

San Agustín (354-430)

La temática de Dios. Acceso a Dios a través de la razón

San Agustín fue un apasionado buscador de la verdad.

a) *Dios, fundamento de las verdades inmutables y necesarias*

La refutación del escepticismo está completamente entrelazada con una de las pruebas racionales para acceder a Dios. Se trata del descubrimiento de verdades permanentes e inmutables de la mente humana, para lo que es necesario rechazar el escepticismo.

Las dos tesis más comunes que S Agustín rechaza de los académicos escépticos son: i) nada puede percibirse, y ii) a ninguna cosa se debe prestar asenso. El razonamiento empleado es que si dudo vivo, y no podría no vivir y dudar. Esta tesis es para S Agustín incuestionable, y trata de desmontar la tesis escéptica de que todo conocimiento de verdades necesaria y permanente es imposible; por tanto, esta conduce a Dios como su fundamento. Es, en definitiva, la que hace posible una demostración racional de Dios desde el hombre, desde su consciencia.

Otra de las verdades necesarias que encuentra S Agustín son las verdades matemáticas.

Puesto que S Agustín reconoce que la propia razón es mudable e inferior a las verdades que capta, no puede causarlas; y, por lo tanto, la verdad no es inferior ni igual a la razón, es trascendente a ella. Las verdades eternas (necesarias e inmutables) tienen que tener una causa que no puede sino ser Dios, eterno e inmutable, origen de todo ser y de toda verdad.

Así pues, S. Agustín partiendo de la razón humana y, encontrando en ella verdades que la sobrepasan, la ha trascendido hallando pues racionalmente a Dios.

Pero estas ideas inmutables y necesarias se encuentran en la mente de Dios, y la razón humana no las capta directamente, es decir, no tenemos un conocimiento directo de Dios. Las podemos conocer únicamente mediante la **iluminación**. Dios, al modo de Bien platónico, ilumina la mente humana para que sea capaz de captarla.

b) *El recuerdo o memoria de Dios. Trasciéndete a ti mismo*

Esta es la prueba favorita de S. Agustín; según la cual descubre que el deseo de felicidad es común a todas las persona (universal antropológico). De donde se sigue que este recuerdo no es más que una manifestación de nuestro recuerdo de Dios, y que si deseamos ser felices es porque deseamos a Dios. El deseo de felicidad humana no se puede saciar nunca. Si los humanos deseamos una felicidad tal que no hemos experimentado jamás es porque nos acordamos de Dios, del que procedemos y llevamos su impronta.

El acceso racional a Dios de S Agustín es lo que él llamó la inteligencia que antecede a la fe; el ser humano es racional y debe usar su inteligencia para llegar al principio de todas las cosas, y en esto consiste la Filosofía. Pero una vez alcanzado mediante la razón a Dios, acepta la revelación de lo que las

Escrituras dicen de Dios, su carácter trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es la inteligencia de la fe.

La temática del Hombre

S Agustín da gran importancia al ser humano en su filosofía. A la pregunta ¿Quién soy? Responde un hombre con alma y cuerpo, la una interior y lo otro exterior. Siendo gran seguidor de Platón, se separa sin embargo de la idea platónica de que el hombre es su alma y el cuerpo su cárcel o tumba.

La primacía del alma sobre el cuerpo en el ser humano se debe a dos razones: i) el alma recibe las informaciones que traen los sentidos, juzgándolas. El hombre interior conoce todas estas cosas a través del hombre exterior; ii) de las propias Escrituras, del hecho de que el hombre está hecho a imagen de Dios. En este punto confluyen el cristianismo y el platonismo; para conocer al hombre hay que conocer lo divino.

a) El hombre como imagen de Dios

Este es el tema estrella agustiniano; la búsqueda en el ser humano de lo que tiene de divino. Desde las Escrituras el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios.

El alma humana, el hombre interior, es la parte más importante del ser humano, y la mente o espíritu lo más elevado de ella. Justamente la imagen de Dios en el hombre se encuentra en la mente, en su espíritu. Para S Agustín el espíritu se identifica con la inteligencia o razón, con la voluntad libre y con la memoria intelectual. Es por tanto, el espíritu lo que le diferencia de los animales y los demás seres del mundo.

Puesto que el espíritu lleva la imagen de Dios, intenta indagar el vestigio trinitario en la mente de cada persona.

S. Agustín quiere por tanto no solo conocer al hombre, sino también por medio de él, al Dios Trinitario, para lo cual busca las analogías entre ambos para comprender algo más el misterio trinitario. Empieza afirmando que Dios es Amor, y dice que cuando el hombre ama se manifiesta en nosotros una primera trinidad o vestigio de la Trinidad divina: “Yo, lo que amo y el amor”; esto es la trinidad del espíritu. Pero si lo que nos amamos es a nosotros mismos, entonces S Agustín se da cuenta de que para que el espíritu goce es necesario que tenga conciencia de sí mismo, y por tanto la primera trinidad descubierta en la mente humana será: **mente, noticia (de sí) y amor**. San Agustín sigue indagando y encuentra la trinidad de las facultades del espíritu: **memoria, inteligencia y voluntad**; esta trinidad se puede captar cuando buscamos el origen de nuestros actos, en concreto, de nuestro propio conocimiento.

La epifanía o auténtica manifestación de la imagen de Dios en toda persona se da cuando el ser humano es capaz de contemplar estas tres facultades como reflejo del Dios trinitario. Sin embargo, esta imagen no es estática, debe ir asemejándose más a Dios a través de la práctica de las virtudes morales hasta llegar a su meta que es la eternidad.

b) Características del alma

La primera característica del alma es su espiritualidad, y por tanto no esta hecha de ninguno de los cuatro elementos. A pesar de recibir información de las cosas exteriores, es tan distinta a ellos que puede liberarse de los sentidos para entender las cosas divinas. El alma, pues, conoce muchas cosas diferentes a lo corporal por su entendimiento o razón.

La segunda característica es la inmortalidad. Puesto que el conocimiento científico, siempre es y es inmutable, por lo tanto, el sujeto o mente humana en la que subsiste dicho conocimiento debe ser también inmortal (argumento platónico). Por otro lado, considera que la inmortalidad es una condición *sine qua non* para ser feliz.

c) Características del cuerpo

S Agustín denomina al cuerpo como el hombre exterior. El cuerpo se corresponde con todo aquello que tenemos en común con los animales: orgánico, material, capaz de conocimiento sensible, y movimiento propio. No lo desprecia tanto como la tradición platónica.

En primer lugar, también existe vestigio, aunque más lejano que en el alma, de la trinidad en el cuerpo humano. En nuestra visión, como sentido más perfecto, se da una trinidad: “*el objeto que vemos, la visión y la atención del alma*”. Una segunda trinidad: “*memoria sensible, visión interior y voluntad para unirlos*”; esta trinidad constituye el pensamiento.

Otro argumento para ensalzar el cuerpo es el de la resurrección de los cuerpos de la Biblia.

Por tanto, para San Agustín el cuerpo, tanto filosófica como teológicamente, es más importante que las meras limitaciones biológicas y materiales.

d) La libertad humana

La libertad es analizada desde una perspectiva teísta y teológica.

En primer lugar, S Agustín es consciente de que el hombre limitado no puede ser portador de una libertad ilimitada, absoluta; solamente un Dios puede ser libre de modo absoluto. La libertad humana es relativa, y no fundadora de valores sino necesitada de elegir un bien superior a ella para realizarse y engrandecerse.

En segundo lugar, la libertad humana se encuentra en el interior del ser humano, cuya imagen divina no ha sido deteriorada por el mal y el pecado. Por tanto, para la restauración de la persona es necesario no solo la libertad humana, sino también la cooperación de Dios en la ejecución de las obras buenas que irán dando forma al hombre nuevo.

Actualmente, consideramos que la libertad es la capacidad de elección en el ámbito moral, que nos permite elegir entre el bien y el mal. En cambio, y de forma que nos parece algo chocante en la actualidad, para S Agustín sólo hay auténtica libertad cuando se elige el bien. S Agustín nos habla de dos tipos de libertad: i) la libertad como **libre albedrío**, que busca la felicidad propia, pero es incapaz de hacer el bien por sí solo, es decir, que no puede llevarnos a alcanzar la felicidad por sí solo, ii) y la libertad como tal (**libertas**) que busca el bien en sí mismo, que sí es capaz de realizar el bien pero con la ayuda divina, la única que busca a Dios, encarnación del Bien y que permite llevar a la plenitud al ser humano y hacerle verdaderamente feliz. La

verdadera libertad, **libertas**, consiste en hacer el bien, más aún, en la necesidad del bien e imposibilidad del mal; solo el Bien puede hacer libres y felices a las personas. Cuanto más cerca estemos de Dios, más libres seremos y viceversa; no hay libertad verdadera en el ser humano sin Dios.

La temática del mundo

Parte de los mismos presupuestos empleados para explicar a Dios y al ser humano: la razón y la fe.

a) Creación del mundo

¿Cuál es el origen del universo? Responde a través de lo que dice las Escrituras y utiliza la razón para profundizar en el tema. La creación es para S Agustín un acto libre de Dios, una creación *ex nihilo* y no de sí o de materia primigenia como afirmaban los platónicos. Esto supone en primer lugar la negación del panteísmo (identificación de Dios con el mundo); en segundo lugar, con la creación aparece el tiempo; en tercer lugar, a posibilidad de un lugar de encuentro entre Dios y las creaturas.

Al ser creado el mundo, también lleva una cierta imagen divina de su creador; el universo es un Cosmos, un todo ordenado y armónico dotado de racionalidad y que puede ser conocido por la inteligencia humana. De este modo, la creación del mundo hace posible una vía de acceso, también racional, a Dios, por su orden y regularidad.

b) Creación y Evolución ¿Compatibles?

Dos son las ideas que podemos barajar: i) el de las Ideas platónicas (Ideas ejemplares en San Agustín); y ii) el de las razones seminales (estoicismo).

S Agustín coloca las **Ideas platónicas** en la mente divina, existiendo durante toda la eternidad, siendo modelos o arquetipos de todas y cada una de las realidades que existirán en la creación. Por tanto, Dios ve en sí mismo todas las esencias que van a ser creadas. Esta primera teoría llevaría a pensar en un creacionismo sin evolución del mundo. Sin embargo, San Agustín entiende la creación como algo vivo, destinada a crecer en orden y belleza. El mundo no es algo estático, creado de forma definitiva, sino que va realizando todas sus potencialidades a lo largo del tiempo y son las **razones seminales** dentro de todas las creaturas lo que convierte a la creación en dinámica, pues llevan en sí el germen del cambio. Así pues, Dios creó todo pero no tal como ahora lo conocemos (pero no llego a pensar en un evolucionismo darwiniano), sino que se puede defender que la creación no es incompatible con los cambios y las diversas evoluciones de los seres vivos. Todo lo contrario, la mutabilidad del mundo es el fundamento de la necesidad de cambio y adaptación. Esta teoría concilia tanto la creación del mundo por Dios como la existencia de un mundo inacabado, y con el que Dios colabora providencialmente (para alcanzar la salvación del alma humana). Dios creo a todas las cosas pero no en la misma condición, fueron creados potencialmente en sus razones seminales.

La temática de la Historia: La Ciudad de Dios

San Agustín nos ofrece una visión de la historia en su obra *La Ciudad de Dios*. Defiende una radical trascendencia del cristianismo respecto al Imperio Romano. El libro fue escrito por la impresión causada por la caída de Roma (410), ocasionando un abatimiento entre paganos y cristianos, responsabilizando a estos últimos por el alejamiento de la religión tradicional.

La finalidad era de fortalecer la fe de los cristianos, y la confianza en la Providencia divina y la seguridad del triunfo del bien sobre el mal.

A cada una de las dos ciudades se pertenece, no por razones exteriores (nacimiento, familia, religión,...) sino por una decisión de las personas que, o bien escogen a Dios o bien se escogen a sí mismas. S Agustín sabe que no existe ciudad o Estado ideal terrenal en el que impere la perfecta justicia, la cual solo puede darse en la Ciudad de Dios, que únicamente tendrá lugar en una vida futura, dado que este mundo convive con la ciudad terrena imperfecta e injusta. En la Ciudad Terrena los hombres ponen la confianza en sí mismos, autosuficientes y desligados de Dios; mientras en la Ciudad de Dios ponen su último objetivo en Dios, ordenando sus pensamientos y acciones según la norma divina, construyendo la ciudad celeste en el interior de la ciudad terrena con el fin de mejorar y perfeccionar la vida de los hombres en la ciudad terrena.

Severino Boecio (480-525)

Boecio tenía en mente el proyecto de recuperación y organización de la filosofía antigua como elemento de ordenación de la cultura de la época; intento conciliar a Platón y Aristóteles. Además de filósofo es teólogo. Pretende conciliar el neoplatonismo con el dogma cristiano, utilizando el método filosófico, especialmente la dialéctica (entendida como el conjunto de conocimiento lógico y las reglas acerca de la verdad).

Metafísica

a) El ser (de Dios)

Se plantea la naturaleza de Dios Uno y Trino, analizando la distinción entre los conceptos que estructuran la metafísica: ser, ente, tipos de ente, sustancia, persona. La respuesta filosófica sobre Dios es que *Dios es el ser mismo (ipsum esse)*. Esto lleva a cuestionar la diferencia entre el “ser en sí mismo” y el “ser que es”, es decir el “ente”:

- i) Diferencia entre el ser (esse) y el ente (lo que es, id quod est). De modo que el ente es una cosa, y el ser ni es ni tiene ente.
- ii) Puesto que ser y ente son diferentes, el ser no puede participar como lo hace el ente, ya que la participación se efectúa cuando algo ya es, cuando se ha asumido el ser.
- iii) Esta distinción en la participación entre el ser y el ente se apoya en que el ente puede admitir algo distinto de lo que es (p.e. el hombre puede participar en una estatua sobre él), mientras el ser no puede tener algo distinto a sí mismo.
- iv) A partir de esta diferencia, Boecio sostiene la distinción aristotélica entre sustancia y accidente, diciendo que es distinto “ser algo” (sustancia) y “ser algo en aquello que es” (accidente)
- v) El ente, para que sea tal, participa del mismo ser, y para que sea algo necesita participar de algo más.

b) La persona (divina)

Para Boecio el ser tiene primacía ontológica frente al ente, que supone teológicamente la primacía ontológica de Dios, siendo la sustancia de Dios una verdadera sustancia.

Considera a Dios como absolutamente personal, contando con una naturaleza y tres personas, y que la Segunda persona (el Hijo) comparte dos naturalezas (humana y divina). Pero Boecio es consciente de la inconveniencia de los términos aplicados a Dios.

c) El bien (en Dios)

Dios es personal, es el Primer Bien (summum bonum) que contiene en sí todos los bienes. Todas las cosas son buenas, no por su esencia sino porque fluyen del Primer Bien.

Teodicea

La bondad del Primer Bien plantea una aporía respecto de la presencia y origen del mal, pues es evidente que los buenos sufren problemas.

a) Desde el punto de vista metafísico.

Si todas las cosas son buenas, ¿de qué manera son buenas, por participación o por sustancia? Es decir, ¿cómo se relaciona la bondad de las cosas con el Primer Bien?.

Por un lado, la participación de las cosas buenas implica que no son buenas por sí mismas, y si es así no pueden tender al bien, porque no habría semejanza entre las cosas y el Primer Bien. Pero si las cosas son buenas por sí mismas, en su naturaleza (por sustancia), entonces se identifican el "ser" de las cosas con el "bien", es decir que "ser" y "bueno" sería lo mismo. Entonces no habría clara primacía ontológica entre Dios, Primer Bien, y las cosas que son buenas; y por semejanza son sustancialmente equiparables a Dios, de modo que no podríamos diferenciar a Dios de las creaturas.

Para resolver el dilema Boecio intenta diferenciar el hecho de que las cosas "sean" del hecho de que "sean buenas", esto es en una cosa es diferente su sustancia de su bondad; afirmando la Bondad comunicable por la voluntad del Sumo Bien.

b) Desde del punto de vista metafísico-moral

Parte del hecho de que Dios es el Sumo Bien, justo y que cuida de los hombres mediante la providencia. Aporta varias soluciones al problema del mal, especialmente dedicado al cristiano.

- i) La primera respuesta es de tipo moral, planteando la intención aristotélica de todo hombre de alcanzar la felicidad. Al modo de San Agustín, afirma que Dios es el único bien que puede completar plenamente las aspiraciones humanas más allá de otros bienes parciales que no garantizan la felicidad (placer, riqueza, poder, virtud, saber,...)
- ii) La segunda respuesta se basa en que la existencia del mal no es una realidad en sí, sino que es carencia de Bien; en este sentido no tiene realidad sustancial, sino que es una privación, una manera de no ser (plotiniano)
- iii) La tercera respuesta atiende a la libertad humana en la providencia. La temporalidad de la creación es un eterno presente atemporal, donde Dios conoce de modo necesariamente seguro lo que en nuestra realidad contingente realizamos libremente. No se rompe la libertad humana en una obligación necesaria, sino porque lo que realizamos libremente por nuestra parte, Dios lo conoce en todas sus circunstancias pero no las predetermina. De esta manera, siendo el hombre libre en su contingencia natural, es incluso libre de hacer el mal. Así mismo, Boecio afirma, de forma estoica, que lo que nos parece mal en un momento, puede ser mirado en perspectiva buena, pues el poder de Dios puede sacar siempre bienes de los mismos males. La libertad, pues, no es entendida tanto como fuente de contingencia humana, sino como una libertad contingente, y en

consecuencia como el espacio en el que el hombre realiza su esencia a través del alma (aristotélico)

- iv) Continuando con la anterior respuesta, el mal, siendo privación del ser, no tiene su origen en Dios, sino que nace de la naturaleza contingente de la propia creatura: bien por su propia finitud, de donde nace el mal físico, bien por su contingencia moral, es decir, el uso inapropiado de la libertad humana, pues el hombre libre es responsable de sus acciones.

El pensamiento lógico-dialéctico

a) El universal

Boecio no se conformó con exponer la lógica anterior, especialmente la aristotélica, sino que asume que la lógica forma parte de su proyecto de elaboración del proyecto filosófico y teológico.

El problema del universal es que se usan unitariamente para una pluralidad de objetos (el universal "blanco" para todas las cosas blancas existentes). Para Boecio, siendo una unidad, entendida como una generalidad para designar una pluralidad, su existencia solo puede ser mental (o racional); y existiendo en la mente, el universal o bien proviene del objeto al que corresponde y por tanto existe en la realidad, o bien no se corresponden y el universal estaría vacío. Boecio piensa que no está vacío, sino que es pensamiento abstracto, parecido a una entidad matemática. Para Boecio, lo que es real es la naturaleza en sí, la que expresa la naturaleza tal cual es; y desde ahí la mente extrae los rasgos comunes, por la naturaleza formal de los individuos, pues el alma tiene capacidad para unir lo que está separado y separar lo que está unido, de modo que el universal no es solo un pensamiento o una entidad racional vacía o abstracta, sino que realmente comprende, como la realidad tal como es, su *quiddidad* entitativa (lo que es), de modo que es una realidad de naturaleza incorpórea o imagen inteligible, pero no le confiere el estatuto de sustancia.

b) La doctrina lógica. (UFF)

La renovación de la metodología teológica

La recuperación del pensamiento filosófico clásico, especialmente la metafísica y la lógica aristotélicas y su interpretación en la respuesta a las cuestiones suscitadas a la teología lleva a una renovación de la metodología teológica. Boecio ve en la teología la ciencia teórica más elevada. Empleo la filosofía dialéctica para dotar de vigor racional la reflexión sobre Dios; para Boecio la teología es un saber en el que la fe y la razón andan de la mano. En Boecio, la teología sigue el método especulativo y deductivo que exige partir de principios axiomáticos para realizar la deducción formal en los temas relativos a Dios y al mundo. Profundizó el plan de estudios básico de la formación, desarrollando el *trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía).

Su utilización de la filosofía neoplatónica y de la lógica aristotélica en el pensamiento teológico hizo avanzar la metodología teológica avanzándose en siglos al pensamiento escolástico.

Corpus Dionysianum

Es un conjunto de obras constituido por cuatro tratados (la Jerarquía celeste, La Jerarquía eclesiástica, Sobre los nombres divinos y La teología mística) y diez cartas. Toma su nombre de un personaje conocido como Dionisio, personaje ateniense que apareció junto a Pablo en su discurso en el Areópago, aunque actualmente se le llama Pseudo- Dionisio por un error de identidad.

El Corpus Dionysianum destaca por la lectura que hace del pensamiento neoplatónico

- 1) **Conocimiento.** Se cuestiona sobre el estatuto científico de la teología, su capacidad para conocer el Ser y desde él, el mundo. Dios, que posee, según afirma el neoplatonismo, todos sus atributos de una forma sobreeminente (es supra ser, supra verdad, supra bondad) puede ser conocida por tres vías:
 - a. Vía descendente de la Teología positiva (catafática). Es una vía que enuncia positivamente a partir de lo que Dios nos ha revelado sobre sí mismo (a través de la Escrituras), sus nombres divinos: bien, belleza, ser, sabiduría,... manteniendo un recorrido descendente
 - b. Vía ascendente de la Teología negativa (apofática). En este vía intenta aproximar el deseo de conocer humano y que, ante el Dios absolutamente trascendente, toma conciencia de su inefabilidad, de la imposibilidad de un lenguaje positivo que pueda designar el Dios único, de modo que solo se puede emplear un lenguaje negativo.
 - c. Vía del éxtasis de la Teología mística. Ante la inefabilidad de Dios, y su suma trascendencia, queda también el camino de la interioridad y unión en la que se suman la iluminación y el éxtasis.
- 2) **Dios.** Al contrario de lo que sucede en el emanatismo neoplatónico donde existen seres intermedios entre el Uno y el mundo, el Dios cristiano se identifica con la primera y segunda hipóstasis. Dios inefable se manifiesta externamente, pero no revela su identidad en sí.
La motivación de la participación creadora del mundo de los seres, viene de la propia naturaleza del Uno, donde el Dios-Uno, que se define por ser Bien, y el Bien es por naturaleza difusivo. De modo, que las ideas que Dios tiene en su mente (ejemplares divinos, *logoi*) no quedan atrapadas en su suma trascendencia, sino que por el Bien que es, las crea. Dios es la causa ejemplar y eficiente del mundo; y una vez es creado el mundo, éste se mueve hacia él, actualizando su forma, pues Dios es la causa final (del movimiento *proodos y epistrophe*).
- 3) **El mundo.** Una vez que el mundo es creado por un Dios sumamente trascendente, sin intermediarios entre él y la creación, el Pseudo-Dionisio establece una gradación ordenada para estructurar el mundo creado, señalando una jerarquización de los seres en función de su participación con Dios. La jerarquización va desde los seres espirituales – lo racional incorpóreo, (las inteligencias) y racional corpóreo (el hombre)—a los materiales, lo inanimado, a través de nueve jerarquías.

Al-Fârâbî: el Segundo Maestro (870-950)

Maimónides lo consideraba como el segundo Aristóteles. Desarrolló y sistematizó el pensamiento de Aristóteles en el contexto de la cultura árabe.

a) Metafísica. Dios y el mundo

Para Al-Fârâbî la metafísica estudia lo común de la realidad de los seres existentes (su conocimiento en tanto que existentes), sin confundirse con la teología; piensa que la teología es una aproximación inferior y defectuosa en la captación de la verdad respecto de la metafísica.

Diferencia entre el ser necesario por sí mismo y el ser creado, contingente. El primero es el ser que se define por no estar sujeto a las categorías no a elementos de cambio estructural (materia-forma), ni temporal (principio-fin). Este Ser se identifica con Dios y se define por su pureza: Bien, Pensamiento y Amor; es la Primera causa, Primer motor aristotélico. Los seres creados están dominados por la contingencia y la diversidad.

Se valió de argumentos aristotélicos para probar la existencia de Dios. Puesto que las cosas del mundo son pasivamente movidas, deben recibir el movimiento de un Primer Motor, Dios. Así mismo al ser contingentes, sus esencias no implican su existencia, testimoniado por el hecho de que empiezan a ser y perecen; por tanto deben haber recibido la existencia, y en última instancia debe admitirse un ser necesario y causa de todos los seres contingentes.

Para Aristóteles, siendo Dios el Primer motor, es Intelecto Agente que gobierna el mundo de la generación y la corrupción, es decir, los cuatro elementos. El carácter inefable e indefinible del ser de Dios imposibilita una teología positiva, en el que pueda ser accesible por el intelecto humano. Pero esta diferenciación en el ámbito del conocimiento no impide la relación de Dios con el mundo.

La influencia neoplatónica se manifiesta en el proceso de creación. Para Al-Fârâbî, la necesidad y la unidad absoluta del Primer Principio propicia, desde una metafísica de la creación, la producción del ser por emanación (doctrina neoplatónica): i) de Dos – Uno, Ser primero y necesario *per se* – emana la Primera Inteligencia que concibe lo uno y lo múltiple como intelecto que se piensa a sí mismo; ii) mientras conoce a Dios, emana en él la Segunda Inteligencia, que conociéndose a sí misma en cuanto necesaria emana el alma (la forma) y en cuanto posible emana el cuerpo (materia), dando lugar a la primera esfera; iii) se produce así una cascada de procesos emanatistas hasta la décima esfera, el Intelecto Agente, de la que emanan nuestra alma (forma) y la materia prima, dando origen a la Tierra, y por consiguiente al mundo sensible y al sublunar. De esta manera, la realidad física creada al mismo tiempo (materia y forma incluida) supone la existencia de una causa primera (aristotélico).

b) La Lógica

Al-Fârâbî considera la lógica como un instrumento necesario para la ciencia. Al igual que el lenguaje y la matemática, la lógica debe preceder a la filosofía. La

lógica nos enseña las reglas que permiten el razonamiento verdadero y nos previene del error y del sofisma. En el ejercicio racional distingue dos acciones: i) la *conceptualización*, que consiste en la aprehensión de los conceptos simples a la hora de definir la naturaleza de las cosas, y ii) la *comprobación*, que surge cuando se quiere establecer la verdad o falsedad de los conceptos más complejos. Por tanto, la lógica nos ayuda a conocer el instrumento de trabajo, que es la inteligencia, y a distinguir lo verdadero de lo falso.

c) El hombre y la comunidad política

- 1) La capacidad racional humana es el ejercicio de la facultad más elevada del alma humana. Por intelecto, Al-Fârâbî entiende, siguiendo a Aristóteles:
 - El *intelecto posible* del conocimiento que se puede llegar a adquirir;
 - El *intelecto en acto* respecto al conocimiento en el momento en el que lo recibe;
 - El *intelecto adquirido*, que es el intelecto en cuanto que posee ya el conocimiento
 - El *Intelecto Agente*, separado, es un agente exterior, la Inteligencia de la esfera de la luna, siempre en acto, que es el responsable en última instancia de la actividad de pensar, es decir, de transformar las sensaciones y los objetos sensibles en hechos inteligibles (metáfora aristotélica de la luz que ciega la vista, la inteligencia del hombre es iluminada por la inteligencia cósmica, que es el intelecto agente, por eso nuestros conceptos se ajustan a las cosas

La perfección del hombre podrá realizarse gracias a la acción del Intelecto Agente permitiendo pensar a los hombres, y poder conocer la estructura del universo, así como los principios que conforman su estructura.

La doctrina de la emanación se relaciona con el neoplatonismo y con el misticismo oriental. La tarea fundamental del hombre es conocer a Dios y de igual forma que el universo emana y regresa a Dios, el hombre, que procede de Dios en el proceso emanativo y que es iluminado por Dios, se esfuerza en regresar y asemejarse Dios.

- 2) El Intelecto Agente nos ayuda a entender la continuidad entre la cosmología y la filosofía práctica, que surge mediante dos vías:
 - a. Por la contemplación intelectual del filósofo, consistente en una comprensión racional de la felicidad y la posibilidad de alcanzarla dentro de la sociedad
 - b. Por la contemplación profético-religiosa, que tiene como referencia la ética religiosa del Corán.

La Unión con el Intelecto Agente proporciona, a su vez, la unión con Dios, pues a través de Él fluye el conocimiento. Esta labor es fundamental en cada individuo para su felicidad individual (ética) y en la comunidad musulmana para constituir el estado ideal (política). Así pues, la felicidad, desarrollada en el seno de una comunidad, es el tema fundamental de su filosofía práctica y el objetivo principal

de la ciencia política. El mejor régimen político será, pues, aquél que posibilite que las almas de sus habitantes estén sanas, garantizando a sus ciudadanos la excelencia o virtud humana, como camino a la felicidad. Pero la felicidad no se consigue solo por el mero conocimiento, sino también por la voluntad y el amor de los demás hombres y también del Ser primero.

Al-Fârâbî se presenta como el fundador de la filosofía política entre los árabes. El único jefe ideal es el rey-filósofo-profeta.

Avicena (980-1037)

1. Metafísica

a) El ser en cuanto ser.

La cuestión metafísica, que en Avicena fue de gran importancia, estudia el “ser en cuanto ser”; es una reflexión sobre el ser en sus propiedades generales y en lo que de absoluto puede tener; no es, pues, un estudio primario del ser en Dios. Se trata de un estudio del ser de las cosas (esencias) en tanto que son, de su *quiddidad*, de su naturaleza profunda más allá de las apariencias o representaciones y sus atributos.

b) Modalidades del ser.

El ser que procura existencia al ente tiene diversas divisiones que se realizan las modalidades o modos de existencia, otorgando una ontología jerárquica entre los entes, de modo que todos los seres no son iguales ontológicamente.

- 1) La modalidad fundamental es el *ser necesario*; es el ser que no puede no existir, por lo que es el ser (existente) que fundamenta de forma inequívoca la existencia. El ser necesario tiene causa *por sí* de su existencia. Desde el ser necesario se deducen los otros modos del ser, que no tienen causa de ser a sí mismos. Esencia y existencia deben ser idénticas en el ser necesario.
- 2) El *ser posible* (contingente) tienen como causa de su existencia “por otro”, y se distinguen en
 - a) Seres posibles por sí pero necesarios por otros
 - b) Seres absolutamente posibles
- 3) El *ser imposible*, que es aquel que no puede ser objeto de ningún enunciado lógico

Estos seres distintos no son, pues, especies de un género, sino que más bien el “Ser” corresponde propiamente al ser necesario, y se predica de los seres contingentes sólo secundaria y analógicamente.

c) Teología

La necesidad no es un atributo externo al ser (existente) necesario; teológicamente significa que Dios es en sí, esencialmente, el ser necesario, de modo que su necesidad no es un atributo. A partir de la reflexión metafísica sobre el Ser necesario, hace una especulación sobre Dios, es decir, primero hace filosofía y después hace una especulación teológica.

A partir de esta temática del ser necesario, Avicena hace una crítica a la metafísica aristotélica, pues ésta había olvidado la transmisión de la existencia a los seres posibles.

Avicena realiza una lectura de la creación de Dios (Ser necesario) a partir de la metafísica platónica, según su teoría sobre las modalidades del ser. Así, si Dios es el ser necesario, las inteligencias separadas (el alma de las esferas celestes y las

propias esferas celestes) son los seres posibles por sí pero necesarios por otros, y el resto de los entes del mundo sublunar son los seres absolutamente posibles.

Así pues, su teología usa las nociones de ser necesario y ser posible para demostrar la existencia de Dios (el ser, existente, necesario). También usará la prueba del movimiento, presentando a Dios como el primer agente del movimiento de los astros.

2. El mundo

El acto creador de Dios, que crea en tanto que causa primera, se aleja de la creación por medio de la emanación de inspiración platónica (y presente en la teología cristiana) que supone que Dios posee los arquetipos (ideas) de las cosas del mundo en su divina inteligencia y las crea voluntariamente a partir de esos moldes, de modo que el mundo creado es el reflejo del mundo inteligible presente como modelos en el pensamiento divino.

Avicena, por el contrario, sigue el modo aristotélico en el acto creador, de modo que la Causa Primera (Dios existente necesario) actúa necesariamente por un flujo interno. Como Dios es el ser necesario, todos sus atributos deben ser necesarios, por tanto es necesariamente creador. Esto implica que la creación es desde la eternidad, porque si Dios es necesariamente creador a la vez que eterno, entonces la creación debe ser eterna. También se sigue que no hay libre elección en la Creación, que Dios no ha podido crear otras cosas de las que realmente ha creado. Pero Dios solo puede crear seres semejantes a Él, por tanto es imposible que Dios cree directamente cosas materiales.

Avicena empleara la filosofía neoplatónica de la emanación para pasar de la unidad del ser necesario (unidad) a los seres posibles (multiplicidad).

- i) A partir del primer principio (Dios) surge la Primera Inteligencia por medio de un flujo del ser. Mientras en el Uno no hay dualidad, en la Primera Inteligencia hay una dualidad de esencia y existencia, en tanto que la existencia es recibida.
- ii) En la primera inteligencia hay una dualidad de conocimiento, pues conoce a Dios como necesario y a sí misma como posible.
- iii) Sigue descendiendo la emanación desde los "Cielos", creando la multiplicidad. La décima Inteligencia es la dadora de "formas" que son recibidas en la materia prima, pura potencialidad; además esta inteligencia ejerce de Inteligencia Agente en el hombre que ilumina al intelecto humano y confiere a éste su captación intelectual y abstracta de las esencias.

La idea de Avicena de la creación necesaria y su negación de que el Uno tenga conocimiento de los objetos concretos le puso en divergencia con la teología coránica, aunque procuró su conciliación.

3. Al alma: psicología, conocimiento y felicidad

a) El alma y el cuerpo

Para Avicena el hombre posee una naturaleza que comparten todos los hombres y que es el resultado de la unión del cuerpo (sustancia material y corruptible) y el alma (sustancia simple y espiritual), que siendo realidades independientes, sin embargo son ambas provechosas y necesarias para la realización de las actividades propias del hombre, ayudándose mutuamente.

El alma es un principio separado, pero no preexistente (aunque piense que existe después de la muerte del cuerpo), que confiere actualidad (proporciona el movimiento interno) al cuerpo, a modo de perfección, una vez que el cuerpo está preparado para recibirlo. El cuerpo proporciona al alma la posibilidad de que pueda cumplir su función propia e independiente de pensar, mediante la información que recibe del cuerpo a partir de los órganos sensoriales (corporales).

La unión del alma y cuerpo, aun siendo ventajosa para ambas partes, plantea problemas y tensiones: i) la tensión esencial surge de la necesidad de la unión y la individualidad de sus sustancias respectivas, puesto que, al contrario de Aristóteles, la unión del cuerpo y alma no es sustancial; ii) otra tensión es la forma en la que el alma, como sustancia inteligible y por tanto inmaterial, accede a los datos sensibles (materiales). Para Avicena el alma como principio básico de conocimiento, será no solo una terapia anímica sino también el principio de felicidad y salvación individual.

b) El alma y el conocimiento

El alma tiene relación con el mundo sensible a partir del cuerpo. El alma tiene actividad propia que es pensar; lo cual puede hacer de dos maneras:

- pensando desde el mundo, como proceso de conocimiento de realidades, donde el cuerpo es un instrumento necesario, ofreciéndole los datos sensibles, que son el primer paso del conocimiento cognoscitivo. Avicena cree que el hombre puede tener la capacidad de conocer las esencias de las cosas (la realidad extramental). Pero el conocimiento sensible es disperso, por lo que es necesario un proceso cognoscitivo que a partir de los sentidos externos se interiorice en los diferentes sentidos internos (imaginación, memoria, ...)
- pensando en sí, que no implica un conocimiento autorreferente, sino que podemos usar el auxilio de la realidad emanada del Intelecto Agente. Así, junto al conocimiento abstractivo operado desde los datos externos por los sentidos internos, aparece un conocimiento directo que tiene su origen en el Intelecto Agente; éste, al proporcionar la forma al intelecto humano, se presenta como agente externo en el proceso de conocimiento. Puesto que el conocimiento del alma se puede dar sin la necesidad de lo sensible, la actividad anímica intelectual puede existir más allá de la unión con el cuerpo, aunque sólo sea uno de los modos de conocer.

Su teoría del conocimiento no es nominalista, puesto que el conocimiento proveniente del proceso abstractivo y el Intelecto Agente proporciona el conocimiento de los segundos inteligibles.

c) El alma y la felicidad

Siguiendo el proceso emanativo de las inteligencias, en el hombre existe:

- i) Un intelecto teórico o especulativo, orientado al conocimiento y a la intelección de lo universal e inmutable, que parece mirar a lo alto.
- ii) Un intelecto práctico dispuesto a la acción y a la diversidad, que parece mirar a lo bajo, al mundo.

El hombre busca la felicidad y para alcanzarla necesita de la facultad intelectual (tanto teórica como práctica), porque las costumbres morales no son innatas sino adquiridas. La razón (inteligencia teórica) proporciona al hombre la capacidad de comprensión del universo, pero también los impedimentos para alcanzar la felicidad. Para evitar que el ser humano caiga en el error necesita de la lógica. La razón le ilumina en la certeza de que es necesario disponer una decidida y voluntaria purificación y liberación de las ataduras terrestres. Una vez identificados por la razón teórica es la inteligencia práctica la que se pone en marcha, ayudado por la práctica espiritual, para alcanzar la felicidad consistente en la perfección de la razón, pues para Avicena la felicidad reside en el interior humano.

Esta concepción moral supone un dominio de la inteligencia, la sabiduría, y que por tanto, solamente esta al alcance de una élite, los filósofos. Es necesario una buena educación, desde la infancia, para aprender y desarrollar la inteligencia teórica y práctica. El Corán y el derecho coránico son el fundamento de la filosofía política. En la sociedad, el filósofo enseña el vuelo especulativo del alma que ilumina su faceta práctica, y el profeta presenta las prescripciones reveladas en la ley divina.

Avempace (1085-1138)

a) Psicología y sabiduría

El fin del hombre es la realización plena de su vida intelectual, que se alcanza cuando el intelecto humano se une con el Intelecto Agente. El conocimiento será objeto de su obra "*El Régimen del Solitario*", como base del desarrollo del ideal del sabio.

La felicidad como meta y fin último del hombre ha de ser adquirida por medio de la contemplación racional, es decir, a través de la intelección de las formas universales despojadas de la materia, que son aquello por lo que se asemejan a Dios. La psicología de Avempace ayuda a entender las diferentes ordenaciones de la existencia humana. Esto supone una i) concepción de las facultades y niveles del alma y ii) un proceso de conocimiento que posibilita iii) la sabiduría

- i) Parte de un análisis ascendente de los niveles de facultades que van desde la corporalidad al entendimiento : a) las formas materiales del cuerpo; b) las formas de la espiritualidad, en cuya cima está la razón; c) las formas de lo intelectual, donde se alcanza la plena espiritualidad culminando el intelecto en tres formas: pasivo (potencia individual de cada persona), adquirido e Intelecto Agente.
- ii) El hombre realiza la primera aproximación a la realidad corporal mediante los sentidos externos (corporalidad), para que a través de los sentidos internos (espiritualidad) se adquieran las formas inteligibles tomadas de los cuerpos; en este momento el intelecto pasivo puede recibir, adquirir, el conocimiento (intelecto adquirido) por medio del intelecto agente, que contiene todos los inteligibles puros, eternos, inmutables e inmatrimales.
- iii) El nivel intelectual es pues el espacio de auténtica espiritualidad y sabiduría. El conocimiento de las formas puras y universales capacita al ser humano a la sabiduría. Aunque todo hombre está llamado a la sabiduría y a esta vivencia mística (racional) no todo el mundo lo consigue. Avempace afirma la posibilidad de la unión del hombre con el Intelecto Agente, y considera esta unión como el fin y la meta de la sabiduría, la auténtica felicidad. Esta unión equivale a la unión con Dios, donde el entendimiento divino, por desbordamiento de sus rayos y permaneciendo siempre uno, ilumina las formas que el hombre puede alcanzar por el entendimiento.

b) Papel del solitario en la sociedad

La reflexión política de Avempace está orientada por la búsqueda del hombre sabio de la felicidad.

Búsqueda, pues adquirir la sabiduría no es sólo una cuestión epistemológica, ni de naturaleza racional, implica una voluntad, que es una facultad que nos distingue de los animales gobernados por los instintos. Entendimiento y

voluntad son elementos propiamente humanos que constituyen la base de la libertad y de la decisión ética.

Felicidad. Su reflexión es una guía para la verdadera felicidad, destinada al filósofo que necesariamente debe vivir en sociedades imperfectas. La solución pasa por aislarse del exterior y encontrar la felicidad en la interioridad. El *solitario* busca la sabiduría individual (aislado en la comunidad social), pero siente la necesidad de comunicar su experiencia en otros solitarios, viviendo su ideal ético (alejado de vicios y pasiones), que se identifica con su condición racional y su capacidad para alcanzar el conocimiento especulativo. El solitario busca formar una comunidad de solitarios que puedan cambiar el modelo ético y político de la sociedad, para construir una sociedad perfecta.

Ibn Tufayl (1110-1185)

a) El filósofo autodidáctico

Es una novela en la que se señala el valor práctico de la religiosidad popular como algo independiente de la filosofía, donde el protagonista nace espontáneamente y crece en una isla desierta. Sus investigaciones científicas le llevan al conocimiento del funcionamiento de los seres del mundo y de ahí al Ser necesario y creador: a Dios. Tras alcanzar este conocimiento, y mediante introspección, conoce la existencia del alma, inicia una vida ascética y contemplativa de alumbramiento de la verdad y unión con Dios.

La primera tesis de la obra es, pues, que las verdades a las que se llega desde una reflexión racional, sin necesidad de Revelación, son las mismas que la religión (Islam en este caso) enseña de forma simbólica-metafórica.

Posteriormente, el protagonista conoce a un personaje que representa la religiosidad popular y exterior, de donde surge la segunda tesis: la incapacidad de la religión tradicional (ritual) de comprender el corazón mismo y el fundamento que se encuentra detrás de las verdades metafóricas, es decir, de las verdades filosóficas y racionales, y, por tanto, el papel elitista de estas verdades.

b) El conocimiento humano y divino

La obra muestra en su desarrollo una teoría del conocimiento autónomo a través del esfuerzo racional del hombre, abierto al Intelecto Agente. El recorrido comienza con 1) el contacto a través de los sentidos, siendo un concepto clave y primario para el conocimiento; 2) por inducción va aproximándose al mundo externo por medio de la imaginación; y 3) con ayuda del intelecto surge un conocimiento científico-técnico del mundo, mediante el cual se inicia el camino de la verdad, puesto que pasamos de la imaginación a la abstracción del universal; 4) llegamos pues al conocimiento intelectual, y a través de la especulación intelectual el hombre capta la esencia del alma humana; y 5) finalmente desde allí el conocimiento de Dios como ser necesario. En resumen, dominado el mundo sensible e introducido en la especulación espiritual, el hombre termina conociendo el Ser necesario, llegando a la contemplación mística de Dios.

Ibn Tufayl no reniega del conocimiento revelado sobre Dios; filosofía y religión (revelación) son dos posibilidades de conocimiento de la verdad. No son vías alternativas sino sumadoras, en las que la revelación se puede enriquecer del método filosófico y éste completar con la visión mística de Dios. El encuentro con Dios se puede llevar por doble vía: el filósofo llega a través de una vía racional, demostrativo y lógico, a la verdad que posibilita el conocimiento de Dios; mientras que el *sufí* o místico, parte del conocimiento de Dios de tipo intuitivo hasta el conocimiento de la verdad en una experiencia mística, como fuente de felicidad.

Averroes (1126-1198)

1. Filosofía y religión: fe y razón

a) Algazel

Critica la filosofía, convencido de que las verdades coránicas fundamentalmente no pueden demostrarse mediante la razón demostrativa. Tal como pone de manifiesto en su obra *La Destrucción de los filósofos*, éstos realizan numerosas afirmaciones heréticas, siendo fundamentalmente tres: i) la eternidad del mundo, ii) la negación del conocimiento de Dios de los particulares; y iii) el rechazo de la resurrección de los cuerpos. Todos ellos ponen en duda la libre voluntad omnipotente de Dios así como su orden sobrenatural.

Algazel pone límites a la razón especulativa respecto de la certeza absoluta, interesándole la lógica en cuanto que puede ayudar a hacer una valoración de la verdad de la fe.

b) Las reflexiones de Averroes

En su obra *La destrucción de la destrucción* trata de las relaciones de la religión con la filosofía, intentando legitimar el uso de la filosofía y lógica aristotélica en la religión, para lo que argumenta que la ley religiosa anima al estudio racional de todos los seres (cita del Corán).

El problema radica en cómo realizar una lectura adecuada de la literalidad y el sentido oculto del Corán, pues en el islam hay ciertas leyes que no permiten interpretación.

En otras ocasiones cabe la interpretación, mediante tres acercamientos

- i) el retórico, propio de la gran masa, que no tiene capacidad para interpretar, siendo suficiente con la lectura de cosas sencillas contenidas en el Corán que conducen de manera implícita a la existencia de Dios.
- ii) el dialéctico, propio de los teólogos, y que se define por utilizar premisas probables (pues, aunque avaladas por la Revelación, son probables para la razón); y
- iii) el deductivo, propio de los filósofos, que usan el método más riguroso para el conocimiento de las verdades a través de la lógica deductiva aristotélica. La deducción es un camino que va “de lo necesario a lo necesario por lo necesario”.

Los tres tipos coinciden en el objeto, necesidad de interpretar los sentidos literales (o aparente) y oculto del Corán, pero difieren en el método y la seguridad cada tipo. La crítica hacia los teólogos radica en que éstos emplean un alegorismo incontrolable, frente a la certeza de la ciencia.

Por tanto, Averroes no niega el carácter verdadero de la Revelación sino la falta de coherencia metodológica, pues la filosofía comprende mejor algunos aspectos, especialmente de naturaleza metafísica y física que la teología. Así pues, sostuvo la llamada teoría de la “doble verdad”, lo que nos dice que una verdad, que aun siendo siempre la misma, es entendida claramente en la filosofía y alegóricamente expresada en la teología; el filósofo alcanza la verdad sin adornos, mientras que la enseñanza alegórica solamente ofrece la verdad de

forma inteligible para la gran masa. Averroes, por tanto, subordina la teología a la filosofía, de modo que ésta hace de jueza para determinar qué doctrinas y cómo deben ser interpretadas alegóricamente. Esta opinión atrajo la enemistad de los teólogos islámicos, llegando a la prohibición en la España islámica del estudio de la filosofía griega y quema de obras filosóficas.

Pero también es consciente de los límites de la razón y que ante estos límites es necesario acudir a la revelación. El método expuesto por Averroes tiene consecuencias en la explicación en relación a Dios, al mundo y al alma humana.

2. Dios y el Mundo

Dios sigue siendo, por un lado objetivo de la metafísica, pero su estudio se realiza desde la lectura aristotélica, es decir, partiendo de la filosofía de la naturaleza, en tanto que Dios es el Primer motor inmóvil.

Dios como ser único creador no tiene en su esencia ninguna multiplicidad; a lo sumo se podría aplicar a Dios los atributos presentes en el Corán. La metafísica es para Averroes la ciencia que estudia el objeto más noble, “el ser en cuanto ser”, que no se trata una ciencia divina, pues no prescinde de la percepción material y los conceptos generales. Por ello, la mejor prueba de la existencia de Dios es la que depende del movimiento, criticando las demás.

a) Las pruebas de la existencia de Dios

La prueba del movimiento: todo lo que se mueve es necesariamente movido por algo, esto es, tiene un motor; pero estas causas no pueden ir hasta el infinito por lo que tiene que existir una primera causa motriz inmóvil, solamente movido por sí mismo. Este camino lleva a la crítica del resto de posibilidades de demostración:

- i) Crítica al argumento de la Providencia: la deshecha por no ser racional, sino que esta pensada para la gran masa.
- ii) Crítica de la prueba de la causalidad: esta prueba implica la existencia de un gran artesano, pero siguiendo a Aristóteles el mundo no necesita de tal artesano debido a la eternidad del mundo. La prueba de la causalidad debe darse solamente en el campo de la física.
- iii) Crítica de la prueba de la necesidad: es la que procede de la distinción entre ser necesario y ser contingente de Avicena, y de la necesidad de que el mundo tenga un agente necesariamente existente. Esta prueba es insuficiente para Averroes puesto que, según él, el error estriba en hacer la distinción entre ser que tiene causa y el ser que no tiene causa, rompiendo la realidad del “ser en cuanto ser”.

b) El acto creador

Averroes conocía las diferentes posiciones respecto del acto creador (neoplatónicos emanatistas, cristianos y teólogos creacionistas, ...), y es la filosofía, frente a la teología, el que mejor puede describir el acto de creación de Dios.

El Corán no dice nada tajante al respecto de si el acto creador estuvo o no dentro del tiempo, por lo que es posible plantear la hipótesis de la eternidad del mundo.

Averroes parte de la absoluta unidad divina. Dios es Uno y , por lo tanto, de Él solo puede salir lo uno y no la multiplicidad, siendo lo mismo en Dios el intelecto y lo inteligible.

Adoptando la postura aristotélica, dice que la materia y forma inteligible presente en el Ser Supremo existen eternamente, no es una creación *ex nihilo*. Dios como Primer Principio opera la unión de la materia y la forma que es el origen de la existencia de todo. Pero esto no supone que la materia sea preexistente al acto creador. El acto creador supone el paso de una existencia en potencia a una existencia en acto. Dios es un agente que opera como acto puro en un mundo estático y eterno, donde no cabe la voluntad divina que cree un universo en el tiempo, puesto que voluntad se relaciona con la libertad y ésta implica una indeterminación, y por tanto un mal. Por lo que Dios no puede en ese sentido ser libre. Por tanto, la materia y forma de los seres creados han sido realizados en una acción divina fuera del tiempo. Finalmente, la diferenciación en los seres existentes nace de la diferencia de las cuatro causas (eficiente, material ,formal y final) que determina cada ser.

La eternidad del mundo responde a la primera objeción de Algazel a los filósofos.

c) El conocimiento divino

Averroes se interroga ¿Conoce Dios a los particulares? En respuesta a la segunda objeción de Algazel. La idea de creación expresada por Averroes implica que Dios gobierna el mundo como agente ordenador y actualizador desde las características propias del Ser necesario (explicación filosófica) y no como gobernador del mundo que actúa de modo inmediato sobre él (explicación teológica). Por tanto, afirma que no tiene constancia de los seres individuales, lo cual implicaría una cercanía espacial y temporal en un gobierno inmediato.

Esta distancia del gobierno inmediato de Dios, por otra parte, le ayuda a Averroes a situar el problema del mal fuera del orden de la voluntad divina, puesto que no conoce las cosas del mundo en su individualidad, el mal no es obra suya. Así pues, Dios es responsable del orden universal del que dependen los seres concretos, en cuya realidad concreta se da el mal.

3. El Alma

a) Psicología aristotélica

Para Aristóteles el alma es una sustancia en el sentido de ser la forma de un cuerpo natural que posee la vida en potencia. El cuerpo, pues, no es cualquier clase de materia, sino un cuerpo organizado que tiene vida en potencia y a la cual el alma le da la vida en acto, oponiéndose a la idea de encarnación e inmortalidad del alma platónica. De esta manera Aristóteles intenta superar el dualismo entre la materia y el espíritu en el hombre.

El alma une deseo y entendimiento en el acto de conocer, de la actualización del conocimiento. Sin embargo, Aristóteles reconoce un cierto intelecto trascendente al cuerpo material (*nous*), un Intelecto Agente que actúa como causa eficiente del conocimiento. No llega a designar la naturaleza individual o universal del Intelecto Agente.

b) El conocimiento: el Intelecto Agente

Para Averroes la función principal del conocimiento es 1) el orden del conocimiento, pues 1.1) el punto de partida es el alma sensitiva individual unida al cuerpo según el ser. A partir de ella se inicia el proceso de conocimiento donde se adquiere los conceptos de forma pasiva, es decir, el conocimiento tiene un carácter receptivo que nace de los propios sentidos externos e internos. Sin embargo, esta aprehensión todavía está restringida a elementos externos, y por tanto pertenece a la individualidad. Este primer momento es conocido como “intelecto especulativo”, que es individual y destructible.

1.2) Para conseguir un conocimiento necesario y universal, se precisa de otra facultad que haga posible la abstracción. Una vez se ha realizado el conocimiento humano (intelecto especulativo), entra en juego el “Intelecto posible o material” (hilético), que es un principio espiritual receptor de las formas inteligibles. Es, para Averroes, una sustancia separada y eterna, separada del cuerpo humano, única para todos los hombres, y que no es forma sustancial del cuerpo, y que en tanto que es pura potencialidad, hace inmortal al alma humana. De esta manera se asegura el carácter universal de la verdad.

1.3) El intelecto material se une con el Intelecto Agente (de origen divino), separado también, cuya misión consiste en iluminar las imágenes sensibles que son recibidas por el intelecto material, es decir, abstrae los universales de los individuos.

1.4) La unión del intelecto posible o material y el intelecto agente es el “Intelecto Adquirido”, y es adquirido en el sentido de que el alma humana adquiere, hace suyo, el conocimiento. Esta unión supone la actualización del conocimiento humano en potencia.

2) En el aspecto religioso, esta unión entre intelecto hilético e intelecto agente que da lugar al “Intelecto adquirido”, constituye la fuente de la felicidad en el hombre, pues se produce al mismo tiempo la unión del hombre, a través de su alma, con Intelecto Agente. Es, pues, un misticismo racional que es posible cultivando la ciencia, como desarrollo máximo de la facultad humana racional.

4. Pensamiento político

Averroes estudia las condiciones de la realización de una ciudad justa y de la instauración de un régimen perfecto. La ciencia política es una ciencia práctica, que trata de los actos que vienen de la voluntad, y que va más allá del derecho. Para cumplir su perfección, el hombre necesita de la ayuda de los demás, es decir de la sociedad, que le ayuda a satisfacer las necesidades prácticas de la vida. Su ciudad ideal está identificada con el califato ideal. Las cualidades naturales del gobernador de la ciudad ideal incluye el estudio de las ciencias teóricas, lo que le lleva a querer la verdad, llevar una vida ascética, ser valiente y decidido en sus acciones, buscar la justicia, el bien y la belleza, y ser buen orador.

Ibn Gabirol (1021-1059) (Avicebrón)

Judío nacido en Málaga, Gabirol es un filósofo solitario; frente al entendimiento, Gabirol apuesta por una voluntad como fuerza capaz de aproximarnos al misterio de Dios. Su obra filosófica destacada *Fons Vitae* ha jugado un papel importante en la escolástica cristiana, especialmente en la problemática del origen de la composición de las sustancias espirituales: el Uno, el intelecto y el alma.

a) El propósito del *Fons Vitae*

Se presenta como diálogo entre un maestro y su discípulo; se trata de una obra metafísica de la ciencia de la esencia del ser universal (de inspiración neoplatónica) y de la mística judía.

La primera cuestión del *Fons Vitae* responde a la inquietud sobre el fin último por el que el hombre ha sido creado, mediante voluntad divina. La obra trata fundamentalmente del hilemorfismo universal, con el objeto de que el hombre se conozca mejor y realice buenas acciones.

Gabirol propone una liberación del alma, desde el convencimiento que el conocimiento la propicia, en cuanto realización de su potencia. Conociendo la realidad mayor podemos entender el fin de la realidad menor y desde ahí de vuelta al origen, a la fuente de la vida.

Ibn Gabirol intenta conciliar dos evidencias en principio contradictorias: i) la evidencia monoteísta de un Dios que crea de la nada (*ex nihilo*) y ii) la evidencia neoplatónica de la emanación gradual del ser.

El acceso a la Primera Esencia (Dios incognoscible) viene del estudio de su Voluntad y Sabiduría en la estructura ordenada de los seres existentes en el universo, como espacio de revelación de Dios.

b) *Fons Vitae* y el acto creador voluntario

Dios es un ser definido como una unidad absoluta, simple (es el único ser que no está compuesto de materia y forma) y trascendente (situado por encima de toda realidad y conocimiento). Es un dios que ha creado todas las cosas, siendo la causa del ser: es el origen de la fuente de la vida. Es un ser dinámico creador de seres.

La creación, determinada por la diversidad de seres, manifiesta la unidad perfecta de Dios creador. Gabirol estructura la realidad según el emanatismo gradual neoplatónico de los seres: Dios, tres entes intermedios (inteligencia, alma y naturaleza) y el mundo.

Dios crea el mundo *ex nihilo*, explicándolo a través de la imagen de Dios como "fuente de la vida", sin necesidad de que emane de Dios mismo. Así, Dios crea *ex nihilo* la materia y la forma (creación), y luego desde un flujo que emana, surgen el resto de las cosas (emanación).

La creación de materia y forma universales es voluntaria, y el mundo debe por tanto su existencia a un acto creado querido y no a un proceso de emanaciones necesario. El esquema de Ibn Gabir, al introducir el acto creador libre, queda: Dios (Uno) – Voluntad (Palabra) – Materia y forma universales – Intelecto. Por tanto es la Voluntad la que salva la distancia entre Dios y el mundo, lo infinito y lo finito. Ella misma es la expresión del origen de la fuente de la vida. La Voluntad no expresa una necesidad lógica (emanación) sino un acto creador voluntario por parte de Dios, es una pieza fundamental en la creación divina en cuanto origen de la materia y de la forma.

c) Materia y forma universales

El contenido principal de su obra versa sobre la materia y forma universales. La cuestión planteada es la del sustrato común existente en las diferentes realidades y sus diferencias específicas, teniendo en cuenta que lo real (tanto lo sensible como lo inteligible) se reduce a la materia y la forma; por tanto, el problema se reduce a explicar de qué modo todas las cosas pueden ser, a la vez, una y muchas.

La materia, que es lo que sostiene, se concibe como receptáculo capaz de recibir la forma, que es lo sustentado. La materia universal es el primer sustrato de toda la materia y la forma universal es la forma de las formas, abarcándolas todas. Materia y forma unidas constituyen a su vez un nuevo sustrato capaz de recibir una nueva forma, posibilitando la pluralidad de las formas. De esta forma la pluralidad queda vinculada a unidad como fundamento, de la pluralidad intrínseca de la Naturaleza frente a la unidad esencial de Dios.

Materia y forma dinamizan el orden cósmico, y posibilitan que el alma humana vuelva a lo superior tanto desde el conocimiento, como desde la mística.

Maimónides (1138-1204)

1. Filosofía y religión

a) **Guía de perplejos**

La *Guía de perplejos* es la obra más importante del filósofo judío cordobés, en la que pretende dar respuesta a las aparentes contradicciones entre las afirmaciones racionales de la filosofía griega (especialmente aristotélica) y las afirmaciones ciertas de la tradición del judaísmo rabínico. Se trata de un verdadera suma teológica-filosófica del pensamiento de Maimónides.

b) **La hermenéutica**

El carácter hermenéutico del pensamiento de Maimónides nace del convencimiento de que la Torá se expresa conforme al lenguaje humano; esto supone la necesidad de un lenguaje alegórico o metafórico para un primer nivel de comprensión, para el cual la religión cumple su objetivo. Maimónides pretende ir más allá de una lectura metafórica de la Escritura y de la religión, sin implicar una lectura racionalista de la misma.

La Verdad está en la Biblia, pues es la revelación de Dios; pero las verdades no siempre pueden ser evidentes por su lenguaje y pueden interpretarse mal, como el caso del antropomorfismo para designar a Dios.

Maimónides se manifiesta contrario a las lecturas místicas y supersticiosas de la religión, decantándose por un amor racional a Dios, donde la razón es también una herramienta útil para acceder a los fines religiosos y espirituales. Así, lo que puede ser comprensible en la gente normal (en el pueblo) no puede ser admisible en la élite intelectual, de ahí la necesidad de una guía.

2. Problemas filosóficos

a) **Pruebas de la existencia de Dios**

Las pruebas que expresa Maimónides versan sobre 1) el movimiento, 2) la composición de los elementos, 3) lo necesario y lo contingente, y 4) la potencia y el acto o argumento de la causalidad.

Sobre el movimiento. Dios es entendido como forma primera del mundo, lo que implica su trascendencia respecto del mundo creado, para después demostrar que la esencia de Dios implica su existencia. Desde la descripción del mundo trata de demostrar la existencia de Dios: así, puesto que los cuerpos celestes de mueven continuamente, su movimiento solo se puede explicar por una fuerza infinita; pero como una fuerza infinita no puede estar contenida en un ser finito, no puede ser corpórea; y si no es corpórea no está sujeta al cambio; puesto que es infinita, no puede existir una fuerza mayor. Por tanto, el único modo de explicar el movimiento de los cuerpos celestes es postular que "existe una fuerza no sujeta a cambio ni subordinada su existencia al tiempo".

La analogía del Ser Primero con Dios no es un argumento filosófico de índole metafísico, sino que es posible por la inclusión de la racionalidad en la lectura de la revelación.

Un ejemplo de esta argumentación bíblica como hermenéutica de la filosofía demostrativa lo vemos en una argumentación *a priori* de la existencia de Dios a partir de la revelación que Dios da de sí mismo a Moisés: “Yo soy el que soy”, donde Dios se define como ser y existir, es el ente necesario, que siempre ha existido.

Así pues, Maimonides introduce una retroalimentación entre la filosofía aristotélica y la Escritura: mientras la filosofía ayuda a entender mejor y más correctamente lo que dice la Escritura, superando su lectura del sentido externo, la argumentación bíblica es una herramienta para comprender mejor y valorar la filosofía; de este modo se establece una distinción entre los diversos planos epistemológicos para conocer la realidad. Así, en la *Guía de perplejos* presenta cómo la física arabo-aristotélica corresponde al relato bíblico.

b) Dios creador

A partir de la reflexión de la existencia de Dios, Maimónides discute la tesis aristotélica de la eternidad del mundo.

Partiendo de la creencia de que Dios ha creado el mundo, describe tres posibles formulaciones: 1) la ley de Moisés que afirma que el mundo ha sido creado *ex nihilo*; 2) según Platón, que ha sido creado a partir de una materia preexistente ; y 3) según Aristóteles, quien afirma que el mundo es eterno a partir de una materia prima eterna. En resumen, tenemos la creación a partir de la nada o de la eternidad del mundo.

Empleando un silogismo deductivo: si el mundo ha tenido un inicio debe tener un Dios; si es eterno su existencia puede ser demostrada siguiendo una prueba aristotélica; luego es posible afirmar la existencia de Dios. Pero Maimónides no cree en la eternidad del mundo, exponiendo que si el mundo fuera eterno todo existiría necesariamente por lo que no podría existir el cambio; también afirma que la diversidad celeste no obedece a una explicación emanatista.

c) Teología negativa

Para defender la pureza del dogma monoteísta, recurre a la teología negativa para hablar de los atributos divinos. Para ello se inspira en la filosofía aristotélica que estipula que todo cambio o accidente atribuido a un ser es una indicación de su imperfección. Por lo tanto, es necesario que Dios no tenga ningún atributo, de modo que solo se pueda hablar de acciones o atributos de Dios en términos negativos, y especialmente de su esencia: p.e. el atributo divino de la sabiduría es la ausencia de ignorancia.

Esta teología negativa se emplea como argumento contra la interpretación cercana al paganismo del sentido de la Escritura y contra la trinidad esencial del Dios cristiano. Al ser Dios una unidad real, no tiene nada compuesto, supone que no existe posibilidad de atributo esencial, excluyendo la idea de cuerpo antropomórfico bíblico, así como la esencia trina de Dios.

d) La materia

Maimónides atacó el atomismo teológico islámico que sometía el movimiento de los átomos a Dios en su omnipotencia y divina voluntad. Insiste en la incoherencia de un atomismo que al final termina siendo puro materialismo y que es incapaz de dar respuesta al sentido de la vida humana ni a la providencia divina. Maimónides realiza una interpretación del hilemorfismo aristotélico, subrayando la potencialidad de la materia y la necesidad de un motor que impulse el cambio y el movimiento. Sin embargo, no excluye algunos elementos neoplatónicos como es el decaimiento ontológico de la materia y su visión pesimista en cuanto a degradación epistemológica.

3. Filosofía y profecía en Maimónides

La conjunción de los planos de conocimiento (teología- Revelación, filosofía-racionalidad) es la base y las herramientas para alcanzar la sabiduría que tiene como fin el amor intelectual de Dios y la puesta en práctica de sus leyes. Con Aristóteles, Maimónides piensa que la vida virtuosa se desarrolla en el estudio y el conocimiento que se extiende a la vida práctica. La figura ejemplar para alcanzar este ideal de sabiduría es el *profeta*, ya que en él se puede ver un conocimiento intelectual al que se le suma la inspiración divina y que se desarrolla desde la perfección ética. La suma de estos tres elementos deviene por la suma de la voluntad divina y el esfuerzo humano, siendo ambas condiciones necesarias; es decir, Dios da a algunos hombres la potencia de ser profeta que el hombre ha de actualizar.

La profecía es un grado de conocimiento capaz de explicar lo que no alcanza el hombre por su facultad intelectual, y representa el estado más elevado del hombre, donde se culmina la facultad imaginativa.

La profecía no se da en todos los hombres. En la profecía son necesarias 1) la perfección de la facultad racional, que se adquiere mediante el estudio, 2) la perfección de la facultad imaginativa, y 3) la perfección ética derivada del apartamiento de los placeres corporales. Por tanto, la sabiduría es la suma de la perfección propia de la racionalidad aristotélica, de la visión profética y de una conducta adecuada. Con esto, Maimónides se aparta del peripatetismo árabe, como es el caso de Avicena, para quien la profecía se alcanza fundamentalmente a través del grado más perfecto de intelecto humano; o de Averroes, para quien la profecía provenía exclusivamente del plano sobrenatural, directamente de Dios o de las inteligencias.

Su obra produjo reacciones adversas por autores que defendían la interpretación literal de la Biblia y el Talmud, llevando a declarar los judíos castellanos la herejía de la *Guía de perplejos*; en cambio, fue mejor aceptada por los judíos de la corona aragonesa. En general, su obra supuso una introducción del racionalismo y la reflexión filosófica en la enseñanza del judaísmo. El cristianismo, por su parte, vio en Maimónides un tipo de aproximación de la razón a la revelación con el que afrontar la llegada del pensamiento aristotélico y de Averroes.

Juan Escoto Eriúgena (815-877)

1. La naturaleza

El problema que se intenta solucionar tiene que ver con el que se genera al introducir el concepto teológico de creación con el esquema metafísico neoplatónico.

El problema surge con el pensamiento dionisiano, al introducir la creación y a Dios creador en el esquema metafísico. Siendo Dios la realidad última inefable e indefinible (teología negativa) entonces era difícil poder definirlo en tanto que trinidad divina (teología positiva). El conocimiento de Dios comienza mediante la vía positiva y acaba con la vía negativa. La primera consiste en predicar de El las perfecciones simples de las criaturas (vía positiva), mientras que la segunda consiste en negarlas (vía negativa). Tales negaciones no hay que entenderlas en sentido privativo, sino en sentido trascendente. Por este motivo, a la teología negativa también se la denomina teología superafirmativa. Dios se encuentra más allá de todo concepto y conocimiento humano, es supra-ser, supra-substancia, supra-bondad, supra-vida, supra-espíritu

Escoto pretende ofrecer una explicación racional de la naturaleza que pueda solventar esta aporía presentada. Ofrece un concepto de Naturaleza globalizador, que no es física, sino que se trata de una definición totalizante, que engloba el conjunto de la realidad en sus relaciones, en lo que es y en lo que no es: el ser (todo cuanto cae bajo la percepción del sentido corporal o de la inteligencia) y el no-ser (privación del ser).

Escoto propone dos métodos para analizar la naturaleza.

2. Primer método: La división de la naturaleza

Escoto no presupone formas de ser, sino que indica que la naturaleza queda informada (positiva o negativamente) desde el análisis de quien la estudia, en la comprensión racional de la misma.

Propone una doble división de la naturaleza:

- *División cuatripartita*, que, partiendo de la dicotomía intrínseca “ser y no-ser” divide la naturaleza en cuatro especies
 - i) La *Naturaleza que crea y que no es creada*, que corresponde a Dios arquetipo, principio sin principio (más allá de todos los atributos), causa divina universal o principio creador de todas las cosas en sus causas y efectos; es la causa primera, que trae a las criaturas a la existencia desde un estado de no existencia, *ex nihilo*. Para alcanzar algún conocimiento de Dios, puede hacerse uso de las vías afirmativa (afirmándose a partir de que aquellas cosas que son, pues la causa se manifiesta en los efectos) y negativa (negándose que sea ninguna de aquellas cosas “que son”, es decir que puedan ser entendidas o percibidas por nosotros). Aunque podemos aprender de las criaturas que Dios es, no podemos aprender qué es Dios.

- ii) La *Naturaleza que es creada y que crea*, que es el *Logos* que se corresponde a las causas primordiales o arquetipos de lo que existe: Ideas ejemplares, creadas desde la eternidad en el Verbo, y que subsisten en él. El Espíritu Santo hace que las causas ejemplares sean eficientes. El Espíritu Santo es el que transforma en eficientes estas causas ejemplares, haciendo surgir de los modelos eternos las cosas y los individuos
- iii) La *Naturaleza que es creada y que no crea*, Es el mundo creado en el espacio y el tiempo, y que a su vez no produce o no crea otras cosas. El mundo es lo que Dios ha querido y quiere que sea, es su manifestación o *theophania*, se corresponde a los efectos que proceden de las causas primordiales (así como estas participan a su vez inmediatamente de Dios), es decir, a las realidades existentes que se concretan por la generación en el tiempo y en el espacio. Son inferiores al modelo, menos perfectas, menos verdaderas, porque son mutables y caducas. Las creaturas no son solamente una participación de la bondad divina, sino también de la *teofanía*, o automanifestación divina.
- iv) La *Naturaleza que no crea y que no es creada*, es Dios como causa final, como fin, de todos los seres existentes creados; es el camino de retorno. El tiempo que transcurre entre el origen y el regreso se halla ocupado por el empeño del hombre en reconducirlo todo a Dios, a imitación del Hijo de Dios, que al encarnarse recapituló en sí todo el universo y enseñó la senda del retorno. El proceso es, pues, un proceso cósmico y afecta a toda la creación, aunque la materia mutable y no espiritualizada perecerá. En el regreso del hombre a Dios, el hombre caído es llevado de nuevo a Dios por el *Logos* encarnado, que ha asumido la naturaleza humana y redimido a todos los hombres. En el regreso cósmico Escoto trata de combinar las enseñanzas de las Escrituras con la especulación filosófica de tradición neoplatónica. En el regreso aparecen fases distintas: la disolución del cuerpo en los cuatro elementos; la resurrección del cuerpo glorioso; la división del hombre corpóreo en espíritu y en arquetipos primordiales, y, por último, la naturaleza humana y sus causas que se moverán en Dios al igual que el aire lo hace en la luz. Entonces, Dios lo será todo en todas las cosas, más aún, sólo habrá Dios. No se trata de una disolución de la individualidad sino de su conservación, en una forma más elevada
- *División bipartita*: las cuatro especies o formas reciben un dinamismo al combinarse con la oposición ser y no-ser, que las opone de dos en dos de forma dialéctica.

Tras exponer el cuadro de la división de la naturaleza, Escoto expone cinco modos de oposición entre el ser y el no-ser: 1) el ser hace referencia a lo que es perceptible por los sentidos y cognoscible por la inteligencia, y el no-ser lo que no puede ser captado por la inteligencia; 2) el ser, siguiendo una jerarquía vertical de las naturalezas creadas, estas son en cuanto que están en posición ordenada, pero a la vez no son otra naturaleza, y al revés,

la negación de un orden implica la afirmación de las otras; 3) el ser de los seres existentes en cuanto actualizaciones de los efectos, y el no ser de esos mismos seres existentes que son pre-contenidos de forma virtual en las causas primordiales; 4) el ser de los inteligibles estables frente al no ser de las realidades materiales, sometidos al espacio y al tiempo y a la disolución; y 5) el ser natural correspondiente al ser humano en su estado anterior al pecado original y posterior redención, y el no ser es la naturaleza caída.

3. Segundo método: Creación y redención

Creación y redención son dos términos teológicos con los que Escoto interpreta el mundo natural (metafísico y físico), como él mismo expresa se trata del método de tomar la palabra divina como punto de partida para el razonamiento. Esto nos conduce a un orden de comunicación de Dios que posibilita la teología positiva como acceso a la realidad de la Naturaleza. La doctrina de las causas primordiales, ejemplares, es *teofánica* puesto que revela divinamente la realidad en su diversidad gradual.

Dios es inefable e incognoscible (teología negativa). Pero Dios desciende (división) a las cosas creadas haciendo que el mundo sea una teofanía (revelación divina de la realidad en su diversidad gradual) (teología positiva). En esta teofanía, en la creación, destaca la centralidad del hombre en el universo creado. El hombre así comprende la totalidad del universo, de modo que toda realidad está presente en el hombre (tanto el mundo material como el mundo espiritual). El hombre es un microcosmos, cuya esencia es el alma, que tiene tres facultades: el intelecto, que es la esencia y cuya facultad es el entendimiento, la razón, por la que contemplamos las ideas antes de conocer las cosas, y los sentidos, que sirven para conocer las esencias de las cosas sensibles. A partir de ahí, el hombre puede adquirir la sabiduría, como los ángeles.

Así, cuando el espíritu contemplado (hombre o ángel) examina la naturaleza de los seres creados a través de las herramientas proporcionadas por la dialéctica, el tipo de razón se denomina "física"; cuando aprehende las realidades divinas y eternas en cuanto Causa primera y las causas primordiales (ejemplares), el tipo de razón se llama "teología". Ambos tipos de razonamiento constituyen la "sabiduría".

Mediante el conocimiento, Escoto explica la vuelta como un camino epistemológico hacia Dios. El hombre opera, así, una simbiosis de la sabiduría con el resultado de la contemplación y la visión beatífica (resultado de la redención operada por la gracia de Dios), por la que el alma apunta a Dios, que ya no es la causa increada sino el término último.

El sistema general de Escoto requiere que las criaturas regresen a Dios y que Dios sea todo en todo, pero las Escrituras revelan claramente que el mundo fue hecho por Dios a partir de la nada y que las criaturas no son Dios.

San Anselmo de Canterbury (1033-1109)

a) La fe buscando apoyarse en la razón (*Fides quarens intellectum diceretur*)

La fe para Anselmo inspira y dirige la tarea teológica, mostrándose como un dialéctico sutil y ardiente místico.

Los dialécticos admitían como fuente privilegiada de conocimiento la razón, disminuyendo la competencia de la autoridad (Escrituras o Padres); mientras que los “teólogos antidialécticos” negaban el carácter esencial de la dialéctica, y la reducían a simple instrumento. Anselmo opta por la vía intermedia entre pura razón (racionalismo) y pura fe (fideísmo).

El problema de los dialécticos, según Anselmo, es que el razonamiento viene de la experiencia, pero es imposible tener experiencia del objeto de la teología sin creer. Pero, por otra parte, no tener en cuenta la razón, intentando ir directamente a la contemplación práctica (visión beatífica) supone una negligencia, puesto que entre la fe y la contemplación está el entendimiento. Anselmo propone que la *inteligencia de la fe* es el fondo de la acción que define el teólogo, que tiene en cuenta la filosofía o la razón: la razón complementa la gracia. El amor a Dios alimenta la mente, y la fe tiene como fuente principal la revelación, pero ésta necesita ser comprendida e interpretada, para lo cual el hombre necesita la razón.

Credo ut intelligam, por tanto, creer (verdad revelada) es anterior a la razón (verdad filosófica). Los enunciados y los mismos contenidos de la fe se deben clarificar (en su coherencia y en sus conexiones internas) y han de ser expuestos de un modo racional. Anselmo propone una *racionalización de la fe*, tratando las cuestiones teológicas sin apelar a las Escrituras, con argumentos dialécticos y naturales y mediante las razones necesarias.

El cristiano debe tratar de entender y aprehender racionalmente todo lo que cree, en la medida que sea posible para la mente humana.

b) La comprensión de la existencia de Dios en el *Monologium*.

Antes de poder hablar de la naturaleza de Dios es necesario que su existencia sea demostrada. Para hacer comprensible la idea de la existencia de Dios podemos partir de la evidencia de las características de la naturaleza (pruebas *a posteriori*, tratado en el *Monologion*), o hacerlo de la evidencia interior (pruebas *a priori*, tratado en el *Proslogion*) y en ambos casos argumentarlo adecuadamente.

Razonar a partir de la naturaleza implica una extensa concatenación de razonamientos, por lo que decide encontrar una sola prueba, es decir, un argumento para establecer un principio en sí necesario por sí mismo capaz de presentarnos racionalmente y sin contradicción la esencia divina.

En el *Monologium* san Anselmo desarrolla la prueba de la existencia de Dios basada en los *grados de perfección* que se encuentra en las creaturas, en su capítulo primero lo aplica a los diferentes grados de bondad, grandeza (en el

sentido cualitativo no cuantitativo de sabiduría),.. que se encuentra en los objetos de la experiencia; es por tanto una argumentación *a posteriori*. Pero el juicio acerca de grados de perfección implica una referencia a un modelo de perfección, llevando a que hay una bondad absoluta en la que participan todas las cosas buenas, en mayor o menor grado (argumentación platónica); finalmente, la bondad y sabiduría absoluta se identifican en Dios. Esta argumentación solo es válida para aquellas perfecciones que no implican limitación o finitud.

En el capítulo segundo nos expone *el argumento de causalidad*. “Todo lo que existe, existe por algo o por nada”. Puesto que la segunda suposición es absurda, entonces todo lo que existe, existe por algo; se sigue, que todas las cosas que existen, o bien existen por otras cosas o bien por sí mismas o por una causa de existencia. Por tanto, si puede haber un conjunto de cosas existentes que existen por sí mismas y son incausadas, entonces hay una forma de ser-en-sí-mismo en la cual participan todas ellas; o sea cuando hay varios seres que participan de una misma forma, debe existir un ser unitario, externo a los mismos, que sea esa forma (razonamiento platónico).

En los capítulos séptimo y octavo san Anselmo considera la relación entre lo causado y la Causa, afirmando que todos los objetos finitos han sido hechos a partir de la nada, *ex nihilo*.

En cuanto a los atributos, solamente podemos predicar de Él aquellas cualidades cuya posesión es absolutamente mejor que su no posesión (p.e. ser oro es mejor que no ser oro solo relativamente, pero ser sabio es siempre mejor que no serlo). Debemos, pues, predicar del Ser Supremo sabiduría, vida, justicia, pero no corporeidad o ser de oro. Además, como el Ser Supremo no posee atributos por participación sino por su propia esencia, entonces Él es Sabiduría, Justicia, Vida, etc, y puesto que no puede estar compuesto por elementos (que le serian lógicamente anteriores, y entonces no sería el Ser Supremo), los atributos son idénticos con la esencia divina, que es simple. Dios trasciende el espacio, en virtud de su simplicidad y espiritualidad, y el tiempo, en virtud de su eternidad.

c) La comprensión de la existencia de Dios en el *Proslogium*

En el *Proslogium* presenta una nueva y original prueba de la existencia de Dios, que Kant llamaría el “*argumento ontológico*”. S Anselmo parte de una premisa conceptual, que determina el contenido de la fe sobre la idea o noción de Dios: “existe un ser tal que no se puede pensar otro mayor”. Según Anselmo esta idea de Dios es universal (antropológico), y racional, pues todos los hombres albergan esa idea de Dios, incluso el que niega su existencia. Si el ateo piensa en Dios, Dios se halla en su intelecto, o no pensaría ni negaría su existencia; pero cuando niega que Dios exista, el ateo quiere decir que Dios no existe fuera de su intelecto, es decir, en la realidad. Y en esto consiste la contradicción del ateo.

Pero, aunque expuesta esta idea en la mente, no es lo mismo que exista en la realidad, pues son dos formas de ser distintas (pensar en el unicornio, a existir de verdad). Anselmo considera que la existencia en la mente es menos perfecta que la existencia mental y real, y por tanto aquello cuyo mayor no puede pensarse

no puede existir únicamente en la mente, porque podría pensarse otro mayor (más perfecto) que existiese también en la realidad, siendo así más perfecto; y por tanto dicho ser tiene que existir, no solo en pensamiento, sino también en la realidad, puesto que la existencia es una perfección mayor que la no existencia, contrariando la premisa de la definición adoptada caso de no existir.

Nadie puede tener la idea de Dios y negar su existencia; el Ser absolutamente perfecto es un ser cuya esencia implica su existencia; un ser necesario que no existe sería una contradicción en términos.

Disputas e interpretaciones.

Gaunilo, primer crítico, critica el argumento anselmiano en dos pasos: i) la idea que tenemos de una cosa no es una garantía de su existencia extramental; y ii) hay una transición ilícita del orden lógico al real (decía que las islas más bellas posibles deben existir pues las podemos pensar).

San Anselmo responde a Gaunilo:

- i) Intenta mostrar la excepcionalidad del objeto de pensamiento y la validez de su nominación: Dios es nombre que lleva en sí el hecho de ser tal que es imposible concebir otro mayor. Teológicamente a través del convencimiento de la fe; pero si no se tiene fe, entonces hay que acudir a la filosofía, y
- ii) A esta objeción, Anselmo responde que no es lo mismo afirmar que Dios es *“el ser tal que es imposible concebir otro mayor”*, que decir que es *“el mayor que todo”*. Una isla sumamente perfecta no deja de ser un isla, por lo que puede no existir, y no un conjunto de perfecciones que reuniese en esencia todas las perfecciones imaginable, como es el caso de Dios como ser máximamente perfecto.

Juan Duns Escoto admite la validez del argumento, pero lo matiza en dos sentidos: uno lógico y otro gnoseológico.

Para Tomás de Aquino, de la esencia pensada de Dios sólo puede concluirse su existencia pensada, no su existencia real fuera del entendimiento. Retoma, por tanto, la referencia a la experiencia.

Kant, critica la falacia del argumento señalando la presuposición del carácter perfectivo de la existencia; puesto que la existencia no es un predicado o determinación de las cosas, no añade perfección alguna a una cosa, es su posición absoluta, y por tanto la existencia o inexistencia no afecta a la esencia, sino que está dentro de la razón, y por tanto, la existencia tiene un valor cognoscitivo, no real.

La Escuela de San Victor

Fue el centro agustino de enseñanza de filosofía, teología y derecho de referencia (s XII). Frente a la dialéctica de interpretar las Escrituras, esta escuela prolonga la tradición teológica de interpretación.

a) Hugo de San Victor (1096-1141)

Es la gran figura de la Escuela de San Victor, y representa una actitud de racionalización de la fe; rehúye el estricto racionalismo de la fe y, por tanto, de dicotomía entre la fe mística y la búsqueda racional de Dios.

La mente humana, iluminada por la chispa del fuego eterno, es capaz de alcanzar la intuición de Dios, impulsado por la fuerza del amor que nos lleva a la contemplación. Para ello debemos seguir varias etapas: la *cogitatio* (el pensamiento y la ciencia), determinado por la presencia en el alma de una cosa en imagen, procedente de los sentidos o suscitada por la memoria; la *meditatio*, como penetración racional en el misterio; la *oratio* (oración) como camino de interiorización; y la *operatio* (operación) o experimentación de la fe de la *devotio* (devoción).

Partiendo de una racionalidad que se reduce a la dialéctica, es capaz de integrarse en el recorrido místico para ir desde la filosofía (*sapientia inferior*) a la teología (*sapientia superior*). Hugo entiende que el *intellectus fidei* (inteligencia de la fe) no es solo conocimiento especulativo de la fe, sino participación afectiva en una experiencia mística.

El fundamento de esta forma de entender la racionalidad de la teología que desemboca en la mística, descansa en:

- i) **Visión antropológica.** El alma en el hombre tiene protagonismo frente al cuerpo, que solo tiene un papel instrumental. El modo de unión es más de “yuxtaposición” que de composición. El alma esta en el mundo en camino, esperando su culminación en el encuentro con Dios. El alma tiene tres facultades (ojos) con las que alcanzar la sabiduría: la sensibilidad (*oculus carnis*, con la que conoce las cosas sensibles), la razón (*oculus rationis*) con la que se piensa a sí misma; y la contemplación (*oculus contemplationis*) con la que contempla a Dios. El pecado ha oscurecido el *oculus contemplationis*, pero la mente bajo el influjo sobrenatural de la gracia, puede ascender por grados hasta la contemplación. En este camino, como recorrido de purificación, la filosofía, en tanto que amor a la sabiduría, se presenta en el primer grado de la búsqueda de la verdad, entendido a modo aristotélico como el estudio de los primeros principios y las primeras causas.
- ii) **Metafísico-teológico.** Este fundamento viene de la importancia que Hugo da a la hermenéutica bíblica que se extiende a una interpretación de la realidad; propone una superioridad del “sentido” sobre la “letra” en la exégesis bíblica, teniendo en cuenta el sentido histórico, alegórico y tropológico. La palabra en la Escritura está dotada de una significación que va mas allá de la simple nominación.

b) Ricardo de San Victor (-1173)

Discípulo de Hugo, centra su pensamiento en la búsqueda del hombre en la contemplación de Dios

Dios Uno y Trino es el objeto de la contemplación del alma humana a través de la razón y de la fe. Si Dios se ha revelado al hombre dotado de razón y fe, significa que el conocimiento de Dios se debe hacer desde las dos instancias. Ricardo centra su especulación en la contemplación mística, pero para ello hay que desarrollar en primer lugar la inteligencia partiendo de las verdades que la fe presenta a la razón. Parte de la realidad sensible, situándose en el *Monologium* anselmiano, y nos conduce a la trinidad divina, pero no puede penetrar su misterio.

Ricardo explica la Trinidad de personas divinas a partir de la fuerza interna e intersubjetiva del amor. Si Dios es amor, esto supone que Dios se comunica intratrinitariamente para una comunicación amorosa verdadera. Esta comunicación es perfecta cuando se participa en una tercera persona en la que se inflama el amor y se comparte. Este amor intratrinitario se extiende dando lugar a la creación. El hombre que es imagen de Dios participa anológicamente del amor divina. El amor es el medio por el que se llega a la contemplación, y el que hace que el mundo sensible no solo sea objeto de la sensibilidad sino también signifique sacramentalmente.

Pedro Abelardo. El problema de los universales

1. La controversia de los universales

Su trasfondo es netamente platónico, Platón sostuvo que propiamente sólo hay conocimiento de lo estrictamente universal, necesario e inmutable. Se produce un dualismo entre lo inteligible universal al que apunta el conocimiento racional y lo sensible particular (contingente).

Boecio fue el iniciador de la discusión, típicamente medieval, en torno a la cuestión de los universales. el problema de los universales se refiere a la determinación del fundamento y del valor de conceptos y términos universales —por ejemplo, «animal», «hombre»— aplicables a una multiplicidad de individuos. Más en general, se trata de un problema que concierne a la determinación de la relación entre ideas o categorías mentales, expresadas mediante términos lingüísticos, y las realidades extramentales correspondientes. En definitiva, es el problema de la relación entre las voces y las res, entre las palabras y las cosas, entre el pensamiento y el ser. En consecuencia, el problema afecta al fundamento y a la validez del conocimiento y, más en general, del saber humano.

Las cuestiones que detalla Porfirio eran: 1) Si los universales (géneros y especies) son en realidad o son solo pensamiento; 2) En caso de ser en realidad, si son corpóreos o incorpóreos. 3) Si son parte de las cosas sensibles o no.

La respuesta que da Boecio, con arreglo a Aristóteles, es que los universales son algo real, incorpóreo, que no se da aparte de lo sensible, pero que es captado aparte de lo sensible. Pero si entendemos por “platonismo” la afirmación de una realidad subsistente de los universales, o, en otras palabras, de que las “Ideas” son separadamente y eternas, entonces todo el medievo cristiano anterior al nominalismo del siglo XIV es platónico, pues admite todo el mundo que las Ideas o bien están presentes en Dios o bien son producidas eternamente por Dios.

Las vías de solución del problema: Realismo y nominalismo (tanto fuerte como débil)

- **Realismo.** Sostiene que lo verdaderamente real y auténticamente existente es lo universal (esencia fija e inmutable) alcanzado por el conocimiento racional. De él se desarrollan dos versiones: fuerte (platonizante) y débil (aristotelizante).
 - **Realismo fuerte.** Fue la posición dominante desde S Agustín a San Anselmo, y sostiene principalmente lo siguiente:
 - Las esencias universales están “separadas”; son, pues, independientes, subsisten por sí mismas, y por tanto, anteriores y trascendentes respecto a los particulares sensibles (*universalia ante rem*, universales antes de las cosas)
 - El Mundo Inteligible está jerarquizado, siendo lo más real lo más universal (p.e. es más real el género “color” que sus especies, azul, rojo,...)

- Los particulares no le añaden ni le quitan nada al universal, y por tanto éste podría subsistir aunque no existiera ninguno de sus ejemplos (subsistiría el “caballo” aunque se extinguiera toda su especie)
- El entendimiento conoce el universal por una “iluminación interior” (Platón nos hablaba de la reminiscencia de las Ideas por las almas), y por tanto, el conocimiento es algo *a priori*, independiente de la experiencia sensible de los entes del mundo.
- **Realismo débil.** La llegada del aristotelismo se produjo a través de autores judíos y árabes, entrando en crisis la teología cristiana erigida desde una base platónica. Entre otros, defendido por Santo Tomás.

El realismo débil sostiene que la esencia universal (o forma sustancial en cuanto que inteligible) es inmanente a lo sensible y material; lo universal inteligible reside, pues, en lo particular sensible (lo inteligible estructura y ordena lo sensible) y sin ello no habría conocimiento (*universalia in re*, universales en las cosas). El conocimiento se da gracias a que el entendimiento lleva a cabo una operación de abstracción: separa lo esencial de lo accidental, así partiendo de lo sensible particular el entendimiento extrae un universal lógico suprimiendo todas las propiedades accidentales y reteniendo las esenciales.

El punto oscuro común a ambos tipos de realismo es ¿cómo ocurre la individuación? ¿Qué relación puede darse entre los universales (inmutables y necesarios) y los particulares (contingentes)?, y, el punto oscuro del realismo débil es, si la esencia es única, ¿cómo puede multiplicarse de tal modo que resida en todos los particulares?

- **Nominalismo.** Niega la existencia de los universales, poniendo en duda la existencia de un universo eidético (de las Ideas).

En su acepción débil o moderada el nominalismo es el conceptualismo de Pedro Abelardo, pues se decanta más por el concepto que por la realidad del universal. Éste afirma que los universales únicamente existen en el conocimiento, en el entendimiento del cognoscente, y a estos conceptos (obtenidos desde lo particular) no les corresponde una realidad sustancial (*universalia post rem*). A las tres cuestiones planteadas por Porfirio, Abelardo añade otra ¿seguirán valiendo aún cuando dejase de haber individuos a los que correspondiesen? Las respuestas de Abelardo son: 1) los universales se dan en la mente, pero significan cosas reales; 2) como nombres, los universales son corpóreos (sonidos), ahora bien, el universal no es exactamente el nombre, aunque sí algo del nombre, a saber, su significado (el significado del nombre es su capacidad determinada para designar cosas determinadas, siempre cosas individuales, y esta capacidad es algo incorpóreo; 3) los universales no responden a otra realidad que la sensible y concreta, y por tanto no se dan aparte de lo sensible (no significan nada real que no sea lo sensible mismo), pero su constitución es independiente de que se den realmente o no, y en este sentido son aparte de lo sensible; 4) si no

hubiese individuos correspondientes, el universal dejaría de designar cosa real alguna, pero el significado en sí lo seguiría siendo (aunque no hubiesen rosas siempre se puede decir “no hay rosa”)

En su versión fuerte, presentada por Guillermo de Ockham, lo único que existe es lo particular, ni esencias ni conceptos universales. En el entendimiento se producen “conceptos” y se opera con ellos, pero éstos no son otra cosa que “nombres colectivos”, “etiquetas”, empleados por comodidad, colocadas para denominar a un conjunto de cosas particulares semejantes. El concepto “hombre” no designa ninguna esencia común de Pedro y Pablo, conoce a Pedro lo suficientemente confuso para que no se distinga de Pablo. Según Ockham los conceptos universales no tienen valor cognoscitivo alguno; la única realidad que tienen los universales es la que les confiere su función significativa.

Santo Tomás de Aquino (1224-1274) El Doctor Angélico

a) Filosofía y teología

Su pensamiento distinguió: 1) entre el ejercicio racional disciplinar, que ocupa la filosofía, y 2) el ejercicio racional que tiene como fuente la Revelación, que ocupa la teología. Pero ambas son inevitablemente concordantes pues derivan de un mismo principio: Dios. La filosofía aristotélica es la expresión máxima de la razón del hombre; la teología utiliza la filosofía para realizar su ejercicio argumental argumentativo, promoviendo, por tanto, el carácter racional de la teología.

Pero la filosofía se centra en lo natural, mientras que la teología se centra en lo sobrenatural, el Dios creador; por tanto, la misma realidad puede ser tratada de manera diferente dependiendo de cómo se estudie.

Pero en teología se enseñan algunas verdades que pueden ser averiguadas sin la revelación (por ejemplo, la existencia de Dios), mientras que hay otras verdades que no han sido reveladas, pero que lo podrían haber sido, y que tienen importancia para una visión general de la creación.

La filosofía de santo Tomás es esencialmente realista y concreta; no presupone una noción a partir de la cual haya de deducirse la realidad, sino que toma su punto de partida en el mundo existente, e inquiriere cuál es su ser, cómo existe, cuál es la condición de su existencia.

Santo Tomás edifica su filosofía por reflexión sobre la experiencia sensible. En sus pruebas de la existencia de Dios, el proceso de la argumentación va siempre del mundo sensible a Dios.

La diferencia principal entre teología y filosofía radica en el hecho de que el teólogo recibe sus principios de la Revelación, y considera los objetos de que se ocupa como revelados o como deducibles a partir de lo revelado, mientras que el filósofo aprehende sus principios por la sola razón, y considera los objetos de que se ocupa no como revelados, sino como aprehensibles y aprehendidos por la luz natural de la razón.

Puesto que Dios es el fin del hombre, es necesario que su conocimiento sea revelado pues cualquier error cometido por la razón podría ser desastroso.

El hombre tiene un fin último, la beatitud sobrenatural, pero la existencia de ese fin, que trasciende los poderes de la mera naturaleza humana, aun cuando el hombre fue creado para alcanzarlo y recibió el poder de hacerlo así mediante la gracia, no puede ser conocida por la razón natural, y, por lo tanto, no puede ser adivinada por el filósofo: su consideración queda reservada al teólogo. El filósofo no puede descubrir todo lo que hay en el hombre, no puede descubrir la vocación sobrenatural de éste.

La razón es un instrumento que prepara la mente del hombre para recibir la fe; los datos de la ciencia y la filosofía ayudan a comprender mejor las verdades de la fe.

b) Metafísica

El teólogo trata sobre Dios Uno y Trino, creador (en acto voluntario) y providente (orientado a la salvación, cuida de su obra atrayéndola hacia sí). S Tomás piensa a Dios racionalmente (teología natural) a partir de unos principios metafísicos (“el ser en cuanto ser”).

Ente es, para S Tomás, el acto de ser (la cosa existente), y cosa (*res*) se refiere a la *quiddidad* o esencia del ente; por tanto el ente es el ser de la cosa; y lo más evidente al entendimiento es que las cosas son.

Si la metafísica de Tomás es la metafísica del ser, aspira a brindarnos un fundamento del saber más profundo que el de las esencias, un fundamento que sirva de cimiento a la realidad y a la posibilidad misma de las esencias.

El ente se puede decir de manera conceptual (lógico) o extramental (como ente real), y por tanto no todo lo pensado existe realmente, porque el ente lógico no implica existencia real extramental (contra el argumento ontológico de S Anselmo). La universalidad conceptual (lógica) no implica la universalidad real, si bien en el proceso cognoscitivo abstractivo se forman en base real (en la realidad) conceptos universales.

— *Universales*. Tomás adopta el realismo moderado: el universal es concepto y existe sólo en la mente, pero con fundamento en la cosa (*in re*). Esto es, los universales no existen formalmente en los individuos, pero sí se da en éstos un fundamento para que, a partir de él, la mente pueda formar por abstracción los conceptos universales (entendimiento agente) y de ahí poder conocer universalmente (entendimiento posible).

Pero el ente metafísico es el ente real, y toda realidad es ente, porque el mundo y Dios son, existen. Le surge la pregunta de si Dios, que es causa de los entes, es un ente más o está más allá de los entes como Ser (ser puro no compuesto por esencia), siendo la causa del ser de los entes sin ser la causa de su propio ser.

— *Acto-potencia*. El cambio que experimenta la realidad se explica, siguiendo a Aristóteles, a partir de dos constitutivos metafísicos: acto y potencia.

i) *Acto*, implica determinación del ser de una cosa, el acto es la posesión de la existencia; el acto es el fundamento ontológico de la acción causal. El acto puro, ilimitado en su actualidad, subyace en las vías *a posteriori* de la existencia de Dios

ii) *Potencia*, implica lo que puede ser determinado por un acto, o por e paso a acto. Es el principio de cambio, pues el movimiento es tránsito de la potencia al acto; en el orden trascendente, la potencia es “esencia”. La potencia no se puede dar sola sin actualidad, implicando una falta de conclusión ontológica, ya que implica siempre la recepción de un perfeccionamiento por el acto.

— *Materia y Forma*, son en el campo predicamental los constitutivos del ser. La *forma* es el principio intrínseco y constitutivo de un ser, lo que hace que una cosa sea lo que es. La *materia* es lo que en un ser recibe la forma, es decir una determinación. Aplicó el hilomorfismo solo a las sustancias

corpóreas. La materia prima es pura potencialidad, mientras que la forma es acto, de modo que la distinción entre materia y forma es una distinción entre potencia y acto, pero esta última distinción es de una aplicación más amplia que la primera.

— *Esencia-existencia*. En ente real se construye a partir de dos conceptos básicos: la esencia y la existencia.

i) La *esencia* es el aspecto formal de una cosa y su principio potencial. La esencia es aquello que hace que una cosa sea lo que es (lo que hace que el hombre sea hombre (animal racional), e implica un modo de ser. Podría acabarse la especie humana, pero lo que define al hombre permanecería. Por tanto, la existencia es diferente de la esencia. La esencia de los seres creados, finitos, contingentes, la constituye el compuesto sustancial materia y forma,

ii) La *existencia* es la actualidad de una sustancia, no es algo subsistente; es aquello por que una sustancia es real es la existencia. La existencia es el acto por el cual la esencia es o tiene ser. que En Dios la esencia se identifica con el ser, “es su propia existencia”, mientras que en los seres creados la esencia significa potencia de ser: lo que pueden ser. Dios existe en virtud de su propia esencia (ser necesario) y en las creaturas su esencia se distingue de su existencia, podrían no existir (seres contingentes). El mundo de los seres contingentes podría no existir, puesto que no existe en virtud de sí mismo. No hay esencia alguna sin existencia, ni existencia alguna sin esencia; ambas son creadas juntas, y si la existencia cesa, la esencia concreta cesa de ser. La existencia, pues, no es algo accidental al ser finito: es aquello por lo cual el ser finito tiene ser. La existencia no es un estado de la esencia, sino aquello que pone a la esencia en estado de actualidad. El ser es el acto mediante las esencias existen de hecho.

— *Sustancia y accidentes*. En la esencia se involucran dos aspectos: si bien se puede decir con más propiedad esencia en relación a la sustancia, los accidentes se presentan como coprincipios de la sustancia en quien existen. Los accidentes designan las características no sustanciales del individuo (que puede o no darse), mientras que las características de la especie (que han de darse, pero no son sustanciales) reciben el nombre de *propiedades*.

— *Analogía del ser*. Existen dos modos de ser: necesario y contingente; ¿Cuál es la relación entre el ser de Dios Uno y el ser de la multiplicidad de los seres creados? Entre Dios y las creaturas no existe ni identidad (la univocidad anularía las diferencias), ni equivocidad (que anularía las relaciones que vinculan a los existentes entre sí y con Dios), sino *analogía*, porque su imagen se refleja en el mundo. Lo que se predica de las creaturas se predica de Dios, pero de modo diverso. El fundamento metafísico de la analogía reside en el hecho de que la causa, al causar, se comunica a sí misma en cierto modo. Sabemos mejor qué es lo que Dios

no es, que aquello que Dios es. Por ello, en opinión de algunos, la analogía se encuentra más cercana a la equivocidad que a la univocidad.

- *Los trascendentales*. El ser tiene tres propiedades principales: la unidad, la verdad y la bondad. Decir que el ser es uno significa que el ser es intrínsecamente no contradictorio, no está dividido, aunque sea participable. La unidad depende del grado de ser, en el sentido de que cuanto mayor sea el grado de ser poseído, mayor será la unidad. Lo verdadero es un trascendental del ente en el sentido de que todo ente es inteligible, racional. Todo lo que es —todo ente— es bueno, porque es fruto y manifestación de la bondad suprema y libremente difusiva de Dios. Todas las cosas, pues, tanto individualmente como en su conjunto, son buenas, porque tienen determinado grado de ser y de perfección. *Omne ens est bonum quia omne ens est ens*. El cristiano no puede ser pesimista. Es, de manera radical, optimista. Las cosas son buenas en cuanto han sido queridas por Dios de una forma fundamental: Dios crea amando; son queridas por el hombre de forma derivada: el hombre ama las cosas porque son buenas.
- *Causalidad*. En el orden de las cosas, éstas vienen determinadas por causas que observamos en los efectos. S. Tomás adopta la doctrina de las cuatro causas, dos dependientes de principios intrínsecos: i) *causa material*, es la que en el sujeto es susceptible de recibir una determinación; ii) *causa formal*, lo presente en el efecto es lo que hace que sea lo que es; dos extrínsecas: iii) *causa eficiente*, que realiza el cambio, y iv) *causa final*, que orienta el cambio producido.

c) Teología natural

Santo Tomás como teólogo investiga racionalmente la posibilidad de entender a Dios, inaccesible de modo innato. Descarta la demostración ontológica anselmiana pues es injustificado el paso del “ser lógico” al “ser real”. El hecho de que el predicado se contenga en el sujeto, en la afirmación de que Dios existe puesto que la existencia está dentro de su esencia, no es suficiente.

Santo Tomás parte del hecho cognoscitivo de que todas las ideas (incluida Dios) en el hombre nacen de la experiencia en el proceso de abstracción. A Dios se puede acceder bien por la experiencia del dato revelado; bien especulativamente desde la filosofía. Por tanto, rechaza las demostraciones *a priori* u ontológicas, restringe las pruebas a los argumentos *a posteriori*, sustentados en el principio de causalidad.

1. Pruebas de la existencia de Dios. Las cinco vías

Expone las cinco vías en la *Suma Teologica*, yendo desde las causas a los efectos de las mismas. Consisten en ver las condiciones de posibilidad que tiene el hombre de acceder por la fuerza de la razón al conocimiento de Dios, de modo que su propósito no es la demostración. La insuficiencia de las creaturas es lo que revela la existencia de Dios. Por la luz natural de la razón solamente podemos alcanzar aquel conocimiento de Dios que puede obtenerse por reflexión sobre las creaturas y su relación con Él.

La estructura seguida en las cinco vías es la misma:

- i) Se parte de una premisa mayor, un punto de partida: se establece un hecho constatable por la experiencia sensible
 - ii) Se sigue una premisa menor: al hecho constatado se le aplica un principio causal que salve el principio de no contradicción.
 - iii) Continua con la afirmación lógica de la imposibilidad de la regresión hasta el infinito
 - iv) Culmina con una conclusión, a la que identifica con Dios
-
- I) *La vía del cambio:* i) nos consta por los sentidos que los seres vivos se mueven; ii) pero todo lo que se mueve es movido por otro, y iii) como una serie infinita de causas es imposible; por tanto, iv) hemos de admitir la existencia de un primer motor no movido por otro, inmóvil, y ese primer motor inmóvil es Dios.
 - II) *La vía de la causalidad eficiente:* i) nos consta la existencia de causas eficientes que no pueden ser causas de sí mismas; ii) ya que para ello sería necesario que hubieran existido antes de existir, lo cual es imposible; y iii) además tampoco podemos admitir una serie infinita de causas eficientes; por tanto, iv) debe existir una primera causa eficiente incausada, y esa causa incausada es Dios.
 - III) *La vía de la contingencia:* i) hay seres que empiezan a existir y perecen, que no son necesarios; ii) si todos los seres fueran contingentes, no existiría ninguno, pero existen, iii) y ya que una serie causal infinita de seres contingentes es imposible, iv) por lo que deben tener su causa en un primer ser necesario, y ese ser primero necesario es Dios.
 - IV) *La vía de los grados de perfección:* i) observamos distintos grados de perfección en los seres del mundo (belleza, bondad,...), ii) ello implica que la existencia de un modelo con respecto del cual establecemos la comparación, un ser óptimo, máximamente verdadero, un ser supremo, y ese ser supremo es Dios.
 - V) *La vía de la finalidad.* i) Observamos que los seres inorgánicos actúan con un fin, ii) pero al carecer de conocimiento e inteligencia sólo pueden tender a un fin si son dirigidos por un ser inteligente, iv) luego debe haber un ser sumamente inteligente que ordena las cosas naturales dirigiéndolas a su fin, y ese ser inteligente es Dios.

2. Conocimiento de Dios

Las cinco vías tenían un objeto pedagógico, que se completaban con argumentaciones acerca del conocimiento de Dios. Tomás distingue tres vías del conocimiento de Dios que el hombre puede acceder al conocimiento de la esencia divina: i) *la vía de la negación*, que permite saber lo que no es Dios; puesto que el hombre no puede aprehender la divinidad tal como es, al menos sí que puede conocer negando todas las imperfecciones de lo creado; ii) *la vía de la analogía*,

permite atribuir a Dios las perfecciones de lo creado; iii) *la vía de la eminencia*, implica aplicar a Dios las perfecciones de manera absoluta.

d) **La creación: la naturaleza**

En cuanto realidad física, la naturaleza es abordada por la ciencia natural, que se encarga de estudiar los objetos físicos, que son en cuanto el resultado o por el hecho de haber sufrido un cambio (movimiento). En el estudio de la naturaleza se ha de determinar la especificación de la materia, en el sentido de qué es una cosa natural.

Santo Tomás examinará los principios del movimiento sustancial (generación y corrupción) y accidentales (cualitativo, cuantitativo y local), a partir de los principios aristotélicos sustancia-accidente; materia-forma.

La creación *ex nihilo* se contradice con la eternidad del mundo aristotélica. Dios es necesario y la creatura se caracteriza por su contingencia, pues su esencia es distinta de su existencia. Dios quiere la creación del mundo por la difusión de su bien (Pseudo-Dionisio); la contingencia estructural de las creaturas no admite la característica de la eternidad del mundo y exige la idea de creación. Pero la idea de creación no lleva a la creación en el tiempo, pues tampoco se puede demostrar su comienzo temporal. Ante esta imposibilidad, Tomás se decanta por lo que dicen las escrituras que la creación se realiza desde la nada en el tiempo.

e) **La creación: el ser humano**

Para Santo Tomás, alma y cuerpo forman una unidad sustancial completa. Cuerpo y alma siguen la composición materia-forma, siendo el alma la forma única del compuesto humano que da a la materia informe su corporeidad, vida sensible e intelectual.

En el alma existen tres niveles: i) *alma vegetativa*, principio de las necesidades naturales y vitales del hombre; ii) *alma sensitiva*, principio de pasividad de la sensación y sede de las pasiones; y iii) *alma intelectual*, forma sustancial del hombre, por el que el hombre es un ser racional. El alma racional es la forma sustancial del ser humano, que no está compuesta de materia y forma.

En el hombre concreto e individual no cabe la yuxtaposición dualista de cuerpo y alma platónica. Si Dios le dio al hombre el cuerpo es porque éste es bueno y para ser usado. El cuerpo (materia) proporciona al hombre el principio de individuación.

Las pasiones son los impulsos animados por ser de la especie animal, son acciones del hombre pero no humanas, y por tanto no están sujetas a juicio moral.

Para Santo Tomás, el alma no preexiste, ni procede del alma de los padres en el momento de la concepción. Sólo a Dios le compete la infusión del alma en el cuerpo en el momento de la concepción. El alma es inmortal...

Desde la base del entendimiento y la voluntad, en el alma está la raíz de la libertad; por el entendimiento se conoce la verdad; por la voluntad se desea el bien y elige los medios para alcanzarlo. Para que exista el libre albedrío es

necesario ambas facultades, teniendo primacía el intelecto, pues éste le presenta a la voluntad el sumo bien, que es el bien propio del hombre. Si falla alguna de las facultades será un acto del hombre pero no específicamente humano, pues no está orientado a su fin; y el acto se convierte en animal o amoral

f) **La capacidad cognoscitiva**

El modo de conocer depende del modo de ser. El proceso cognoscitivo tiene dos fundamentos básicos: i) todo conocimiento nace de la experiencia; y ii) es un paso de la potencia al acto (de no conocer a conocer). El conocimiento parte del conocimiento sensible para, con el entendimiento, ir abstrayendo los conceptos, dándose en diversos momentos

- i) *Conocimiento sensible.* El conocimiento del mundo parte de la experiencia sensible. Los sentidos corporales le permiten estar unido al mundo corporal: sentidos externos (5 sentidos) y sentidos internos (sentido común, fantasía, imaginación, estimación y memoria)
- ii) *Conocimiento intelectual.* La imagen sensible se actualiza por la acción del Intelecto Agente, que para Santo Tomás, es la luz natural que Dios introduce en el alma humana. Es el acto que extrae la forma inteligible que está en potencia en la imagen que ha sido formada por los sentidos.

Santo Tomás afirma que el Intelecto Agente es una facultad individual, y no un Intelecto común separado del alma humana; por tanto, el Intelecto Agente y el Intelecto pasivo se dan en una única sustancia individual. Por tanto, el conocimiento es individual (de éste o aquel hombre)

g) **La actividad práctica: ética y política**

La moral es subalterna del estudio del alma que, a su vez, tiene en cuenta los presupuestos metafísicos. Se trata de que el alma humana busque el bien fundamental que descansa en Dios, culminando moralmente la vuelta al Padre.

El actuar humano (que descansa en la participación del entendimiento y la voluntad) se dirige hacia el bien como su fin (ética teleológica). En la actividad moral actúan principios intrínsecos (virtudes) y extrínsecos (la ley y la gracia):

- i) *Principios intrínsecos.* El hombre debe dirigirse hacia el bien disponiendo del alma. Esta disposición a actuar bien es la *virtud*. Las virtudes son un hábito adquirido por el alma, que nos ayudan a realizar una buena acción mediando entre la naturaleza y el fin perseguido. Las pasiones pueden ser orientadas hacia el bien a través de las virtudes (templanza, fortaleza y prudencia). Existe otra clasificación de virtudes atendiendo al fin y la intención. A) Virtudes intelectuales (aristotélicas dianoéticas), B) morales (aristotélicas éticas), y C) teologales, específicamente cristianas (fe, esperanza y caridad). Las dos primeras son de orden natural, adquiridas por la acción humana; y la tercera pertenece al orden sobrenatural llevando al fin perfecto. El ejercicio de las virtudes adquiridas, ayudan al ejercicio de las virtudes infusas (teologales).

ii) *Principios extrínsecos*. Junto a los principios intrínsecos que mueven el alma humana a su fin, la *ley* ejerce una función pedagógica en el terreno moral, puesto que está ordenada a “hacer buenos hombres”. Tenemos 1) *ley eterna*, que es la razón del gobierno divino universal (providencia), y fundamento de todas las leyes; 2) *ley natural*, deriva de la ley eterna y coincide con la razón, sus primeros principios son naturales y necesarios; 3) *ley humana*, deriva de la natural, es general y atiende a las cosas que concierne el buen gobierno, es decir, el orden y la paz.

El estudio de la ley conecta con el derecho, cuyo objeto es la justicia y la política. Teniendo en cuenta que la justicia es una virtud necesaria en el orden político, la doctrina de la ley afecta a la moral política. La vida política ha de saber ordenar el cuerpo social (“el hombre es social por naturaleza”) formado por las partes, buscando su fin que es el bien común y evitando el ejercicio tiránico del poder. Esta ordenación es racional y forma parte del orden general del universo. Tomás apuesta por un régimen mixto, pero teniendo en cuenta que es el pueblo, detentador del bien común, donde reside el poder.

Juan Duns Escoto (1266-1308) Doctor Sutil y Doctor Mariano

a) Filosofía y teología

No difiere mucho de la pregunta que se hace Santo Tomás sobre el modo en que el hombre puede acceder al conocimiento sobrenatural.

Los filósofos consideran que el orden natural es perfecto y autosuficiente, y que por medio de la razón se puede obtener conocimiento de lo inteligible sin necesidad de acudir al orden sobrenatural; mientras, los teólogos consideran que la naturaleza es imperfecta, por lo que es necesario el auxilio de la perfección sobrenatural para las verdades complejas sobrenaturales que no pueden ser conocidas por un agente natural.

Duns Escoto busca las condiciones para construir una doctrina teológica; siguiendo la doctrina aristotélica, afirma que un conocimiento natural viene dado por un agente que es apto para mover naturalmente el entendimiento posible, imprimiendo la forma a una potencia; la sobrenaturalidad viene dada, bien porque el conocimiento viene de un agente sobrenatural, bien porque el objeto conocido es sobrenatural.

En el conocimiento sobrenatural, el agente, por su condición natural, no es apto para mover naturalmente el entendimiento posible a modo de intelección, exige, pues, de un agente sobrenatural.

La *ciencia teológica* reclamada por Duns Escoto tiene por objeto de conocimiento a Dios, y utiliza unos medios diferentes de la filosofía y la metafísica.

- 1) La "*Teología en sí*" es una ciencia, en la medida que es capaz de identificar la esencia del objeto: Dios. Solamente es teología propiamente la que hace Dios como sujeto de conocimiento de sí mismo (autoconocimiento).
- 2) La "*Teología en nosotros*", que tiene su fuente en la Revelación, ya que no se hace evidente a nuestro conocimiento, en la situación actual (*aviator*); tiene como objeto a Dios, pero entendido como ser (*ens*) infinito en tanto que objeto más perfecto que nuestro entendimiento es capaz de alcanzar, el punto de encuentro entre la filosofía y la teología: la metafísica, entendida como ciencia del ente en cuanto ente.

b) Metafísica

Copleston

La metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser. El concepto de ser es el más simple de todos los conceptos, y no puede reducirse a otros conceptos más últimos: el ser, por lo tanto, no puede ser definido. Podemos concebir el ser distintamente por sí mismo, porque en su más amplia significación significa simplemente aquello que no incluye contradicción alguna, aquello que no es intrínsecamente imposible; pero cualquier otro concepto, cualquier concepto que no sea el de ser, sino de un tipo determinado de ser incluye el concepto de ser. El

ser en su sentido más amplio incluye, pues, aquello que tiene ser extramental y aquello que tiene ser intramental, y trasciende todos los géneros.

La metafísica es la ciencia primera, aquella capaz de preparar lo natural para que lo sobrenatural no se presente de forma brusca, sino que argumentado de forma apodíctica, Dios se presente al entendimiento humano como un ser sumo y de perfecciones infinitas. La Revelación, entonces, puede llegar para iluminar el objeto teológico dispuesto en el pensamiento humano.

La metafísica, para Duns Escoto, es la ciencia del ser (ente) en cuanto ser (ente), y no es de Dios, ni Inteligencia, ni sustancia,... ; entendiendo ente en sentido esencial, en el orden de la quiddidad, la esencia en su simplicidad prescindiendo de cualquier información externa.

La razón conoce el ente en cuanto ente, y no el ente en alguna de sus manifestaciones. El ente es un concepto absolutamente simple, sin composición propia de los entes particulares; es por tanto el concepto último que está contenido en el resto de los conceptos determinables; éstos necesitan del concepto "ente" para ser conocidos, pero el ente se conoce sin recurrir a ninguna otra cosa.

- 1) *Univocidad*. El concepto de ser es unívoco. Unívoco es para Duns Escoto aquel concepto que es uno de tal manera que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmándolo y negándolo del mismo sujeto. El ente se predica unívocamente de todo lo inteligible. No puede haber conocimiento metafísico de Dios a menos que el concepto de ser sea unívoco respecto de Dios y las creaturas. Por tanto, debe ser un concepto que no esté restringido a la quiddidad material como tal, sino que sea común al ser finito e infinito, a lo material e inmaterial. De no ser así estamos abocados al agnosticismo. Dios es cognoscible por el hombre solamente por medio de los conceptos tomados de las creaturas, y a menos que esos conceptos sean comunes a ambos (conceptos unívocos), entonces solamente podríamos tener conocimiento negativo de Dios (podemos decir que Dios no es una piedra, pero eso dice poco de su naturaleza, en cambio decimos que Dios es sabio, y eso supone un concepto unívoco de la sabiduría que es trascendente (en el sentido escotista). El conocimiento positivo de Dios solo es posible a través de los conceptos unívocos comunes entre Dios y las creaturas.
- 2) *Ente infinito – Trascendentales*. Ese algo que es, tiene un modo intrínseco de ser: la infinitud, que en Duns Escoto significa un concepto cualitativo que es primario al entendimiento y simple en sí mismo. El ente infinito incluye virtualmente todas las perfecciones puras. Es necesario pues el estudio de los trascendentales, esto es, que supera la división del ser en infinito y finito, y la de este último en las diez categorías aristotélicas. El ente en sí es un trascendental. Duns Escoto distingue dos grupos de propiedades del ente o trascendentales:

- i) La que corresponde a los trascendentales clásicos son atributos propios del ser y que no admiten parejas, y son convertibles con el ser : unidad, verdad y bien.
 - ii) Los que compuestos por parejas de contrarios solo se pueden atribuir a un ser de forma disyuntiva, no son convertibles en el ser de forma separada, pero sí si se toman como parejas: actual-potencial, necesario-contingente, finito-infinito. Se trata de atributos de oposición del ente, son los trascendentales disyuntivos o pasiones disyuntivas. El ser no subsiste en el orden real sin ninguna determinación, sino decantado hacia alguna de las dicotomías. Son trascendentales, pues p.e. el hecho de que un ser sea contingente no nos dice si es sustancia o accidente. No podemos conocer la menos perfecta a partir de la más perfecta, pero sí al contrario.
- 3) *Potencia-acto*. La contingencia sincrónica introduce una subversión en la forma de entender los principios de potencia y acto. Los inexistentes tienen una potencialidad objetivo para existir; todo lo que no es contradictorio por esencia, puede ser realizado. En un mismo instante de tiempo, pueden darse diversos momentos de la naturaleza como posibilidades sincrónicas, posibles lógicamente, y, sin embargo, no irreales. En Escoto cada instante abre una infinitud de posibles realizaciones. De este modo la potencia es anterior al acto, en el tiempo, y prioritario ontológicamente. El principio de no simultaneidad del acto y la potencia establece que algo no puede estar, a la vez, en acto y en potencia respecto de lo mismo, pero sí pueden estar simultáneamente si son actos de diferente razón, esto es, puede estar virtualmente en acto y formalmente en potencia.
- 4) *La individuación*. La teoría de la individuación de Escoto parte de la
- *Distinciones*. Establece la diferencia estructural entre la naturaleza creada y la naturaleza divina. Diferencia entre i) *distinción real*, cuando dos individuos pueden existir lógicamente de forma independiente, ii) *distinción conceptual*, como resultado de una actividad intelectual sin presuponer una distinción de la cosa considerada, iii) *distinción formal*, con fundamento en la realidad, objetivamente distintas pero sin que implique separación física (aunque sí metafísica, materia y forma), esta distinción es necesaria para el mantenimiento de la objetividad del conocimiento, y iv) *distinción modal*, que se da por diferencias de grado o intensidad. Estas distinciones permiten a Duns Escoto analizar metafísicamente el ente. Aplicó el concepto de distinción formal en el estudio de la distinción entre esencia y existencia, negándose a admitir su diferencia.
 - *Naturaleza común*. No es un concepto abstractivo, sino que tiene una base real y que va más allá de la distinción mental entre singularidad y universalidad. La naturaleza común es anterior a la realización

efectiva del singular. El universal es, así, el producto de una actividad intelectual, un término mental a partir de la naturaleza común.

- *Hecceidad*. El singular es el resultado de la individuación de la naturaleza común por una “hecceidad”, de modo que una cosa viene a ser “esta cosa”. La hecceidad presenta las propiedades intrínsecas del ente individual, de modo que se puede hablar de diferencia individual, pues no añade ninguna propiedad esencial a la sustancia compuesta individual, es por tanto la última realidad de la forma, su actualidad. Con la hecceidad reinterpreta el aristotelismo, pues lo que individualiza ya no es ni la forma, ni la materia, ni el compuesto, es la hecceidad la que individualiza la sustancia compuesta. La hecceidad permite explicar la estructura de la singularidad de la Naturaleza.

c) Teología natural

Hablar sobre Dios, sobre su conocimiento, pertenece a la teología (nuestra teología). El filósofo llega hasta un concepto abstracto de Dios, pero no puede conocer a Dios en su esencia, ni la univocidad del ser permite conocerlo más allá de sus razones generales. Dios en sí mismo no es objeto natural del conocimiento.

- i) *Del ente infinito al ente filosófico*. Duns Escoto parte del ente infinito para dar algún conocimiento de Dios, puesto que no es conocido de forma intuitiva y directa (*a priori*). Partiendo de las propiedades trascendentales disyuntivas del ser, llega a afirmar que existe un Ente infinito en esencia, que es por tanto el modo intrínseco de Dios.
- ii) *La apertura a lo sobrenatural*. El ser humano está lanzado a lo sobrenatural, hecho fundamental del cristianismo, y el ser humano debe dar respuesta razonable a este hecho porque es ser racional.
- iii) *El concepto de persona*. El Dios infinito implica una absoluta y radical diferencia con las perfecciones creaturales. Dios Trino es unidad en esencia y trinidad en personas. Dios es un ser perfectamente personal.
- iv) *Omnipotencia divina y libertad*. Duns Escoto la creación consiste en el poder crear directamente, sin agentes intermedios, todo aquello que puede ser creado, desde la voluntad de Dios. Crear es causar libremente a partir de los seres posibles, cuya existencia no es necesaria, en cuanto que dependen totalmente de Dios. Filosóficamente, Dios es omnipotencia en la medida en que es la primer causa eficiente dotada de potencia activa; y teológicamente, Dios puede crear todas las cosas sin recurrir a causas intermedias, con la intervención directa o indirecta de su potencia. Sin embargo, la omnipotencia divina tiene el límite de la no-contradicción. La libertad como principio es el eje fundamental del sistema escotista, pues Dios es la libertad absoluta e incondicionada en el actuar.

d) Los entes naturales: el ser humano.

Para Duns Escoto la esencia del ser humano no es la razón, sino su libertad. El hombre es un animal racional, y la racionalidad remite directamente a la voluntad, luego es un ser libre.

- a. *Hilemorfismo*. La base del ser humano es el compuesto hileomórfico de materia y forma del cuerpo. De entre las categorías, la fundamental es la sustancia que implica la unidad y la identidad por sí; el sustrato común y permanente el cambio. Las partes esenciales de la sustancia son su materia y forma de un modo unificado.

En cuanto a la materia, sostiene la existencia de la materia primera independiente de la forma, y que hace posible el cambio sustancial, pues para que haya cambio es preciso que exista un sustrato preexistente. La teoría hilemórfica aplica también a los seres espirituales.

- b. *El cuerpo humano*. El ser humano es un compuesto hileomórfico alma y cuerpo. El cuerpo, a su vez, está compuesto de materia y forma corporal, y el alma infunde los principios vegetativo, sensitivo y racional; el alma proporciona al cuerpo la forma vital. Pero el alma separada del cuerpo no es propiamente una persona. El alma está unida al cuerpo no para el bien exclusivo del cuerpo o de ella misma, sino para el bien del compuesto.

El alma es una unidad sustancial, constituida por dos facultades o potencias: entendimiento y voluntad. La voluntad orienta su actividad a los fines y no a los objetos, y la rectitud depende de la recta intelección. Por tanto, la voluntad no es un apetito de la razón, sino un apetito acompañado de la razón. El entendimiento no es libre de no asentir las verdades que aprehende. En cambio la voluntad racional es libre por naturaleza, y Dios no podría crear una voluntad naturalmente incapaz de pecar. El entendimiento precede a todo acto de la voluntad, ya que la voluntad no puede ejercer su elección en relación a un objeto enteramente desconocido. Pero por otro lado, la voluntad puede mandar sobre el entendimiento, dirigiéndole para entender éste o aquél objeto inteligible. La voluntad es más perfecta, preeminente, respecto del entendimiento; la corrupción de la voluntad es más grave que el del intelecto (odiar a Dios es peor que no conocerlo).

Según Escoto, se puede probar que el alma racional es la forma específica del hombre, pero no se puede probar que el alma es inmortal ni que el cuerpo resucitará.

e) El entendimiento.

Para Escoto la metafísica es la ciencia suprema, puesto que su objeto (el ente) se conoce antes que todo, y es a partir de él que se pueden conocer el resto de cosas. El ente es, para Escoto: un concepto simplemente (absolutamente) simple, y el saber metafísico un saber trascendental.

- i. *Conocimiento abstractivo*: es el proceso que de lo singular captado por los sentidos lleva al universal mediante un proceso realizado en el intelecto. El hombre conoce a través de los sentidos. Pero la imagen presentada no está dotada de la indeterminación necesaria para constituir un universal, por lo que no es conocimiento. Es el Intelecto Agente o activo el que toma las especies sensibles transfiriéndolas al orden intelectual como especies inteligibles. El intelecto pasivo o posible al estar en potencia no puede operar el conocimiento abstracto, su función es almacenar las especies inteligibles que tienen que ser actualizadas. Una vez que el intelecto posible haya recibido las especies inteligibles, el Intelecto agente las universaliza, desprovveyéndolas de sus propiedades singulares. Por tanto, el intelecto humano es capaz de captar la esencia de la cosa material, la quiddidad de la cosa sensible, las esencias físicas.
- ii. *Conocimiento intuitivo*. Mediante la abstracción conocemos el ente individual singularizado, pero de una forma imperfecta, bajo la condición humana en vía (*homo viator*). En contraste, presenta el conocimiento intuitivo como medio de aprender intuitivamente los entes en su singularidad. Al contrario que el conocimiento abstractivo, el intuitivo atrapa el objeto en cuanto que está presente en su experiencia actual, y para que se de este conocimiento intuitivo es necesario que el objeto se haga presente directamente al intelecto sin pasar por los sentidos y las representaciones generadas. Existe una relación entre el objeto y el sujeto, como causas eficientes parciales.
- iii. *Intencionalidad*. Escoto profundiza la teoría de la intencionalidad de los actos cognitivos. La especie inteligible es un medio para conocer el objeto, pero no el objeto en sí. El objeto inteligible es el contenido intencional o representacional de una especie inteligible, cuando es pensado por el intelecto. Con esta teoría responde a la cuestión teológica de las ideas divinas.

En resumen, el proceso cognoscitivo de Escoto admite el conocimiento abstractivo del universal, pero se prima el conocimiento intuitivo de los singular. Con este doble proceso de conocimiento, Escoto, intenta sustituir la iluminación divina por la intuición intelectual, a la vez que apuntala el conocimiento sensible. De esta forma, mediante el conocimiento abstracto mediado por la naturaleza común, podemos conocer las verdades empíricas. Al mismo tiempo, el conocimiento intuitivo, además de representar la singularidad empírica, garantiza el conocimiento de las verdades analíticas, sean universales o contingentes.

f) La actividad práctica

El actuar humano contingente no se explica desde el entendimiento, lógico y necesario, sino desde la voluntad. Efectivamente, el entendimiento, el intelecto, presenta diversas opciones posibles ante las que tenemos que elegir. La elección libre para Escoto no depende como en Aquino del apetito intelectual que dispone la elección de forma diacrónica (secuencial), sino de la voluntad como fundamento de la libertad que me permite elegir entre diversas opciones

presentadas al mismo tiempo como queridas en el mismo momento de elección. La auténtica elección libre se debe entender como el imperio de la voluntad.

Para caer dentro del orden moral un acto debe ser libre, y para ser moralmente bueno debe ser conforme a la recta razón. Pero un acto no es moralmente bueno porque su fin sea bueno: el fin no justifica los medios. ¿Cuál es la norma de la recta razón y de la moralidad de nuestras acciones? La voluntad divina es la causa del bien, y, así por el hecho de que Dios quiere algo, eso es bueno; puesto que por propia naturaleza no puede querer algo que no sea bueno.

Escoto hace la ley moral dependiente de la voluntad divina, y, por tanto, trasgredir la ley moral no es solamente un acto irracional sino que es pecado.

El contenido de la ley moral no es un acto arbitrario de Dios. Dios, que ha creado por voluntad y no por necesidad, expresa su voluntad ordenadora en el Decálogo. Los tres primeros mandamientos están ordenados al Sumo Bien, y obligan de tal forma que ni la potencia absoluta de Dios podría dispensar de su cumplimiento (pues implicaría una contradicción); el resto de mandamientos, no derivan necesariamente de los primeros, y pueden derogarse si hay un motivo que lo justifique, pero quedando sujeto en manos del legislador y no del hombre.,

Finalmente, el hombre vive en sociedad, pero esta sociedad no es reflejo del orden natural. En consecuencia, ni el ser humano es un animal político, ni las leyes sociales y políticas se rigen en estrecha vinculación con el orden moral. Las leyes positivas son dadas por el hombre que vive en sociedad por medio de un ejercicio de su voluntad, que apunta al bien común, que no se deriva del bien divino, sino fijado socialmente. Sin embargo, la ley humana positiva no debe estar en conflicto ni con la ley moral natural ni con la ley divina positiva.

Guillermo de Ockham (1245-1387) Doctor Invencible

1. Significar: lógica y teoría semántica

Define la lógica como el “instrumento más eficaz de todas las artes, sin el que ninguna ciencia puede conocer perfectamente”.

La cuestión de fondo reside en si la individualidad intrínseca de los reales es compatible con la tesis de la universalidad de la ciencia.

Construye todo su edificio filosófico en base a dos principios fundamentales de todo su pensamiento: i) la omnipotencia divina, que proporciona un fundamento al principio de no-contradicción; y ii) el principio de economía (“la navaja de Ockham”) que se caracteriza por su reducción ontológica.

En Ockham lógica y lenguaje van de la mano, ya que identifica la noción lógica de término con la de signo lingüístico.

a) Teoría de los términos

Ockham conecta directamente el modo de entender con la realidad (modo de ser), evitando cualquier mediación del modo de significar. Por tanto, el término pronunciado y escrito es convencional, pero el concepto (término mental) es un signo natural. Es un ataque al realismo de los universales.

Distingue tres extensiones semánticas de “término”, de la más general a la más restrictiva: i) un término es un elemento que entra en la constitución de una proposición mental o escrita, bajo la forma de sujeto, verbo o predicado (átomo proposicional); ii) término es aquel elemento de una proposición que no es, a su vez, una proposición ; y iii) en un sentido más estricto, término es todo aquello que puede ser sujeto o atributo en una proposición, excluyendo preposiciones, verbos, conjunciones, Así pues, en este sentido más propio término es aquél que forma parte y es un elemento que constituye la proposición.

- i) *Clases de términos.* El término se puede dividir en término *escrito* término *hablado* y término *mental* (concepto, intención o pasión del alma, significación lógica; a éste le llamó signo natural, pues es la aprehensión directa de una cosa de modo natural en la mente humana)). Éste último tiene primacía sobre los demás, pues el término hablado o escrito va siempre precedido del término mental. Así pues, el término mental significa de forma natural, mientras que los otros lo hacen por convención. Otra división es entre términos *categoremáticos* (referidos a las categorías aristotélicas) y términos *syncategoremáticos* (son los operadores lógicos, que conectan los términos categoremáticos).
- ii) *Término, signo y significado.* Signo es para Ockham “todo lo que una vez adquirido (aprehendido) permite llegar al conocimiento de otra cosa”. El signo tiene la capacidad de propiciar el entendimiento de una cosa diversa del signo (aquello aprehendido). Identifica término con signo. El concepto es un signo natural, expresa directamente la cosa significa.

b) La suposición

Los términos forman parte de las proposiciones, y es solamente en las proposiciones donde el término adquiere la función de representar (*suppositio*) (p.e. el hombre corre, y el hombre es un nombre, el término hombre solo tiene sentido en el marco de la proposición). Por tanto, la *suposición* es una proposición que pertenece al término pero solamente en una proposición. La *suposición* ("lo que está en lugar de") no lleva a una relación cognitiva, como la significación, sino que implica una teoría de la referencia. Los términos categoremáticos en sí mismo no significan cosas. Ockham presenta tres tipos de suposiciones:

- i) *Suposición personal*: se da cuando el término en la proposición supone por su significado, es decir, está en lugar de la realidad.
- ii) *Suposición simple*: se da cuando un término supone (está en lugar de) por una intención del alma, sin función significativa. (p.e. "el hombre es una especie", el término "hombre" supone (está en lugar de) una intención mental o concepto ("especie"), y no hace referencia a hombres concretos, sino a un conjunto de ellos agrupados bajo esa intención por una razón de semejanza). Aquí aparece el "nominalismo" de Ockham para quien lo único real universal es el concepto de la mente.
- iii) *Suposición material*: se da cuando el término no supone por un concepto mental, sino por un término oral o escrito (p.e. "el hombre es un nombre", aquí "hombre" no está en lugar de nada).

Con esta teoría de suposiciones, se garantiza que la ciencia, utilizando proposiciones apoyadas en la suposición personal, refiera directamente en contacto con la realidad, sin necesidad de realidades intermedias, elaborando así un discurso objetivo.

Verdad.

A partir de la teoría de las suposiciones rompe con el concepto clásico de verdad ("adecuación de la realidad al intelecto", i.e., "adecuación del objeto conocido al sujeto cognoscente"). Ockham responde, desde el plano lógico, que la verdad (y la falsedad) no son cualidades distintas de la proposición verdadera (o falsa). Por tanto, podemos decir que "una verdad es proposición es verdadera" (y una falsedad una proposición falsa), de modo que verdad no es una adecuación a una realidad exterior a la proposición. Por tanto, la verdad tiene sólo un sentido lógico, y el estudio de la verdad es el estudio de las condiciones lógico-semánticas.

Teoría de las consecuencias.

Es la culminación de la teoría de las proposiciones. *Consequentia* es sinónimo de razonamiento conclusivo, o argumentación concluyente. La teoría de las consecuencias sirve para establecer las relaciones entre las diferentes proposiciones. (el resto es ininteligible...).

2. Teoría del conocimiento

Para Ockham demostrar una proposición es demostrar que es evidente; La ciencia se ocupa de las proposiciones universales y la demostración silogística es el método propio: asentir a la ciencia es asentir a la verdad de una proposición.

a) Conocimiento intuitivo y abstracto

a.1) *El conocimiento intuitivo*: “Nada puede ser conocido de modo natural en sí mismo, si no es conocido intuitivamente”, es el texto fundacional del conocimiento de Ockham. Este conocimiento intuitivo (frente al conocimiento abstractivo dominante en el siglo XIII), puede ser intuición de los sentidos y de algunos inteligibles. El conocimiento intuitivo es la aprehensión inmediata de las cosas existentes, que permite a la mente formar una proposición contingente relativa a la existencia de aquella cosa. Le sigue una intuición intelectual, que lleva al conocimiento intuitivo, únicamente presente en el ser humano, y que permite percibir la existencia (juicio singular de la existencia), y un acto de abstracción simple que permite captar las cualidades del particular en su esencia individual. Por tanto, el conocimiento intuitivo conoce el singular “aquí y ahora”, tiene acceso a las cosas singulares.

El conocimiento intuitivo se caracteriza por la inmediatez, eliminando intermediarios entre el entendimiento y la cosa conocida (economía del pensamiento). El conocimiento intuitivo asegura la relación causal entre el mundo externo y el entendimiento (ausencia de intelecto agente).

El problema que surge es sobre la certeza de esa correspondencia establecida por el conocimiento intuitivo

Una vez realizado el conocimiento intuitivo, se debe proceder al abstracto.

a.2) *El conocimiento abstracto*: implica un conocimiento extraído de los muchos objetos individuales, cuya causa eficiente es el mismo conocimiento intuitivo.

La teoría del conocimiento de Ockham, al eliminar las mediaciones y simplificar el conocimiento de lo real-singular, elimina tanto la especie inteligible, como la esencia universal, puesto que lo que opera nuestra mente es la simplificación de las características sensitivas de las realidades singulares. Pero, el hecho de que no se pueda llegar a la esencia universal, no lleva a negar la realidad de los conceptos o términos universales, pues la abstracción supone una clasificación que universaliza los conceptos singulares intuitivos.

b) Los universales

Para Ockham los universales no tienen ninguna realidad extramental, de modo que una cosa (res) universal es una contradicción en los términos. El problema es como mantener una ciencia universal en base a un conocimiento de los singulares. Pero para él no se pueden mezclar los planos. La distinción real se da únicamente entre seres reales numéricamente distintos, de los cuales uno no es realmente el otro; mientras que la distinción de razón es aquella que sucede entre términos que poseen definiciones diferentes. Así, pues, la distinción que operan

en los signos (distinción lógica) no refleja distinción en las cosas (distinción real), y entre ellas no cabe mediaciones. El universal no es un *quid* real, el universal implica el orden de la significación.

Por tanto, el universal es un signo singular que denota una multiplicidad de entidades singulares; es, pues, una propiedad de los signos y no de la realidad. Los universales son términos que significan cosas individuales y que las representan en las proposiciones. Solamente existen las cosas individuales; y por el mero hecho de que una cosa exista, es individual. No hay ni puede haber universales existentes. Afirmar la existencia de un universal es una contradicción en términos, pues si existe es algo individual. Tampoco hay una realidad común que exista al mismo tiempo en dos miembros de una especie. Ningún universal está fuera de la mente, y no pertenece a ninguna quiddidad de ninguna sustancia, es un modo de conocer cosas individuales, es un acto de entendimiento (la naturaleza que es en Sócrates y la que es en Platón, son semejantes).

Se deduce que Dios no realiza la creación a partir de ideas divinas, no hay ninguna razón metafísica, sino la voluntad de Dios de que existan tales semejanzas.

La ciencia se ocupa de las proposiciones universales y la demostración silogística es el método propio: asentir a la ciencia es asentir a la verdad de una proposición.

c) El principio de economía o parsimonia: la navaja de Ockham

El principio de economía es, junto con el de omnipotencia divina, uno de los puntos esenciales del sistema filosófico y teológico de Ockham, y que se resume en "*Nunca se debe poner la pluralidad sin necesidad*". Si una explicación acude a la pluralidad teórica frente a la unicidad, en la medida de lo posible, hemos de plantearnos otra explicación más simple. Por tanto, se presenta como un principio regular metodológico de la naturaleza lógica-epistemológica y ontológica.

Ya se ha mencionado anteriormente el uso de este principio a la hora de eliminar intermediarios del conocimiento. Donde se hará patente, principalmente, es en la ciencia, p.e., limitando al máximo el número de variables que intervienen en un problema físico.

3. Metafísica y teología natural

a) Metafísica

El universal carece de carácter metafísico, de modo que no puede designar una esencia universal, por lo que solo tiene un valor nominal. Este tipo de universal de los conceptos, es el objeto de reflexión de la lógica, puesto que entra en el contexto de los términos de las proposiciones. La metafísica ha perdido su posición de privilegio, aunque no necesariamente implica un olvido.

- i) *El singular*. Siendo el universal un producto de nuestra mente (alma), la cosa individual y singular es el hecho absoluto, la *res* que sustenta el nominalismo metafísico. Es singular aquello que es una cosa y no muchas,

por lo que no es signo de otra cosa (los nombres propios, solo adquieren significado en su singularidad; o los demostrativos, ese árbol). La metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente singular. La unicidad del ente se torna equívocidad cuando se predica en el discurso.

- ii) *Esencia y existencia.* El singular es lo que existe, la “esencia y la existencia están ligadas, son dos maneras de significar la misma cosa, niega por tanto la distinción real entre ambos.

En Ockham la existencia no sobreviene a la esencia, entendida ésta como potencia y aquélla como acto (tradición metafísica), sino que pertenece a la misma cosa, aún siendo donación divina. Pensar que la existencia es la actualización de la esencia, implicaría que la esencia es contingente (podría ser o no ser), y como actualización sería existencia, y en ningún caso esencia, lo que es absurdo. La esencia en cuanto posibilidad o es nada o es absurdo; por tanto, la esencia no se distingue de la cosa singular, y por ello el ente singular es el objeto de la metafísica. Hay tantas esencias como individuos existentes.

- iii) *Las categorías.* Las categorías son mentales, por lo que a cada término no le corresponde una cosa. Sólo dos categorías tienen verdadera relevancia ontológica: sustancia y cualidad, el resto son maneras de significar, definiciones nominales. Esta reducción de categorías es consecuencia de la reducción ontológica del nominalismo.

- iv) *Causalidad.* La causalidad es un tipo de relación que no tiene existencia fuera de la cosa, y por tanto al no ser cosa objetiva no puede ser objeto de conocimiento intuitivo: no puede ser verificada ni conocida, aunque esto no implica la negación de su realidad, sino el hecho de que no podemos explicarla.

- v) *Hilemorfismo.* Rechaza la visión abstracta aristotélica del hilemorfismo, siendo más física que metafísica. Para Ockham materia y forma son constitutivos reales de las cosas. Reconoce la existencia de la materia (prima) desde la inteligibilidad y bajo caracteres singulares, puesto que de ella no podemos tener contacto intuitivo directo; sabemos que en las cosas existe una cierta cosa actual. La materia no es pura potencialidad que sirve de sustrato del cambio, sino que tiene su propia actualidad, y unida a una forma es una materia determinada. Los dos principios, materia y forma, pueden coexistir separadamente.

El alma es una forma sustancial de una sustancia viva. En el hombre existen diversas formas sustanciales: la forma de la corporalidad, el alma sensitiva y alma intelectual (la voluntad es su facultad propia).

b) Dios

La omnipotencia divina es, junto al principio de economía, uno de los elementos básicos del edificio de Ockham. Este principio se basa en la premisa lógica de no-contradicción. Dios ha realizado un mundo con unas leyes determinadas y establecidas en un orden, pero podría haber sido de forma totalmente distinta (no tiene límite ontológico), con el solo principio intrínseco de la no-

contradicción (límite lógico): “la omnipotencia se extiende a todo aquello que no incluye contradicción”.

El conocimiento de Dios es dado por la Revelación bíblica. Desde la teología sobrenatural (revelada) el ser humano puede extraer datos revelados, pero sin probarlos, para estudiarlos y extraer conclusiones que le ayuden a establecer los elementos necesarios para salvarse (teología práctica).

Siguiendo el principio de economía de Ockham, Dios no revela los datos que podríamos obtener intuitivamente, duplicándolos. El ser humano, *viator*, no puede tener conocimiento intuitivo de Dios, solo puede generar conceptos comunes a Dios y las creaturas. P.e. el concepto “sabiduría” es diferente la divina que es infinita que la humana que es finita, pero el concepto abstracto es común.

Critica las pruebas tradicionales en favor de la existencia de Dios, porque consideraba que no eran lógicamente concluyentes. Puesto que desconocemos la esencia de Dios, no tenemos conocimiento intuitivo sobre Él, no podemos recurrir a una vía *a priori* para mostrar la existencia racional de Dios. Puesto que no existe un término medio en el silogismo al que pertenezca la infinitud, por tanto no podemos demostrar que Dios es infinito.

Podemos, por tanto, seguir una vía *a posteriori*, pero ésta solo tiene un valor probable, no absoluto, puesto que se apoya en el principio de causalidad. Propone un principio “probable”: una causa conservadora del universo, que se deriva de la contingencia del mundo que necesita que alguien lo conserve. Sin embargo, esto no lleva a afirmar la identificación de ésta con Dios. Solamente por la fe podemos conocer certeramente a Dios (separación definitiva entre filosofía y teología).

4. Pensamiento ético y moral

La ética para Ockham es una verdadera ciencia, pues parte de experiencias interiores conocidas por todos.

El hombre es una realidad unitaria, donde la libertad es un principio fundamental que depende de la voluntad y no del entendimiento: es la voluntad la que tiene el imperio de la vida moral. Ockham subraya la contingencia del orden moral, el hombre tiene que rendir cuentas ante Dios según cumpla o no con el orden dado por él.

En política reflexionó sobre los derechos de los súbditos frente a los gobernantes, la limitación de la autoridad papal soberana en materia de fe y el derecho de las minorías a resistir a la coacción.

Filosofía política: poder eclesiástico y poder temporal

1. La teología política medieval de los dos poderes

Al igual que la persona, la sociedad medieval cristiana tenía dos dimensiones, la secular y la espiritual: se vive en este mundo, pero mirando al otro. Se llamó poder temporal o secular al poder de los reyes, y atañe a los asuntos temporales, no a las cosas del alma; el poder sacerdotal, espiritual, atañe a las cosas divinas, es eterno.

Cuando se dividió el Imperio Romano ya cristianizado, surgieron tres propuestas sobre la reconstrucción del poder político y su relación con la fe:

- a) *El cesaropapismo*. El emperador era el representante directo y único de Dios en la tierra y ningún hombre podía actuar como intermediario entre Dios y el emperador. Constantino ejerció como Pontífice Máximo. Esta propuesta se plasmó en Bizancio.
- b) *La ciudad de Dios*, de San Agustín, que propone una renovación del Imperio que no es histórica, sino espiritual y mística: una ciudad espiritual, que no es de este mundo pero que convive en este mundo, donde se necesita el poder político a causa del pecado original. Existe una única sociedad cristiana, que se confunde con la Iglesia: en la tierra hay una ciudad de Dios visible, organizada por las instituciones eclesiásticas y políticas que son inseparables, pues ambas son instituciones para la salvación., pero el orden político se subordina e integra por completo en el orden eclesial.
- c) *Teoría hierocrática de la monarquía papal*, que se impuso tras la caída de Roma, donde el primado de la Iglesia, máxima autoridad religiosa, también sería máxima autoridad política, otorgándole legitimidad.

El discurso de los dos poderes distingue la autoridad sagrada del papa y el poder de los reyes, situando al papa por encima del poder temporal, pues le incumbe la misión espiritual y trascendente de salvación de los hombre, mientras el rey se ocupa de mantener el orden y la paz.

El Papado ejerció entre los s XI y XIV un poder universal y supremo sobre todos los príncipes, pueblos y cosas temporales. Gregorio VII en 1075 centralizó el gobierno de la Iglesia y convirtió todas las propiedades de obispados y monasterios en patrimonio eclesiástico bajo su jurisdicción.

Hugo de San Víctor (autor decisivo en la articulación de la lógica hierocrática), aplicando el modelo metafísico neoplatónico, dice que el poder temporal emana del poder espiritual, y se produce un despliegue descendente desde la unidad originaria del poder hacia la multiplicidad de los poderes temporales menores. Por tanto, no hay diferencia ontológica entre poder espiritual y temporal.

En el s XIII una serie de papas construyeron la doctrina de la *plenitudo potestatis*, o del supremo poder del papa, convirtiéndose en Sumo Pontífice de la Cristiandad y Señor del mundo entero.

2. La aparición de un pensamiento político no teológico

Los reyes frente al sometimiento a la Iglesia, en tanto que cristianos, emprendieron un proceso emancipación del poder religioso; frente a la concepción descendente del poder, se dio una concepción ascendente del poder: el poder reside en el pueblo o en la comunidad, y por tanto el gobernante no solo es responsable ante Dios, sino ante quienes gobierna. La clave estaba pues en saber quien otorga el poder al gobernante, si el sacerdocio o el pueblo.

a) **El renacimiento del derecho romano y la lucha por la soberanía imperial**

Entre el Imperio y el Papado se produjo el primer choque. La *lex regia* (la voluntad del príncipe es ley) del derecho romano, estableció al emperador como la única fuente de la ley y juez supremo. El conflicto estalló en la “Querrela de las investiduras”, donde el emperador Enrique IV se rebeló nombrando un antipapa haciéndose coronar por él.

b) **La influencia política de la recepción de Aristóteles**

La difusión de la Ética a Nicómaco abrió la posibilidad de una felicidad natural, alcanzable en esta vida sin necesidad de la gracia de Dios y basada en la exigencia de una vida moral.

La Política de Aristóteles ofrecía una explicación racional de la política y supuso una revolución conceptual, al difundir la definición de Estado como comunidad suprema, completa y autosuficiente, y aplicar esta idea de la comunidad humana al reino.

El aristotelismo cristiano desdobló el fin humano en un fin natural y otro sobrenatural, encomendando a la acción del gobierno conseguir el fin temporal y a la acción de la Iglesia el fin espiritual. La discusión pasó pues a un terreno filosófico sobre los fines de la vida humana y la preeminencia de alguno de ellos. Debe establecerse una colaboración armoniosa entre ambos poderes, aunque no resuelve el problema de la jerarquía entre ellos.

La fidelidad a Aristóteles es más formal que sustancial, preludiando el pensamiento político moderno.

3. **La teoría política de la Monarquía Francesa**

Los príncipes ya entendían que su misión no es conducir al pueblo a la salvación, sino que defendían intereses políticos y deseaban someter al clero. La organización en Europa de estructuras de gobierno unificadoras de sus reinos y la creación de aparatos jurídicos y tributarios, encontró la resistencia de la Iglesia, al tener que tributar por sus inmensas propiedades, topándose con los tribunales eclesiásticos, que se atribuían el papel de instancia superior de apelación.

El enfrentamiento culminó con la bula *Unam Sanctam* (1302) por Bonifacio VIII, máxima expresión de la doctrina hierocrática, según la cual el rey puede ser juzgado por el papa y el papa no puede ser juzgado por nadie.

La Corte Francesa defendió la emancipación del poder civil con la doctrina dualista, con las siguientes tesis:

- Dios confiere los dos poderes por caminos distintos: el príncipe recibe el poder de los electores o por herencia, no del papa, quien por ello tampoco puede quitárselo
- Cada poder tiene su propia esfera de actuación y ninguno puede invadir el terreno del otro.
- Aunque la iglesia se ocupa del alma y de los sacramentos, tiene también instituciones que debe poder administrar;
- En la interdependencia Iglesia y Estado hay que buscar siempre la armonía.

a) Juan de París (1269-1306)

Sostiene que la Iglesia puede tener propiedades, pero solo como medios para ejercer mejor su misión espiritual y siempre bajo la regulación de un gobierno temporal; también que la Iglesia no es un reino temporal, y sus posesiones son solo concesión y autorización de los gobernantes temporales.

a.1) *La propiedad eclesiástica y su regulación*

Distingue entre el derecho de propiedad, que corresponde a los ciudadanos, y la regulación del derecho, que incluye poder juzgar lo que es justo o no, y que corresponde al gobernante.

También distingue los bienes materiales del clero y de los laicos. Mientras los bienes del clero son comunes y han sido donados por la comunidad para atender a las necesidades de sus miembros y su ministerio, los bienes de los laicos son propiedad individual, porque han sido adquiridos por su trabajo. Por tanto, quienes dirigen una comunidad religiosa no son los dueños en sentido propio, sino que son solo administradores de los bienes; de igual forma el papa es solo administrador de los bienes comunes de la Iglesia, y esto no conlleva a propiedad alguna sobre los bienes de los laicos.

a.2) *Perspectiva individual y burguesa de la propiedad y de la sociedad*

El aspecto novedoso de Juan de París radica en el carácter individual de la propiedad, que justifica la abstención del Estado para administrar las propiedades, salvo por vía judicial. Desecha, pues, la concepción escolástica de que la propiedad privada es una manifestación de la corrupción humana, o de la visión tomista como medio para practicar la caridad y atender las necesidades de la Iglesia.

Establece una relación entre la propiedad individual y el mérito personal, y por tanto la comunidad (o el reino) es más una comunidad de propietarios que una comunidad de ciudadanos dirigida a la consecución de una vida virtuosa; lo cual es una razón para no pensar en una subordinación del orden temporal a los fines virtuosos del orden espiritual.

a.3) *Distinción e independencia de los dos poderes*

Su tesis central es que la relación entre el poder político y la autoridad religiosa solo funciona bien si se tiene en cuenta el diferente origen, carácter y finalidad de ambos poderes, siendo la comunidad política natural y necesaria para vivir una vida humana digna, mientras la Iglesia tiene como fin la salvación de la humanidad. La mediación entre Dios y el gobernante no reside en el poder eclesiástico, sino en el pueblo, a través del cual el gobernante recibe el poder de Dios.

El poder de jurisdicción o de gobernar es un poder natural que surge en toda comunidad; mientras que el poder eclesial es el poder de impartir la gracia de Dios y perdonar los pecados. Aunque concibe el poder de excomunión incluso de un rey, ello no implica una pena temporal de deponer al rey, sino solamente una separación espiritual.

a.4) *Carácter nacional del reino*

Un argumento para probar la legitimidad y autonomía del poder secular es el histórico o cronológico: el poder civil es más antiguo que el sacerdocio, y por tanto no deriva de éste. Pero el argumento más decisivo es filosófico: el poder secular es necesario para la vida buena y está justificado por ese fin práctico, sin necesidad de sanción eclesiástica.

El reino tiene su origen en la ley natural y en la necesidad que de él tiene el hombre para poder llevar una vida completa. La concepción aristotélica tomista define el reino como el ordenamiento de una comunidad orientado al bien común y dirigido por una persona; siendo la monarquía la mejor forma de gobierno de la comunidad.

Aunque es posible pensar una Iglesia universal como cuerpo místico (S Agustín) al mismo tiempo se puede dar diferentes reinos o comunidades políticas nacionales o locales; ni por derecho divino, ni por inclinación natural, tienen que someterse todos los cristianos a un único monarca supremo universal en lo temporal.

4. Dante. La Monarquía universal (1265-1321)

La política fue una de sus principales inquietudes y aparece en diversos pasajes de la *Divina Comedia*. Sintetizó su pensamiento político en *La Monarquía*, dividida en tres libros

- a) El primer libro, filosófico, defiende la necesidad de un imperio universal para garantizar la paz y la justicia. Cada ser humano tiene como finalidad o perfección el conocimiento universal, pero ese conocimiento es fragmentario y solo la Humanidad en su totalidad puede perfeccionar toda la racionalidad posible.

- b) El segundo libro analiza la legitimidad histórica del único gobierno con pretensión de universalidad, el Imperio germánico, como continuador del Imperio romano. Sostiene que el pueblo romano adquirió legítimamente la soberanía universal, porque liberó a otros pueblos de sus tiranos y se preocupó del bienestar público del género humano. Era un pueblo predestinado por la providencia divina, pues Dios quiso encarnarse dentro de él.
- c) El tercer libro rebate los argumentos hierocráticos y concluye que el monarca universal no puede ser el papa, sino el emperador. El hombre tiene dos fines últimos (corporal y espiritual, temporal y eterno), y lo por tanto debe haber dos autoridades diferentes, que tienen su origen en Dios, de quien todo procede. A la suficiencia y autonomía de la finalidad natural de la vida humana le corresponde la absoluta suficiencia y autonomía del poder temporal, es decir, la soberanía del gobierno o del imperio.

En resumen, Dante tomó el ideal eclesiástico de la Cristiandad universal y lo secularizó, sustituyendo la noción de Cristiandad por la de Humanidad y reemplazando al papa por el monarca secular como cabeza.

5. Marsilio de Padua. La naturaleza del poder político (1275-1343)

a) Finalidad del Defensor de la paz

El objetivo de Marsilio es destruir la *plenitudo potestatis* o supremo poder papal. Las teorías dualistas no habían resuelto jerárquico entre poderes. Por primera vez, un autor cristiano da un fundamento solo racional al poder y se atreve a excluir por completo al clero. Se propone dar al poder un fundamento puramente natural.

b) Definición de ley

La clave del razonamiento sobre la naturaleza del poder es el concepto de ley. Lo propio de la ley es “constituir la regla de los actos humanos civiles”, lo cual no sucede hasta que “no se emite un precepto coactivo para su obediencia.” Por tanto, la esencia de la ley es la coactividad. Este positivismo jurídico le lleva a aceptar que puede haber leyes que tienen contenidos injustos y son leyes válidas, porque se dictan a modo de precepto. Marsilio, sin embargo, no pone el foco en lo que es justo, como los escolásticos, sino en el carácter formal de la ley, más que en el contenido material. La validez de la ley estriba sólo en su recta promulgación por quien tiene legitimidad para ello.

c) La soberanía popular o laica

Si solo es ley lo que establece quien puede hacerlo, la pregunta fundamental ahora es por el *legislador*, el autor de la ley, quien puede promulgar la ley porque tiene fuerza par hacerla cumplir y castigar al infractor: eso es el poder.

Marsilio sostiene que el legislador es el pueblo, o la parte de mayor peso de los ciudadanos, representativa de la totalidad del pueblo: son la causa eficiente de la ley. La soberanía popular consiste en la legitimidad de los gobernantes que los representan, y no en que todos elaboren la ley o participen en el gobierno. Al situar en el pueblo el origen del poder, Marsilio sostiene la laicidad del poder.

Por tanto, el fundamento popular o laico del poder rompe con la hierocracia medieval y con la tradición platónica, que desacredita al pueblo para gobernar la *civitas* confiando la tarea a los filósofos.

d) **Concepción de la *civitas* y de la paz**

La sociedad nace por sí misma y para sí misma. La *civitas* es vista de un modo instrumental para lograr la suficiencia de vida, interpretada de forma materialista y vinculada a la conservación del grupo, y no tanto de modo finalista y moral aristotélico. La *civitas*, lejos de la idea ontológica del *zoon politikon*, no es una comunidad natural, sino que es descubierta por la experiencia, e instituida por la razón y la voluntad para satisfacer la vida suficiente del hombre.

La sociedad se ordena, pues, al fin de la paz. La paz civil es exclusivamente política, no tiene sentido metafísico ni moral. Marsilio entiende la paz como la tranquilidad y la ausencia de la guerra y enfatiza la prevención de la destrucción de la *civitas*.

e) **Raíz evangélica de la despolitización del clero**

Marsilio demuestra que el sacerdocio cristiano es espiritual y ajeno al poder temporal. La hierocracia no es sólo irracional, sino también contraria a la revelación divina. Aunque el poder sacerdotal pueda verse como médicos de almas, no tienen poder para obligar ni coaccionar, pues es contrario al mensaje de Cristo: “no he venido para juzgar” y “mi Reino no es de este mundo”, por tanto no son leyes propiamente hablando. No hay, por tanto, otras leyes que la del poder secular y no existe otro poder que el civil. No cabe siquiera hablar de poder espiritual pues éste sólo le compete a Dios; en consecuencia, no puede haber tribunales eclesiásticos

f) **Indivisibilidad de la soberanía y la absorción de la Iglesia en el Estado**

Frente a la tradicional doctrina de los dos poderes, Marsilio propugna la unidad de la soberanía, pues sólo concentrando todo el poder se evitan los conflictos de la solución dualista.

En una sociedad homogéneamente cristiana, la unificación del poder conduce a la absorción completa de la Iglesia por el Estado. Marsilio no distingue entre el pueblo en su sentido civil y la Iglesia, pues no imagina una sociedad sin religión oficial. Por ello, cree que la organización eclesiástica es parte integrante de la sociedad; los bienes eclesiales, bienes del Estado; el clero, funcionarios. Es el reverso completo de la *plenitudo potestatis* hierocrática, solo que ahora el único poder es el laico. Marsilio anticipó de esta manera la idea del Estado como único soberano.

6. **Guillermo de Ockham**

Se involucró de lleno en la defensa del poder del emperador frente al Papado en compañía de Marsilio. Los franciscanos pusieron su preparación intelectual al servicio del emperador como fruto de la pobreza evangélica, y no como una opción política.

a) Origen y naturaleza de los dos poderes

El objetivo de Ockham es luchar contra el poder temporal del Papado. La base para hacerlo es que Cristo concedió a Pedro el poder espiritual, pero no le transmitió ningún poder temporal, porque no fue rey temporal.

Un poder no procede del otro, sino que ambos son otorgados por Dios, aunque por caminos diversos. El origen del poder eclesiástico está en Cristo, que eligió a los apóstoles para llevar a cabo una misión espiritual; el poder de los príncipes viene de Dios por medio de los hombres, que tienen derecho natural a escoger quién les va a gobernar con miras al bien común y para evitar males. Su explicación del poder secular es agustiniana: es un remedio contra el pecado, un poder punitivo para obligar a los hombres a cumplir la ley.

Dios ha concedido esta facultad natural a todos los hombres, no sólo a los cristianos, sin necesidad de recibir legitimidad eclesiástica. Incluso el origen del Imperio está fuera de la Iglesia, por ser anterior a la misma, y el mismo Cristo legitimó el poder del César: "Dad al César lo que es del César".

Los fines y contenidos de ambos poderes son también distintos, y, por tanto, los instrumentos y sus comportamientos no pueden ser los mismos. La Iglesia no necesita poder ni medios temporales para castigar penas temporales; el poder secular sí necesita armas y riqueza para juzgar y castigar.

No obstante, Ockham es partidario de que haya colaboración entre el papa y el emperador. Pero en caso de quiebra de la autoridad eclesiástica, el emperador tiene la obligación de intervenir, pues el emperador es la única autoridad suprema de la sociedad cristiana. Por tanto, el emperador puede juzgar al Papa, que es su súbdito más importante (prueba de ello es que Cristo permitió ser juzgado).

b) Prioridad de la libertad individual

Concibe la Iglesia como una libre asociación de los fieles cristianos, incluidos los laicos. El papa y los clérigos son falibles, pues Cristo prometió a la Iglesia, no a los individuos, la asistencia de la gracia divina para permanecer en la verdad.

El conocimiento de la fe no es monopolio de los clérigos, sino que la Sagrada Escritura da a conocer el mensaje revelado a todas las personas instruidas que honradamente lo busquen en su lectura y diálogo con los creyentes. Ockham defiende el derecho a mantener y exponer las propias opiniones, la libertad interior y la libertad de expresión, como superior a todo poder, eclesiástico o civil.

Su aprecio por la verdad le impide concebir ningún poder plenipotenciario; todo poder tiene una "potestad limitada", no solo por la ley divina y la ley natural, sino también por el bien común y por el derecho de las gentes.

Ockham sitúa la conciencia individual, soberana última, por encima de toda razón o institución política y se halla más cerca de los principios inspiradores de la reforma luterana.