad en el siglo XVIII.

### **La Modernidad**

Resulta difícil establecer cuándo finaliza el ‘Renacimiento’ como tal, así como intentar definir el comienzo de la ‘Modernidad’. Esto ha llevado a muchas discusiones historiográficas que han producido diversidad de lecturas y propuestas; por ejemplo, hay autores que sostienen que son los humanistas del siglo XV quienes dan el paso inicial en el proceso de la Modernidad, por su primera ruptura con la tradición medieval; otros la inauguran con la declaración

de los derechos universales en el contexto de la Revolución Francesa de 1789. Sin necesidad de entrar a fondo en este debate, al menos podemos afirmar que a comienzos de siglo XVII Europa presenta un diferente panorama intelectual y cultural en general, en el marco de un nuevo contexto en el orden político y económico determinado por el surgimiento de los estados nacionales, la crisis del feudalismo y los inicios del capitalismo. Los descubrimientos técnicos, que harán posible a su vez el desarrollo industrial y la consecuente configuración de las potencias económicas de los siglos XVIII y XIX, se encuentran estrechamente ligados al desarrollo de la nueva ciencia moderna.

En el apartado anterior sobre el Renacimiento presentamos aquella corriente científicista que tenía a Copérnico como principal exponente, como el antecedente de la 'nueva ciencia'. En efecto, entre los siglos XVI y XVII, las observaciones de los cielos realizadas por Galileo con un telescopio construido por él mismo brindaron sostén empírico al sistema astronómico de Copérnico, basado principalmente en las matemáticas. Ya mencionamos también a Kepler y su teoría sobre las órbitas planetarias alrededor del sol, pero es un poco más adelante, con Newton, cuando se produce de modo significativo la ruptura con la cosmovisión tradicional. A partir de un desarrollo más sistemático, Newton elabora su teoría de la gravitación universal, con lo cual consigue aplicar una única ley general a los cielos y a la tierra, es decir, que con el mismo principio explica tanto el movimiento planetario como el de objetos terrestres. De esta manera, unifica el universo que en el esquema tradicional aristotélico se encontraba dividido en los planos supralunar o celeste, por un lado, y sublunar, por otro; perfecto uno e imperfecto el otro. Estos avances en el conocimiento científico suponen una innovación respecto de la forma en que se teorizaba sobre el comportamiento del mundo natural; lo vemos en el abandono del principio de autoridad (se trate de la *Biblia* o de Aristóteles), en la consideración de las observaciones empíricas como algo relevante, en la importancia otorgada al desarrollo matemático y, ante todo, en la necesidad de un método que permita sistematizar y organizar la investigación.

En este contexto nos interesa enmarcar las propuestas filosóficas de Francis Bacon y René Descartes -contemporáneos de Kepler y Galileo- no sólo por la

relevancia que adquiere en el pensamiento de ambos la cuestión del método, sino porque se trata de figuras emblemáticas de la independencia intelectual del siglo XVII<sup>5</sup>. Ahora bien, ¿en qué consiste este ‘nuevo saber’?

### **Bacon, Descartes, y la reforma del saber**

Tanto Bacon como Descartes asumen como tarea intelectual la reforma del saber aceptado hasta ese entonces. Consideraban que el saber tradicional ya había mostrado sus limitaciones a partir de la crisis sufrida por la concepción medieval del mundo, que vimos anteriormente; frente a ella, ambos autores ven la necesidad de despejar todo error, establecer nuevas bases del saber y procurar un método para la investigación, esto es, una herramienta que permita avanzar en el conocimiento con sistematicidad y rigurosidad.

La ciencia natural constituye uno de los mayores intereses de Francis Bacon (1561-1626). En una de sus obras, este autor se dedica a mostrar los obstáculos que distintas corrientes contemporáneas representaban para el verdadero conocimiento de la naturaleza. Así, ataca al escolasticismo compartiendo las críticas de los humanistas, pero arremete a su vez contra estos últimos porque a sus ojos se ocupan sólo de las formas (textos, palabras, discurso) y poco del contenido (verdad, teoría, sentido). También critica a los escépticos<sup>6</sup> de su tiempo por el pesimismo que profesan acerca de la posibilidad de conocer. Si bien acuerda con ellos en que los sentidos son falibles, Bacon es optimista ya que considera que si la mente es asistida por el método correcto, es posible alcanzar el conocimiento. De esta manera, habiendo demostrado la incapacidad de todos sus contemporáneos en poder (y querer) emprender esta tarea, Bacon traza el programa de una nueva ciencia de la naturaleza, que debe ser metódica y autónoma, esto es, independiente de toda autoridad del pasado. Las reflexiones de Bacon sobre estas cuestiones implican un gran aporte, ya que al proponer la inducción y la experimentación como pilares metodológicos de la investigación del mundo natural y al defender la autonomía, la legitimidad y el carácter práctico de la ciencia, colabora en la

construcción de las bases de la ciencia experimental moderna. Asimismo, al poner énfasis en el aspecto práctico del conocimiento –que debe servir “para aliviar la condición humana”- y defender con ello que el saber debe contribuir al provecho material de los hombres, rompe con la visión del conocimiento como virtud contemplativa o goce estético y pone a la ciencia al servicio de la técnica y el desarrollo industrial.

Pasemos a Descartes (1596-1650), quien manifiesta una actitud similar a la de Bacon respecto de todo lo que se ha considerado verdadero hasta ese momento. En el prólogo de su obra *Los principios de la filosofía*, afirma que todos los filósofos que lo preceden han caído en el error, debido a que no han esclarecido los principios sobre los que basan sus sistemas filosóficos o, si lo hicieron, no han demostrado su evidencia, cuestiones que Descartes considera fundamentales si se desea establecer un verdadero conocimiento. En efecto, veamos cómo define a la empresa filosófica en el marco de lo que es para haber logrado exponer en *Los Principios*:

(...) que esta palabra “filosofía” significa el estudio de la sabiduría, y que por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber (...); y que para que este conocimiento sea tal es necesario deducirlo de las primeras causas; de manera que, para aplicarse a adquirirlo –lo que propiamente se llama filosofar-, haya que comenzar por la investigación de estas primeras causas, es decir, de los principios; y que estos principios deben tener dos condiciones: una, que sean tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad; la otra, que de ellos dependa el conocimiento de las demás cosas. (Descartes, 1980: 297-298)

La primera tarea de la filosofía es entonces establecer los principios de su sistema, que deben ser claros, evidentes y primeros, y deducir de ellos el conocimiento de todas las cosas –para lo cual Descartes propone a su vez, en otra obra, determinadas ‘reglas’ a seguir-. Si los principios contienen error, sostiene Descartes, todo lo que extraigamos de ellos estará ‘contaminado’ y nos alejará de la sabiduría. Ahora bien: ni Platón, ni Aristóteles, ni sus discípulos, ni “la mayoría de los que en estos últimos siglos han querido ser filósofos” han logrado lo que se propone alcanzar Descartes, ya que todos ellos “han supuesto como principio algo que no han conocido perfectamente” (Descartes, 1980: 302.). La historia de la filosofía aparece aquí como la historia

del error. De esta manera, vemos el carácter fundacional que el propio Descartes imprime a su filosofía; incluso llega a decir que aquellos que no se han instruido en “todo lo que hasta ahora se ha llamado filosofía”, se encuentran mejor preparados para aprender la verdadera. El no instruido, el ignorante de la tradición, es el mejor candidato para cultivar el ‘nuevo saber’. En el capítulo sobre Descartes que forma parte de la presente compilación encontrarán desarrollados con mayor profundidad algunos aspectos de su pensamiento. Por el momento, lo que nos interesa destacar aquí es el proyecto cartesiano de iniciar una nueva etapa, un nuevo capítulo en la historia del conocimiento, objetivo que también pudimos apreciar en Bacon. El descrédito y la desconfianza con que ambos autores se dirigen al pasado -el lejano de la Antigua Grecia pero también el pasado reciente- junto al afán de ‘comenzar de cero’, demuestran una exigencia de originalidad y una conciencia de la propia novedad y del propio tiempo como algo superior respecto del pasado. Esto nos permitirá caracterizar un aspecto importante del espíritu de la Modernidad, vinculado a la conciencia histórica.

### **La conciencia histórica de la modernidad**

Con la expresión ‘conciencia histórica de la modernidad’, nos referimos a la conciencia que tienen los hombres de este período, de formar parte de una época de innovación construida a partir de su propia necesidad de autofundamentación; ellos perciben la *novedad* del propio tiempo, la novedad de ese *ahora* respecto de todo otro momento anterior en la historia. En efecto, los pensadores medievales no se veían a sí mismos como creadores de conocimiento, sino como sus ordenadores, intérpretes y continuadores, insertos en una tradición. Recordemos que la percepción del tiempo histórico en el Medioevo cristiano, tal como aparecía configurado en Agustín, responde a una visión lineal de la historia humana como historia de Salvación, que espera el fin del los tiempos en un futuro escatológico. Ya en el Humanismo encontramos una autoconciencia histórica sin precedentes, fruto de la ruptura con la tradición

escolástica anterior, que aparece cristalizada en la visión tripartita de la historia que vimos previamente; pero en ese caso, la renovación del presente toma como modelo al pasado y su cultura clásica, sin la pretensión de iniciar un período totalmente original. En cambio, observamos que a partir del siglo XVII, en el ámbito del arte, la ciencia y la cultura en general, comienza a abandonarse la búsqueda de respuestas en la tradición, ya que el presente se ofrece como algo prometedor y superador del pasado. Va adquiriendo peso la convicción de que el *futuro* ha comenzado, y esto es precisamente lo que diferencia a este período, lo que lo hace 'nuevo', esto es, 'moderno': es una época que vive orientada al futuro. Y es así como a partir de este optimismo comienza a construirse la noción de progreso como una cualidad históricamente 'nueva', de tono utópico, que se consolidará en el siglo XVIII a través de los filósofos del movimiento intelectual conocido como Ilustración. El saber se muestra a los intelectuales modernos como algo perfectible, así como la misma humanidad, porque está en poder del hombre la forma de lograr ese perfeccionamiento. Los avances del proceso de la 'Revolución científica' contribuyen a la convicción de que por medio de la previsión racional es posible el mejoramiento en la vida de los hombres; y no sólo lo creen posible, sino también inexorable. En esta noción del progreso como un proceso ineludible y racional hacia lo mejor, vemos constituirse una nueva concepción de la historia, que aparece como una unidad progresiva cuyo presente está cargado de expectativas positivas. Emerge la imagen de un continuo histórico donde la Antigüedad, lejos de ser emulada como período glorioso de la humanidad, pasa a ser considerada la infancia del hombre, que alcanza en la Modernidad la madurez: es el momento en que el hombre tiene conciencia de su 'emancipación', cuando puede proveerse por sí solo de parámetros epistemológicos, morales, estéticos y jurídicos propios. El hombre tiene conciencia del lugar que ocupa en la historia. Vemos entonces cómo a partir de la reflexión sobre la situación del presente, los modernos armaron un nuevo relato de la historia en donde el pasado queda totalizado como parte de la historia universal; una historia cargada de sentido que sigue la temporalidad lineal inaugurada por el cristianismo (que se contrapuso a la antigua

concepción griega de una temporalidad cíclica), pero cuyo fin redentor ya no está a cargo de Dios sino del hombre; cuyo futuro no *está por venir*, sino que se vive en el presente, y desde la actualidad se proyecta.

Como expresa Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, esta conciencia histórica excepcional que vemos surgir en los modernos a través de la reflexión sobre el propio tiempo como lo *nuevo*, lo *original* y lo *mejor*, tiene que encarar el desafío de extraer su normatividad, sus pautas o parámetros, exclusivamente de sí misma. La pregunta es hasta dónde eso es posible. Es decir: si la Modernidad ya no quiere (ni puede) tomar las pautas de la tradición ni seguir los modelos del pasado, se plantea entonces la cuestión problemática de la justificación de la Modernidad a partir de sí misma. Habermas, entre muchos autores, analiza este punto como uno de los problemas cruciales que se le plantea a la Modernidad, problema que sigue animando discusiones entre filósofos, historiadores e intelectuales aún en la actualidad.

### A modo de conclusión, algunas reflexiones historiográficas

Hemos pretendido sintetizar en pocas páginas el pensamiento filosófico medieval y su crisis, a partir de los siglos XIV y XV, y dejar sentadas algunas líneas generales de los comienzos de la Modernidad.

Muchos manuales o libros de historia de la filosofía, en su esfuerzo por realizar síntesis de estos temas, suelen llevar a cabo simplificaciones que presentan al Medioevo como un período que carecería de auténtica reflexión filosófica, en tanto su punto de partida es la revelación religiosa; o, en caso de reconocérsele pensamiento filosófico, el mismo respondería a una mera asimilación de la filosofía griega antigua, sin rasgo alguno de originalidad -los medievales habrían sido platónicos o aristotélicos-. Sin mayores detenimientos en el análisis del tránsito de una época a otra, la Modernidad suele ser presentada, a su vez, como el momento histórico en que resurge la filosofía en su auténtica expresión, cuando la razón se emancipa de la teología. En todos los casos, vemos además que durante muchos años la importancia otorgada al estudio de



la época medieval pareció residir exclusivamente en su capacidad de ofrecer una mejor comprensión de la Modernidad. Como explicamos en el apartado sobre el Renacimiento, en el mismo término *Edad Media* encontramos tal sentido: definida como una edad intermedia, de paso, no merece atención por sí misma. Esto es lo que sucede con la filosofía medieval: se la ha estudiado con los 'anteojos' de la modernidad y, por lo tanto, como antecedente de lo que vendría.

Lo que nos interesa señalar aquí, es que las simplificaciones a las que se echa mano en los relatos que ordenan el pasado, responden al uso de ciertas categorías historiográficas que nunca son neutrales. Estas categorías utilizadas para demarcar los períodos históricos son el resultado de un contexto determinado, en donde se juegan motivaciones específicas de los autores a cargo del relato, que suelen estar acompañadas de prejuicios o de supuestos propios de la época. Toda categoría historiográfica se define, así, por un conjunto de características determinadas que conlleva una carga valorativa. El problema surge cuando se pierde de vista este origen arbitrario y contingente y, transcurrido un tiempo, tales categorías acaban por ser naturalizadas como si fueran una única e incuestionable manera posible de describir y comprender el pasado de la filosofía.

Es esto lo que ha sucedido con el Medioevo y la Modernidad: hemos heredado una visión disruptiva que confronta 'oscuridad vs luces', en donde se cristaliza una perspectiva acerca del Medioevo en la que están ausentes la filosofía, la originalidad y la riqueza cultural; en tanto la Modernidad aparece signada por el sello de 'las luces de la razón'. Si atendemos a sus orígenes, tal como lo vimos en el trabajo, dicha perspectiva negativa sobre el Medioevo surge de la estimación que los renacentistas del siglo XIV y XV tuvieron de su propio tiempo -así fue asimilada por algunos modernos y su legado continúa hoy día-; así como aquella visión de la Modernidad es la que sostuvieron los Ilustrados, que se consideraban a sí mismos los portadores de las luces de la razón - perspectiva que en la actualidad todavía está vigente-.

En las últimas décadas ha resurgido un renovado interés por estudiar la filosofía medieval en sus propios términos, por fuera de las categorías

historiográficas clásicas mencionadas anteriormente, así como también encontramos nuevos abordajes de la filosofía moderna en donde se rescatan corrientes menos investigadas o que se consideraban secundarias -por ejemplo, el escepticismo-, o donde se procura atender a la filosofía en sus vínculos con las ciencias experimentales, la religión, las ideas políticas, etc. Estos enfoques se alejan de la visión disruptiva que enfrentaba los dos períodos en puro antagonismo y proponen análisis menos reduccionistas, y por ende más adecuados, a nuestro juicio. Celebramos este tipo de acercamiento a las ideas filosóficas del pasado y esperamos haberles brindado una primera lectura sobre estos temas en este sentido.

## Notas

---

<sup>1</sup> La Escuela Palatina, como dijimos, está destinada a la formación de dirigentes. De todas maneras, el programa educativo de Carlomagno intenta ser más amplio, en tanto pretende conformar una enseñanza de base que repercuta en otras instituciones educativas, tales como las escuelas catedralicias (conformadas en torno a una Catedral) o las monásticas (en torno a un Monasterio), tomando a la Escuela Palatina como referente. Estas escuelas carolingias se dedicaban a la formación del clero, aunque –en menor medida- podían asistir los feligreses a fin de ser instruidos por los obispos, monjes o sacerdotes en las ‘bellas letras’.

<sup>2</sup> Desde una perspectiva ontológica, el principio de no contradicción indica que algo no puede *ser* y *no ser* al mismo tiempo y en el mismo sentido. En su versión lógica, el principio indica que una proposición y su contraria no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido.

<sup>3</sup> Un término o nombre es *particular* cuando tiene un único referente singular, y es *universal* cuando designa a un conjunto de singulares o particulares, esto es, cuando refiere a muchos. Por ejemplo, el término ‘Sofía’ es particular porque refiere a la persona específica de Sofía; en cambio el término ‘hombre’

---

es universal porque designa a un conjunto de particulares como a Sofía, Juan, Martín, etc.

<sup>4</sup> Cabe señalar que hasta entonces el mundo latino occidental utilizaba la Biblia en su versión en latín. Si bien este idioma fue desapareciendo frente al uso de las lenguas locales europeas, se seguirá utilizando durante mucho tiempo más como lengua de la cultura y de la ciencia (por ejemplo, Copérnico y Newton escribieron textos en latín, así como René Descartes). La 'Biblia de Lutero' fue el inicio de una larga serie de traducciones de la Biblia a otros idiomas como el francés, español y el inglés, que se da entre el siglo XVI y XVII.

<sup>5</sup> Miguel Granada se refiere a ellos como a los 'apologetas' del nuevo saber. Cf. Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, pp. 49.

<sup>6</sup> El escepticismo es originalmente una filosofía de la Antigüedad, que revive de modo significativo en occidente

## Bibliografía

Como libros de lectura introductoria para los principales temas que trabajamos en este capítulo, destacamos los siguientes:

Bertelloni, F. (2010). Estudio Preliminar. En A. Tursi y M. F. Marchetto (Eds.), *La cuestión de los universales en la Edad Media* (pp. 11-41). Buenos Aires: Ediciones Winograd.

Cassirer, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento* [1963]. Buenos Aires: Emecé.

de Libera, A. (2000). *La Filosofía Medieval* [1993]. Buenos Aires: Editorial Docencia.

Granada, M. A. (2000). *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Barcelona: Herder.

Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad* [1985]. Buenos Aires: Katz.

- 
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* [1995]. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kristeller, P. O. (1982). *El pensamiento renacentista y sus fuentes* [1955]. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Le Goff, J. (1993). *Los intelectuales en la Edad Media* [1985]. Barcelona: Gedisa.
- Le Goff, J. (2004). *En busca de la Edad Media* [2003]. Buenos Aires: Paidós.

### **Bibliografía utilizada**

- Agustín de Hipona. (2005). *Confesiones* [397-398]. Buenos Aires: Losada.
- (2006). “La trinidad” [399-422/6]. En *Obras completas de San Agustín. Volumen V. Escritos apologéticos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín de Hipona. (1985). “Réplica a Juliano” (Obra inconclusa) [428-430]. En *Obras completas de San Agustín. Volumen XXXVI-XXXVII. Escritos antipelagianos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2008). *Ciudad de Dios* [412-426]. Mexico: Porrúa.
- Anselmo de Aosta. (1950). *Proslogion* [1077-1078]. Buenos Aires: Instituto de Filosofía UNLP.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimidad de la modernidad* [1976]. Madrid: Tecnos.
- de Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media* [1991]. Barcelona: Anthropos.
- Descartes R. (1980). “Los principios de la filosofía” [1644]. En *Descartes. Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* [1949]. Buenos Aires: Katz.
- Pedro Abelardo. (2010). “Lógica ‘Ingredientibus’” [1117-1118]. En A. Tursi y M. F. Marchetto (Eds.), *La cuestión de los universales en la Edad Media* (pp. 11-41). Buenos Aires: Ediciones Winograd.
- Tomás de Aquino. (1959). *Suma Teológica I: 1 q.1-26* [1267-1273]. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.